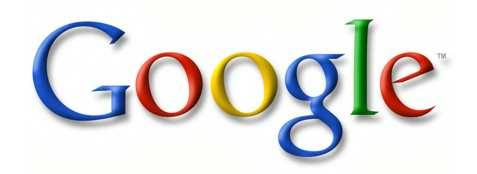
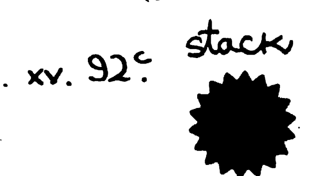







302970468$

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.



REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

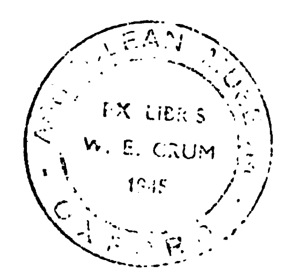
MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.

ERSTER BAND.

A — H.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1882.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

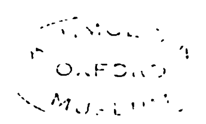
F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN, ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1880.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

VORREDE.

Das Studium der christlichen Alterthümer, vor einem Menschenalter noch die Nebenbeschäftigung weniger Gelehrten, ja fast nirgend in umfassender und methodischer Weise betrieben, hat seit den letzten dreissig Jahren einen ungeahnten Aufschwung genommen: die grossartigen Entdeckungen in den römischen Katakomben nahmen die Aufmerksamkeit aller Gebildeten Europa's in Anspruch, und jene Ruhestätten unserer christlichen Vorfahren, von denen Goethe noch als von einem höchst unerfreulichen Orte sprach, werden jetzt alljährlich von Tausenden staunender Reisenden besucht. Die Vorstellungen von den Zuständen der altchristlichen Welt haben eine merkwürdige Umwandlung erlitten, die nicht ohne Folgen für die wissenschaftliche und religiöse Weltauffassung der Zukunft sein kann. Es darf somit nicht Wunder nehmen, wenn von verschiedenen Seiten der Versuch gemacht wurde, die bisher durch die Detailforschung gewonnenen Ergebnisse zu einer Gesammtdarstellung zu vereinigen, — ein Gedanke, den zuerst Martigny in Frankreich erfasst und ausgeführt, den dann der Verleger dieses Werkes auch für Deutschland aufgenommen hat. Nicht ohne Bedenken habe ich mich dieser Arbeit unterzogen. Es konnte mir nicht entgehen, wie gewagt es erscheinen müsse, auch nur das vorläufige Facit einer so jungen Wissenschaft ziehen zu wollen; wie schwer es sei, ein so umfassendes Gebiet auch nur annähernd zu übersehen, geschweige zu beherrschen; es war mir nicht unbekannt, wie viele gerade der schwersten Probleme noch ungelöst vorliegen: ich musste schliesslich mich erinnern, wie viele undankbare, ermüdende Mühewaltung ein Unternehmen forderte, das auf Jahre hinaus meine Kraft zum besten Theile der unendlich reizvollern und anscheinend lohnendern Forschung selbst entzog. Wenn ich gleichwol mich zur Uebernahme des Werkes verstand, so geschah es von der Erwägung aus, dass ein wirkliches Bedürfniss für ein solches vorliege. Die Schwierigkeit, der monumentalen wie der litterarischen Quellen der christlichen Archäologie habhaft zu werden, stellt sich Jedem, der in dieses Studium einzudringen versucht, entgegen, — Vielen unübersteiglich; der Wust einer veralteten, zum Theil unbrauchbar gewordenen und längst über-

wundene Dinge fortwährend weiterschleppenden Litteratur tritt hinzu, um dem Anfänger den Weg zu erschweren. Der Erfolg, welchen der Canonicus Martigny mit seinem ‚Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes' aufzuweisen hatte, bewies, wie zeitgemäss eine solche Gesammtdarstellung unserer Disciplin sei; und so entschloss ich mich zu einer solchen, welche die Thatsachen möglichst einfach und klar herausstellen und, von jeder persönlichen Färbung absehend, alle einzelnen Erscheinungen des Cultur- und Kunstlebens der alten Christenheit im Umfange der griechisch-römischen Bildung im Lichte der neuesten Forschungen aufweisen sollte. Die Grundsätze, nach welchen hiebei zu verfahren war, ergeben sich aus dem Zwecke des Buches von selbst. Es wurde demnach das Mittelalter gänzlich von der Betrachtung ausgeschlossen, und nur da konnten die Alterthümer desselben herangezogen werden, wo dies zur Illustration der altchristlichen Zeit nothwendig war. Strenger als dies bei Martigny, besonders aber bei Smith und Cheetham, geschehen ist, wurde aller Stoff ausgeschieden, der zunächst kirchen- und litterargeschichtlicher Natur ist, — eine Ausnahme, und auch wol nur eine scheinbare, ist bloss für die Christenverfolgungen gemacht worden, und zwar wegen der eminenten Bedeutung, welche dieselben für die gesammte christliche Alterthumskunde haben, so dass hier eine erneute kritische Grundlegung erforderlich schien. Was unsere Real-Encyklopädie geben will, beschränkt sich also auf die Alterthümer der Verfassung, des Rechts, des Cultus, des Privatlebens und der Kunst der ersten sechs Jahrhunderte der Christenheit. Aber auch hier mussten, um dem Buche seine richtige Stellung zu geben, gewisse Gesichtspunkte vorwalten, andere zurücktreten: es konnte nicht daran gedacht werden, aus den Monumenten allein ein richtiges Bild altchristlicher Dinge und Zustände zu entwerfen; wol aber sind es die Denkmäler, auf welche hier in erster Linie stets Bezug genommen wurde, im Gegensatze zu jener ältern Behandlung der christlichen Archäologie, welche sich fast nur auf litterarische Quellen stützte.

Herr Martigny hat sein Werk allein geschrieben, die Herren Smith und Cheetham arbeiteten im Verein mit etwa siebenzig Mitarbeitern. Auch ich zog es vor, die Fachgenossen zu dieser Arbeit heranzuziehen: einmal, weil es nur zum Vortheil des Unternehmens gereichen konnte, wenn die Specialstudien jedes einzelnen dieser Gelehrten hier zur Verwendung kamen, dann aber, weil ich mir von einem derartigen Zusammenwirken zahlreicher Kräfte eine fruchtbringende Anregung und eine für den Betrieb unserer christlichen Alterthumswissenschaft erspriessliche Concentrirung bisher zusammenhangloser Bestrebungen versprach.

Man könnte der Ansicht sein, dass eine systematische Darstellung des Stoffes vor der lexikalischen Form den Vorzug verdient hätte. Gewiss hätte jene Betrachtungsweise den innern Zusammenhang des antik-christlichen Lebens besser und übersichtlicher aufweisen können; hier aber galt es zunächst, das weitschichtige Material zu sammeln, kritisch zu würdigen, die einzelnen Thatsachen festzustellen

und ein Repertorium zu schaffen, welches der fortschreitenden Einzelforschung ein unentbehrliches Hülfsmittel bieten sollte. Jener andern Aufgabe, der systematischen Darstellung der christlichen Archäologie, gedenke ich in einem Handbuche näher zu treten, welches der Real-Encyklopädie folgen soll.

Eine Publication wie die vorliegende konnte selbstverständlich der Illustration durch artistische Beigaben nicht entbehren. Die Verlagshandlung hat daher eine Anzahl Holzschnitte schneiden lassen, andere sind unserer ‚Roma Sotterranea' entnommen, für den grössern Theil erwarb die Verlagshandlung die Clichés der 675 Holzschnitte, welche die zweite Ausgabe des Martigny'schen Dictionnaire begleiten. Der Ankauf dieser Clichés bot den nicht zu unterschätzenden Vortheil, dass der Preis unserer Encyklopädie um die Hälfte ermässigt werden konnte. Am Schlusse des Werkes wird bei dem Verzeichniss der Holzschnitte die Provenienz der einzelnen Vorlagen angegeben werden. Desgleichen soll daselbst eine Uebersicht der Litteratur der christlichen Archäologie folgen, welche die in dem Text gebrauchten Abkürzungen erklärt.

Da die Beiträge der einzelnen Herren Mitarbeiter unterzeichnet sind, übernimmt der Herausgeber nur die Verantwortung für die mit seinem Namen, sowie für die kleineren, regelmässig nicht unterzeichneten Artikel. Zusätze zu den Aufsätzen der Mitarbeiter sind regelmässig in Klammern [—] geschlossen und mit einem K als von der Redaction herrührend vermerkt.

Der vielfach ausgesprochene Wunsch, die seit Jahren angekündigte Publication endlich verwirklicht zu sehen, hat die Verlagshandlung bewogen, die Encyklopädie in Lieferungen erscheinen zu lassen, deren erste wir hiermit der Oeffentlichkeit übergeben. Möge dieselbe bei Theologen wie Archäologen, bei Freunden der Kunst- wie der Culturgeschichte wolwollende Aufnahme finden und jener Nachsicht begegnen, welche ein mit so grossen Schwierigkeiten kämpfendes, dem Verleger wie dem Herausgeber namhafte Opfer auferlegendes Unternehmen billig beanspruchen darf.

Freiburg i. B., October 1879.

F. X. KRAUS.

[illegible]



A.

ABDANKUNG, freiwillige (abdicatio), stand dem Bischofe in zwei Fällen zu; zunächst, wenn derselbe bei den Gläubigen seines Sprengels auf unüberwindliche Abneigung, auf einen Widerstand stiess, der ihm die Ausübung seines Amtes sozusagen unmöglich machte. So entsagte Gregor v. Nazianz mit Zustimmung der allgemeinen Synode von Cst. seinem Patriarchalstuhle, wie *Theodoret* (lib. V, c. 8), *Socrates* (lib. V, c. 7) und er selbst (Orat. XXXII, bes. p. 527 und Carm. de vit. sua p. 26: ἡμῖν δὲ συγχωρήσατ' ἄθρονον βίον u. s. f.) berichten; ähnlich der B. Meletius von Antiochien, der sein Bisthum in Armenien aufgab (*Theodoret.* lib. II, c. 31) und der B. Martyrius von Antiochien, welcher dem Eindringling Petrus Fullo und dem Abfall seines Klerus und Volks gegenüber mit der Erklärung schied: κλήρῳ ἀνυποτάκτῳ καὶ λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἐκκλησίᾳ ἐρρυπωμένῃ ἀποτάττομαι, φυλάττων ἐμαυτῷ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα (*Theod. Lect.* I 555 ed. Vales.). Ein anderer Fall, in welchem freiwilliger Verzicht statthaft schien, war, wenn durch denselben ein Schisma beigelegt werden konnte. So erboten sich Chrysostomus (Hom. XI in Ephes. p. 1110) und der B. Flavianus v. Antiochien (*Theodoret.* lib. V, c. 23), zu entsagen; ebenso schlugen B. Aurelius von Karthago und Augustin bei Eröffnung der berühmten Collatio c. Donatistis letztern vor, wo in einer Stadt ein katholischer und ein donatistischer Bischof nebeneinander ständen, sollten zur Beseitigung des Schismas beide ihre Entlassung nehmen: ‚quid enim‘, sagten sie, ‚dubitemus redemptori nostro sacrificium istius humilitatis offerre? an vero ille de coelis in membra humana descendit, ut membra eius essemus, et nos, ne ipsa eius membra crudeli divisione lanientur, de cathedris descendere formidamus? propter nos nihil sufficientius, quam christiani fideles et obedientes simus. Hoc ergo semper simus. episcopi autem propter christianos populos ordinamur. Quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Si servi utiles sumus, cur domini aeterni lucris pro nostris temporalibus sublimitatibus invidemus? Episcopalis dignitas fructuosior nobis erit, si gregem Christi magis deposita collegerit, quam retenta disperserit. Nam qua fronte in futuro saeculo promissum a Christo sperabimus honorem, si christianam in hoc saeculo noster honos impedit unitatem? *Collat. Carth.* die I, c. 16. Concil. II 1352). Bei einer solchen freiwilligen A. scheint der betr. Bischof jedoch seinen Rang (τὴν τίμην καὶ τὴν κοινωνίαν) bewahrt zu haben, wie dies die allg. Synode von Ephesus (Act. VII in epist. ad synod. Pamphyl. Conc. III 807 D) betr. des pamphylischen Metropoliten Eustathius von Perga, der aus Rücksicht auf sein Alter abdankte, festsetzte. Doch sollte er, vom Nothfall abgesehen, nur mit Erlaubniss eines Bischofs weihen und das heilige Opfer darbringen dürfen (. . . ὥστε μὴ χειροτονεῖν αὐτὸν μήτε μὴν ἐκκλησίαν καταλαβόντα ἱερουργεῖν ἐξ ἰδίας αὐθεντείας). Der freiwillig abgedankte Bischof dürfte wol auch in der Regel einen Theil des Einkommens als Pension behalten haben; wenigstens ward diese Vergünstigung dem zu Gunsten des Maximus dem Stuhl von Antiochien entsagenden Domnus von dem Concil zu Chalkedon (Act. VII al. art. VIII, Conc. IV 681 Labbé) zugesprochen. Vgl. *Bingham* VII 382 ff.

KRAUS.

ABDON und SENNEN, die Beisetzung zweier Martyrer dieses Namens in dem Coemeterium des hl. Pontianus erwähnt bereits die *Depositio martyrum* des Chronographen von 354 (ed. Mommsen 632): *III Kal. aug. Abdos et Semnes in Pontiani, quod est ad ursum pileatum;* später findet sich die Notiz wieder in dem von *Fronto* herausgegebenen Capitulare Evangg. (die XXX natalis Abdon et Sennes), den Martyrologien des hl. Willibrord und dem von Corbie (III Kal. augusti, Romae, Abdo et Sennis) u. s. f. Die sehr verdächtigen *Acta s. Laurentii* und andere ihrem Werthe nach schwer zu beurtheilenden Acten bei *Bosio* 120 lassen die Beisetzung der beiden Leichen in den Tagen Constantins geschehen: das Martyrium sollen sie unter Valerian erlitten haben. — Die beigegebene Fig. 1 gibt einen Theil des in dem dritten Cubiculum der Katakombe von S. Ponziano erhaltenen Wand-



Fig. 1. Wandgemälde aus S. Ponziano.

gemäldes (nach *Bosio* 133. *Bottari* Tav. 45). Dasselbe zeigt die beiden Martyrer in orientalischer Tracht, zwischen ihnen das Brustbild des von dem griechischen Nimbus umgebenen Christus, der den Heiligen die Krone aufs Haupt setzt; ferner zwei andere Heilige, welche uns die beigegebenen Inschriften kennen lehren:

+ M .	+ SCS	+ SCS	+ BI
I	A	S	S CE
S LI	B	EN	C TI
C X	D	N	S VS
S	O	E	

Also *Scs Milix* und *Scs Vi(n)ce(n)tius?* Ueber die eigenthümliche Bekleidung der hhl. A. und S. sprechen sich *Bosio, Bottari* a. a. O. und *Lami* de eruditione apostol. p. 121—166 weiter aus. Im Gegensatz zu den zwei andern Martyrern tragen sie eine aus Thierfellen bestehende Tunica, welche die unteren Gliedmassen von der Hälfte der Oberschenkel herab nackt lässt; darüber haben sie einen mantelartigen Ueberwurf mit Kapuze (ependyton, wie *Hieronym.* im Leben des hl. Hilarion es nennt, superindumentum bei *Augustin.* Quaest. in Judic. VII 51; vielleicht identisch mit der von *Polidori* Imag. di san Pietro e Paolo 59 erwähnten *lacerna?*), der auf der Brust mit einer Spange (fibula) zusammengehalten wird. Die sonst bei Orientalen gewöhnlichen Hosen (saraballa) fehlen hier. — *Martigny* setzt dies Gemälde nicht vor das 7. Jahrh.; vielleicht ist es noch später. Da das Papstbuch ausdrücklich eine Restauration des Coemeteriums und der darüber erbauten Kirche der hhl. Candidus, A. und S. durch Hadrian I und dann wieder durch Nikolaus I berichtet, so kann dasselbe bei einer dieser Veranlassungen entstanden sein. KRAUS.

ABECEDARII psalmi hiessen Psalmen, welche nach dem Vorgang des 119. Ps. so eingerichtet waren, dass die Verse der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets begannen. Der Art war der Gesang, welchen der hl. Augustin gegen die Donatisten dichtete (Ps. contra partem Donati. Opp. VII 5 ff. Retractat. lib. I. c. 20) und dessen Hypopsalma (wir würden sagen Responsorium, am Schlusse jedes Ps.) in den Worten: omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate abgefasst war. KRAUS.

ABEL und KAIN. A. und K., Gott ihre Opfer darbringend, sind bis jetzt in Gemälden der Katakomben und in Goldgläsern nicht nachgewiesen, sondern nur in den Reliefs dreier Sarkophage. Zwei davon sind zu Rom, der eine im Coemeterium der hl. Lucina (*Aringhi* R. S. I 254, ed. Paris. 427), der andere in dem der hl. Agnes (*Aringhi* R. S. II 167, ed. Par. 73; vgl. beistehende



Fig. 2. Sarkophag-Relief aus S. Agnese.

Figur) gefunden worden. A. opfert ein Lamm, K. auf dem erstern eine Traube, die er in der Hand hält, und Aehren, die zu seinen Füssen liegen, auf dem zweiten eine Garbe. A. trägt als Hirt die Tunica und Penula, K. ist als Ackerbauer nach antiker Sitte (*Vergil.* Georgic. I 299: nudus ara, sere nudus) fast unbekleidet. Gott, mit der Tunica und dem nach Art der griechischen Philosophen angelegten Pallium bekleidet, sitzt in der Gestalt eines Mannes reifern Alters in der erstern Darstellung auf einem Felsstück, in der zweiten auf einem geflochtenen Sitze, welcher theilweise mit einer Decke verhüllt ist; seine Füsse ruhen auf einem Schemel, ein Zeichen der Würde bei den Alten. In der erstern Darstellung erblickt man im Hintergrunde zwei andere Personen — Adam und Eva —, in der zweiten eine, Adam. Gott streckt in jener beide Hände gegen die Gabe K.s aus, in dieser die rechte gegen dessen Traube, ohne Zweifel ein Ausdruck des Zurückweisens seines Opfers. Die

dritte ähnliche Darstellung findet sich auf einem Sarkophage zu Arles (*Millin* Midi de la France, Atl. pl. LXVIII).

Die Bedeutungen dieser Darstellung ergeben sich aus den Worten der heiligen Väter. Nach diesen ist A. erstens das Vorbild der christlichen Kirche, K. das der Synagoge. So schreibt *Ambrosius* de Abel et Cain lib. I. c. 2: haec figura Synagogae et Ecclesiae in his duobus fratribus ante praecessit Cain et Abel. Per Cain parricidialis populus intelligitur Judaeorum, qui Domini et auctoris sui et secundum M. V. partum fratris . . . sanguinem persecutus est. Per Abel autem intelligitur populus christianus adhaerens Deo. Derselbe hl. *Ambrosius* giebt uns eine zweite Deutung: in isto [Abel] mundi redemptio annuntiatur, ab illo mundi ruina. In hoc Christi sacrificium, in illo diaboli parricidium (*Ambros.* exhort. Virg. cap. 6). A. ist durch das Lamm, welches er opfert, und durch seinen Tod von der Hand seines Bruders ein Vorbild des Lammes Gottes, welches für seine Brüder und durch seine Brüder am Kreuze sich opfern wollte, dessen Blut aber nicht, wie das A.s, um Rache, sondern um Barmherzigkeit zum Himmel rief (Hebr. 14, 24). Abel, . . . qui in typo Salvatoris a fratre occisus est. Cain, . . . qui in figura Judaeorum parricidium in fratre perpetravit, sicut et illi in Christo (S. *Melitonius* Clavis Spicileg. Solesm. III 301). Wie mit dem Kreuzesopfer, so finden wir auch bereits beim hl. *Irenaeus* (lib. IV. c. 18. n. 3) das Opfer A.s mit dem eucharistischen Opfer in Beziehung gebracht, eine Beziehung, welche auch in den Worten des Canons der heiligen Messe: supra quae respicere digneris, sicuti respicere dignatus es et accepta habere munera pueri tui iusti Abel . . . et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, hervorgehoben wird. Hieraus ergibt sich auch die Erklärung eines musivischen Bildes aus dem 6. Jahrh. in San Vitale zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II tav. XXI), wo an der einen Seite eines Altars, auf welchem Brod und Kelch steht, Melchisedech, an der anderen Seite A., beide die Hände zum Himmel erhebend, mit Angabe ihrer Namen dargestellt sind, um das eucharistische Opfer und das Kreuzesopfer, sowie das Verhältniss beider durch zwei Vorbilder zu bezeichnen, welche in der Geschichte Jahrtausende von einander entfernt sind. Auf den Sarkophagen hatte aber diese Darstellung des Opfers A.s und K.s nicht nur die Aufgabe, in Verbindung mit den anderen darauf befindlichen Scenen auf die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung hinzuweisen, sondern man fand in ihr auch eine besondere Erinnerung an die Auferstehung der Todten. Wir sehen dies aus den Worten des hl. *Epiphanius* (contra haer. lib. I. sec. 10: ἐλέγχονται δὲ αὐτοὶ πανταχόθεν περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως, πρῶτον ἀπὸ τοῦ Ἄβελ, ὅτι μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸ αἷμα προσδιαλέγεται τῷ δεσπότῃ . . . καὶ οὐκ εἶπεν, ἡ ψυχὴ βοᾷ πρός με, δείκνυς, ὅτι ἐστὶν ἐλπὶς ἀναστάσεως τῶν σωμάτων. HEUSER.

ABENDGEBET, s. Gebet.

ABENDMAHL, s. Eucharistie.

ABENDMAHLSELEMENTE, s. Eucharistie.

ABERGLAUBE, s. Amulete, Phylakterien, Todtenbestattung.

ABLASS, s. Indulgentia.

ABLUTIONEN, s. Waschungen.

ABRAHAM. Das Opfer Abrahams. Aus dem Leben dieses Patriarchen war das Opfer Isaaks, wie man aus den zahlreichen Darstellungen desselben ersieht, eine Handlung, welche den Christen der ersten Jahrhunderte besonders bedeutungsvoll erschien, wie sie denn auch besonders geeignet war, den Gläubigen in jenen Zeiten der Verfolgung Muth und Ergebung im Martérthum einzuflössen. Kaum eine andere biblische Scene finden wir so oft wiederholt. Sie begegnet uns auf den Sarkophagen, in den Fresken der Katakomben, auf Ringen, Goldgläsern, geschnittenen Steinen u. s. w. Die Darstellungen sind bei aller Einheit des einfachen Gegenstandes äusserst mannigfaltig: man sieht, dass es den Künstlern darum zu thun war, nicht sich sklavisch an die Worte der heiligen Schrift zu halten, sondern die verschiedenen vorbildlichen Bedeutungen und den reichen mystischen Sinn dieses Ereignisses zum Ausdruck zu bringen.

Die Darstellungen zerfallen nach den verschiedenen Momenten des Ereignisses in drei Klassen. Die erste Klasse stellt die Vorbereitung zum Opfer dar; sie findet sich in drei Gemälden der Katakomben. Isaak trägt das Holz auf seinen Schultern herbei (*Aringhi* R. S. II 67 und 311; *de Rossi* Bull. 1865, 3), während A. in dem ersten Bilde, neben dem noch feuerlosen Altar stehend, das Opfermesser bereits in der Hand hält, in dem zweiten auf das angezündete Feuer hinweist.

Die zweite, häufigere Klasse zeigt das Opfer selbst: A. hat das Opfermesser in der erhobenen Rechten, die Linke ist meist auf das Haupt Isaaks gelegt; in der Höhe erscheint die Hand Gottes, welche ihm Einhalt gebietet, wie denn die aus den Wolken herausragende Hand auf den christlichen Monumenten überhaupt Sinnbild der Einwirkung Gottes des Vaters, hier Hindeutung auf den Engel ist, welcher von Gott gesendet

wurde, um A. von der Vollbringung des Opfers zurückzuhalten. Meist erblickt man auch den Widder, welcher an Isaaks Stelle geopfert wurde, und einen Baum oder Gesträuch. Diesen Theil des Ereignisses finden wir siebenmal in den Fresken der römischen Coemeterien (*Aringhi* R. S. I 539, II 67, 87, 123, 255, 279; *de Rossi* Bull. 1868, 88; vgl. beist. Fig. 3 nach einem Fresco in S. Pietro e



Fig. 3. Wandgemälde aus S. Pietro e Marcellino.

Marcellino bei *Bottari* tav. CXXIX; vgl. tav. CXI); auf einem Löffelchen zu Aquileja (*de Rossi* Bull. 1868, 81); auf zwei Medaillons aus dem 3. oder 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1869, 49); zehnmal auf Sarkophagen aus den römischen Coemeterien (*Aringhi* I 277, 305, 309, 317, 325, 331, 423, 613, 623; II 399); auf einem Sarkophag zu Syrakus aus dem 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1872, 82); neunmal auf Glasgefässen, auf sechs römischen (*Garrucci* Vetri ed. II. tav. I 2; 4, 8; II 8; *de Rossi* Bull. 1868, 32); einem zu Podgoritza in Albanien gefundenen (*de Rossi* Bull. 1873, 153); zwei rheinischen, einem Kölner in der Sammlung Disch (*de Rossi* Bull. 1864, 91), und einem Trierer (*de Rossi* Bull. 1873, 141); auf einem Ringe aus dem 3. oder 4. Jahrh. in der Sammlung Fortnum zu London (*de Rossi* Bull. 1871, 35); auf einem jetzt zerstörten Gemälde in einer unterirdischen Grabeskammer zu Rheims (*Le Blant* Inscript. de la Gaule I 448); einem Relief in Frankreich (Les traditions relat. à Ste-Madeleine I 774); auf einem Abraxas (*Montfaucon* Antiq. suppl. II, pl. LV n. 6); auf einem Mosaikbilde in San Vitale zu Ravenna aus dem 6. Jahrh., wo daneben die Scene dargestellt wird, wie A. die drei Engel bewirthet, während man Sarah in dem Hause stehend erblickt, Scenen, an welche die Verheissung Isaaks sich knüpft (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XX); auf einem kleinen Erzrelief aus dem Coemeterium des hl. Pontianus (*Ciampini* de sacris aedif. 226); auf einer in den Katakomben gefundenen Myrrhennuss (*Boldetti* Osserv. I 298, n. 10); auf dem Elfenbeinbecher des Berliner Museums (*Kraus* Chr. K. in ihr. fr. Anf. 122). In den Einzelnheiten zeigen diese vielen Darstellungen der gleichen Handlung charakteristische Verschiedenheiten. A. erscheint bald mit einer gegürteten oder ungegürteten, kurzen oder langen Tunica, bald, und zwar meistens, mit einem Pallium bekleidet, einmal (*Aringhi* R. S. II 255) in der Kleidung des Hohenpriesters des Alten Bundes. Isaak erscheint bald in gewöhnlich unverzierter Tunica, bald, zumeist auf Sarkophagen, unbekleidet; gewöhnlich vor oder auf dem Altare knieend, wie auch auf der Darstellung, die der hl. Ephräm (Opp. II 317, ed. Assemani) erwähnt; die Hände auf dem Rücken gebunden, nur zweimal (*Ciampini* de sacris aedif. II 226; *Buonarruoti* Osserv. tav. I, n. 1; *Garrucci* Vetr. tav. II 8 f.) mit verbundenen Augen. Meist erscheint nur die Hand Gottes in den Wolken, zuweilen auch der ganze Arm (*de Rossi* Bull. 1873, 141).

Eine dritte Klasse bilden die Darstellungen, in welchen A. und Isaak betend erscheinen. In einer derselben erblicken wir A. auf dem Altar, Isaak am Fusse des Altars; beide aufrecht stehend und mit einer durch Purpurstreifen verzierten Penula bekleidet, haben die Arme betend ausgebreitet (*Aringhi* R. S. II 257). Die gleiche Scene, jedoch ohne den Altar, findet sich im Coemeterium des hl. Callistus; A. und Isaak, in der gleichen Haltung, aber mit der umgürteten Tunica bekleidet, sind an dem Reiserbündel und dem Widder kenntlich (*de Rossi* R. S. II, tav. XVI).

Was die Bedeutung betrifft, welche diese verschiedenen Darstellungen in den Augen der Christen jener Jahrhunderte hatten, so war diese eine mehrfache. Die gewöhnliche war die des Kreuzesopfers Christi. Isaak, das Holz zur Opferstätte tragend, galt als ein Vorbild des kreuztragenden Heilandes. *Tertullian*, der zu Rom gewiss selbst die Gemälde der Katakomben oft betrachtet hatte, schreibt (adv. Jud. cap. 10): Isaac cum a patre hostia duceretur et lignum ipse sibi portaret, Christi exitum iam tunc denotabat, in victimam concessi a Patre, lignum passionis sibi baiulantis. In dem Opfer selbst erblickte man ein Vorbild des Opfertodes Christi am Kreuze. Tertullian gibt uns auch hiefür den Nachweis (adv. Judaeos c. 13): quoniam haec fuerunt sacramenta, quae temporibus Christi perficienda servabantur, et Isaac cum ligno reservatus est, ariete oblato in vepre cornibus haerente, et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhaerens cornibus crucis, corona spinea in capite eius circumdata. Auch darin fand man die Vorbildlichkeit des Opfers A.s ausgedrückt, dass derselbe sein eigenes Fleisch in Isaak

opferte (nam quid aliud Abraham, quam corpus suum immolabat in filio? *Petr. Chrysol.* Serm. 108), und der unschuldige Leib des Erlösers in Isaak, das Fleisch der Sünde, das Fleisch Adams in dem Widder symbolisirt war (*S. Zeno* II Tract.). Mit Uebergehung anderer Stellen, welche zeigen, wie geläufig den Christen jener Zeiten diese Bedeutung war, führen wir noch die Worte eines Kirchenlehrers an, welcher die Darstellungen der römischen Coemeterien ebenfalls aus eigener Anschauung kannte. Der hl. *Hieronymus* sagt (Hom. 29 de resurrect.): hic idem Dominus . . . per figuram b. Abrahae longaevi patris offertur in victimam: quo tempore dum novo sacrificio in unici filii sui iugulum pius parricida consurgit, ex improviso aries oculis eius apparuit, sicut eloquitur sermo divinus: ‚et videns Abraham arietem inter vepres haerentem cornibus.‘ Inter vepres, inquit, requiramus, quae sit ista novitas, id est, in multitudine circumstantium peccatorum haerentem cornibus, id est ad crucis cornua clavorum confixione pendentem, sicut in alio loco legimus: ‚cornua in manibus eius.‘

Die Symbolik dieser Handlung war in den Augen der damaligen Christenheit eine noch reichere. Hatte schon nach den Worten des Apostels (Hebr. 11, 19) in der Opferwilligkeit A.s der Glaube an die Auferstehung der Todten sich ausgesprochen, — wol einer der Gründe, wesshalb diese Darstellung auf den Sarkophagen so oft wiederholt wurde, — so fand man gerade in der Erhaltung Isaaks und dem Opfer des Widders auch eine Erinnerung wie an den Tod, so auch an die Auferstehung des göttlichen Mittlers, welche die Bürgschaft unserer Auferstehung ist (cf. *Aringhi* R. S. II 479).



Fig. 4. Goldglas.

Auf zwei Goldgläsern (*Garrucci* Vetri tav. II 8; *Buonarruoti* Osserv. tav. II 1; *de Rossi* Bull. 1868, 32) findet sich in der Höhe, wo man sonst die Hand Gottes erblickt, ein Altar und auf diesem die Schnur eines Feldmessers mit zwei Stäben. Diese Gegenstände geben uns eine weitere Bedeutung, welche man in dieser Darstellung erkannte: dieselbe enthielt so eine Hinweisung auf die Verheissung, welche A. durch den Engel verkündet wurde. Dicit Dominus, quia . . . non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi et multiplicabo semen tuum sicut stellas et velut arenam quae est in littore maris, — et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae (Gen. 22, 16—18). In dieser Verheissung lag aber nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Apostel (Gal. 3, 16; Apg. 3, 25) eine Hinweisung auf Christus, in welchem A. wahrhaft der Vater aller zum Glauben gelangenden Nationen wurde. So ist A. auch als Vater der Gläubigen Vorbild Jesu Christi, und wie diese Anschauung den Vätern geläufig war (*Hilarius* in Ps. II 31), so erscheint sie auch auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. I 2), wo in der Darstellung des Opfers Isaaks Christus an Stelle A.s sich findet. Was in dem vorhin erwähnten Goldglase die Messschnur andeutet, das wird auf dem oben erwähnten Ringe aus dem 3. oder 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1871, 35) durch die Schriftrolle bezeichnet, welche als Symbol der prophetischen Bücher, in welchen die Verheissung A.s niedergelegt war, in der Höhe sichtbar ist.

Das Opfer A.s erscheint aber in den Darstellungen jener Jahrhunderte nicht nur als Symbol des blutigen Kreuzesopfers, sondern auch als Bild des unblutigen eucharistischen Opfers, in welchem sich das Kreuzesopfer erneuert. Hierhin gehören die oben der dritten Klasse zugetheilten Gemälde (*Aringhi* R. S. II 257; *de Rossi* R. S. II, tav. XVI), in welchen A. und Isaak betend erscheinen. Auch auf den Sarkophagen findet sich das Opfer A.s mit biblischen Darstellungen in Zusammenhang gebracht, welche auf das Opfer und das Priesterthum des N. B. hinweisen. Am deutlichsten erscheint diese Beziehung in dem vorhin erwähnten Gemälde aus dem Ende des 2. oder dem Anfange des 3. Jahrh., welches in den Grabkammern des Coemeteriums des hl. Callistus mit den Darstellungen zu den heiligen Sacramenten sich findet, und wo dieses Opfer als Gegenbild des eucharistischen Opfers erscheint. Den weiteren Nachweis s. bei *de Rossi* R. S. II 342 f., wo auch die Einwürfe *Beckers* (Die Darstellung J. C. unter dem Bilde des Fisches 118) widerlegt werden. Vgl. *Garrucci* Vetri 68; *Palmer* An Introduction to Early Christian Symbolism, London 1859, 33. Die gleiche Beziehung ist auch in dem Gebete des Messkanons *Supra quae* hervorgehoben, wo neben dem Opfer Abels und Melchisedechs auch das sacrificium patriarchae nostri A. erwähnt wird, ein Gebet, in welchem die Worte patriarchae *nostri* auf eine sehr frühe Entstehungszeit hinweisen (*Probst* die

Liturgie der drei ersten christlichen Jahrh. 352).

Ein Medaillon aus der Zeit des Friedens, dem 4. oder Anfang des 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1869, 51) zeigt uns, dass die symbolische Idee des Opfers A.s eine noch reichere war. Ein christlicher Dichter aus der Zeit dieser Medaille erzählt, was er selbst zu Rom in der Basilika des hl. Laurentius sah:

> Ipsa et senatus lumina,
> quondam Luperci aut flamines,
> apostolorum et martyrum
> exosculantur limina.
> Videmus inlustres domos
> sexu ex utroque nobiles
> offerre votis pignera
> clarissimorum liberum.
> Vittatus olim pontifex
> adscitur in signum crucis
> aedemque, Laurenti, tuam
> vestalis intrat Claudia.
> (*Prud.* Peristeph. II 517 f.)

Auf der obigen Medaille ist nun auf der einen Seite ein Mann, einen Kelch in der Rechten tragend, dargestellt, welcher einen Knaben, dessen Namen Gaudentianus beigefügt ist, mit der Linken am Grabe eines Martyrers darbringt. Auf der Rückseite sieht man das Opfer A.s, über dessen Haupt der Name Urbicus sich findet. · Nach den Beweisen *de Rossi's* (a. a. O.) ist das dargestellte Martyrergrab unzweifelhaft das des hl. Laurentius mit den von Constantin angebrachten cancelli ex argento purissimo (lib. pontific. in Sylvestro), welche von Sixtus III 432 durch andern Schmuck ersetzt wurden. Wie in der bekannten Inschrift im Museum des Laterans (Cl. VIII) der neunjährige Proiectus als *nutricatus Deo Christo martyribus* bezeichnet wird, und wie der hl. *Paulin von Nola* (Natal. XIII 261—264) von dem vornehmen Knaben Turcius Asterius schreibt:

> quem simul unanimes vera pietate parentes
> infantem Christo constituere sacrum,
> ut tanquam Samuel primis signatus ab annis
> crescat in sanctis votus alente Deo,

so war auch Gaudentianus von seinem Vater Urbicus Gott und dem hl. Laurentius dargebracht, und der Vater drückte die Natur dieser Hingabe durch die Darstellung des Opfers A.s auf der Rückseite der Medaille aus. Denn die christlichen Eltern, welche so ihre Kinder Gott aufopferten, verzichteten gleich A. hinsichtlich derselben auf alle irdischen Hoffnungen, und weihten sie, soviel an ihnen lag, ganz dem Dienste Gottes und den christlichen Tugenden. Die Medaille war, wie das daran befindliche Oehr zeigt, zum Tragen bestimmt; ohne Zweifel hatte Urbicus sie seinem Sohne als Sinnbild, Erinnerungszeichen und Unterpfand seines Opfers umgehängt.

Von anderen Ereignissen aus dem Leben A.s finden sich in den Mosaikbildern aus der Geschichte des auserwählten Volkes von A. bis zum Einzuge in das gelobte Land, mit welchen Papst Sixtus III 434 nach Verwerfung des Nestorianismus durch das Concil von Ephesus die Wände der Basilika S. Maria maggiore schmücken liess und welche grösstentheils noch erhalten sind, sein Zusammentreffen mit Melchisedech (Gen. 14), die Begrüssung und Bewirthung der drei Engel (Gen. 18) und die Trennung von Loth (Gen. 13) dargestellt. [Von der Beliebtheit der Darstellung zeugt auch ein Siegel im Besitze des Hrn. Drury-Fortnum, das wir hier nach *Martigny* wiedergeben. Nicht minder die Schilderung der Geschichte A.s auf den Mosaiken von S. Maria Maggiore in Rom; vgl. *Ciampini* Vett. Mon. I tab. 50 f. K.] HEUSER.

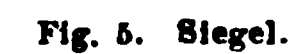


Fig. 5. Siegel.

ABRAXAS und **ABRAKADABRA.** Nach *Iren.* adv. haer. I 23, *Clem. Al.* Strom. I, *Tertullian.* de praescript. haer. c. 46, *Epiphan.* Haeres. XXIV 5 (ed. Col. 1682, I 68, 73), *Hieronym.* Comm. in Amos. Opp. III 1392; Comm. in Obad., in Nahum., Epist. 29 ad Theodor., Vit. Hilarion., adv. Lucif. 2 u. s. f., *Augustin.* de haeres. Quod vult Deus, c. 4, 24, Opp. VIII 6, *Hippolyt.* Philosophumen. VII 1 (ed. Cruice 361) bedienten sich die basilidianischen Gnostiker des Wortes Abraxas oder Abrasax, um das höchste Wesen in seiner Entfaltung, den geoffenbarten Gott im Gegensatz zu dem θεὸς ἄρρητος zu bezeichnen. Die Etymologie und Bedeutung des Namens ist sehr strittig: von den angeführten Kirchenschriftstellern geben die meisten selbst an, Abraxas enthalte die Zahl 365, nämlich die Summe der οὐρανοί oder Geisterreiche, wie sie Basilides lehrt; so namentlich *Irenaeus* und die *Philosophumena* (διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τξε), und auch *Hieronymus* (Basilides qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Abraxan et eundem secundum graecas litteras et anni cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Mithram) und *Augustinus* (A. cuius nominis litterae secundum graecam supputationem eundem numerum [365] complent) wissen es nicht anders. In neuerer Zeit haben sich die Einen bei dieser Erklärung, wo also $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$ steht, beruhigt (so *Neander* Gen. Entw. d. gnost.

Systeme 1818, 35. 76 ff.; *Gieseler* Stud. u. Kritik. 1830, 406; KG. I 154), während Andere, von dieser arithmetischen Deutung unbefriedigt, eine etymologische suchten. Schon *Beausobre* leitete Abraxas von ἁβρός und σάω (der schöne Erlöser!) ab; *Bellermann* (Vers. über die Gemmen d. Alten mit dem Abraxasbilde 1817, I 49) hält es für zusammengesetzt aus den ägyptischen Wörtern Abrak und Sax, d. h. ‚das gebenedeite, heilig verehrte Wort', wobei er an das I Mos. 41, 43 vorkommende, von dem Wagen Josephs auf Pharao's Befehl gerufene Wort אַבְרֵךְ zurückweist. Verwandt ist die philologisch unhaltbare Erklärung, welche *Geiger* Abraxas und Elxai, Ztschr. f. Morgenl. Gesellsch. XVIII 824 f. 1864 aufstellte: derselbe macht das ξ zu einem umschriebenen cheth und aspirirten kaf und erhält dann für Abraxas בְּרָכָה oder mit dem Artikel הַברכה Segen, was für ein Amulet allerdings passend wäre. *Münter* dagegen (Vers. über die kirchl. Alterth. d. Gnostiker, Anspach 1790, 215 f.) geht auf das koptische berischadje (memphit.) oder beree-sad-ji (sahit.) zurück, was den Sinn λόγος καινός ergäbe. Einen dritten Weg versuchten diejenigen, welche in dem Worte ein Akrostichon sehen: so *Gottfr. Wendalin* in einem Briefe von 1655 in Miscellanea Chiffletiana, Antw. 1657, VI 39. 112; vgl. *Walch* Hist. d. Ketz. I 293, welcher die vier ersten Buchstaben als die Initia hebräischer (A = אָב Vater, B = בֵּן Sohn, P = רוּחַ Geist, A = הַקָּדוֹשׁ der Heilige), die drei letzten als solche von griechischen (Σ = σωτηρία Heil, A = ἀπό vom, Ξ = ξύλου, also vom Kreuze) Wörtern ansieht. Schon *Bellermann* hat die Unbrauchbarkeit dieses Vorschlags eingesehen. Mehr empfiehlt sich, wenn man überhaupt diesen Weg für den richtigen hält, die Ansicht, welche kürzlich *G. Barsilei* Gli Abraxas, Studj archeol. Trieste 1873, 9 ff., vorlegt; derselbe geht auf das in der Mischna dem Rabbi Nehunia Ben-Akana zugeschriebene berühmte kabbalistische Gebet Anà-Behóah zurück, welches die Gottheit um Befreiung und Erhöhung des Volkes Israel anruft und dessen erster Vers die Buchstaben lieferte, aus dem das Wort ABRAKD אברהכת (Abracad) zusammengesetzt wäre: *A*nà — *B*ehóah — ghedula*D*, — jemine*K* — tati*R* — scrur*A*. *Passeri's* Erklärung, der (Nilus Abraxas im Thesaur. gemmar. antiq. astriferarum, Florent. 1750, III 164) auf das arithmetische System zurückgreift, erscheint noch künstlicher als die angeführten: ihm zufolge soll A = Nil, Νεῖλος, sein, weil in diesem dieselbe Zahl 365 (ν = 50, ε = 5, ι = 10, λ = 30, ο = 70, σ = 200) stecke; also ein Argument καθ' ὁμοιότητα τῆς ἰσοψηφίας, zu dessen Bekräftigung sich *Passeri* auf eine Gemme mit dem Flussgott Nil und einem Füllhorn nebst der Beischrift ΑΒΡΑΖΑΣ beruft.

II. So wenig nach dem Gesagten das Wort Abraxas erklärt ist, so wenig kann man Abrakadabra (eig. wol ΑΒΡΑΣΑΔΑΒΡΑ) mit Sicherheit deuten. Der Zusammenhang beider Worte ist zweifellos; das letztere ist jedenfalls eine Beschwörungsformel, durch welche die guten Geister gegen die bösen und gegen alle Uebel, Krankheiten u. s. f. angerufen werden; die magische Wirkung barbarischer Worte war bei den Griechen bekannt und spielt sowol in dem Aberglauben der späteren Kaiserzeit wie dem des MA.s eine grosse Rolle. Ὀνόματα βάρβαρα, heisst es bei *Psellus* Expos. in Oracul. Chaldaic. 96, μή ποτ' ἀλλάξῃς. Besonderer Beliebtheit erfreute sich das dem basilidianischen Arzte *Quintus Servius Samonicus* zugeschriebene Recept gegen das Fieber, nach welchem das Wort Abrakadabra so oft mit Weglassung eines Buchstabens auf einen Zettel geschrieben wurde, bis nur die Initiale A übrig blieb und das Ganze nun ein Dreieck bildete, das nach allen Seiten gelesen dasselbe Wort ergab:

ABPACAΔABPA
ABPACAΔABP
ABPACAΔAB
ABPACAΔA
ABPACAΔ
ABPACA
ABPAC
ABPA
ABP
AB
A

III. Unter ‚Abraxen' versteht man weiter eine Kategorie geschnittener Steine, welche das Bild des ‚Abraxas' bieten. Man hat deren in den Sammlungen an tausend gezählt, dabei aber als ‚Abraxen' auch eine grosse Zahl von Denkmälern mitgerechnet, welche das Bild des Abraxas nicht aufweisen, so dass der Name missbräuchlicher Weise für beinahe alle mit mystischen Zeichen und Inschriften geschmückte Gemmen und Intaglien des Alterthums herhalten musste. Solche Steine besprechen gelegentlich *Cl. Salmasius* (de ann. climacteriis), *Jos. Scaliger* (Libr. II Epist. ad Casaubon. 119. III Ep. ad Marq. Freher. 226), *Joh. Selden* (Synt. de Diis Syr. I, c. 2), *Athan. Kircher* (de Gnosticis et cor. magia Amuletaria II, 2, cl. II, c. 6); es sammelten sie zuerst *Jean l'Heureux* und sein Herausgeber *Jean Chifflet* (*Joannis Macarii* Canonici Ariensis Abraxas seu Apistopistus, quae est antiquaria de gemmis Basilidianis Disquisitio. Acc. Abraxas Proteus seu multiformis gemmae Basilidianae portentosa varietas, ex-

hibita et comm. ill. a *Joa. Chiffletio* Canonico Tornacensi etc. Antw. 1657, 4⁰). Die hier publicirten Steine übernahm *A. Gorlaeus* in s. Dactyliotheca universalis, auf welchen Publicationen einzelner Abraxen durch *Pignori*, *Molinet*, *Augustini*, *Lachausse*, *Spon*, *Begar*, *Fabretti*, *Ebermayer* folgten. Sammlungen (die von *Nic. Fabr. Peiresc* angelegte ist nie erschienen; vgl. *P. Gassendi* Vit. Peiresc.) gaben dann weiter *Ant. Capello* in seinem confusen Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani, amuletici et talismanici generis (Ven. 1702, fol.), *Montfaucon* (l'Antiquité expliquée et représentée, éd. Paris 1722, fol. II 353 ff. part. 3, Suppl. II 1724, p. 209 ff.), welcher ausser den genannten auch Maffei, Spon und die Cabinette von Rom, St. Geneviève, St. Germain u. a. ausbeutete; leider ist diese Ausgabe keine, welche der Kritik Montfaucons Ehre macht. Nach ihm kommen die Sammlungen von *Passeri* (Thesaur. gemmar. astriferarum, cura Q. F. *Gori*, 3 Bde., 4⁰, Florent. 1750), der den Basilidianern diese Gemmen ganz absprach, *Bartoli* (Mus. Odescalch.), *Lippert* (Dactyliotheca univ. 1767), *Ficorini-Galeotti* (Gemm. antiq. Rom. 1757). Auch *Ducange*, *Hardouin*, *Feuardent* und *Massuet* (in ihren Noten zu *Irenaeus*) besprechen den Gegenstand. Zum erstenmale wurden Anläufe zu einer kritischen Behandlung dieser Denkmäler gemacht durch *Bellermann* a. a. O., *Walsh* (Ancient Coins, Medals and Gems, 2 ed. Lond. 1828, 8⁰), *Kopp* (Palaeographia critica, III u. IV, Mannh. 1827), *Matter* (in s. Histoire du Gnosticisme, 3 voll. Paris 1828, 2ᵉ éd. 1844), der in seiner ersten Auflage auf 14 Tafeln eine ziemlich vollständige Sammlung der erhaltenen Typen gab — eine Zugabe, welche der 2. Aufl. der Hist. du Gnosticisme fehlt. Zu diesen grösseren Veröffentlichungen treten einzelne Abhandlungen, wie die von *Joh. Gust. Stickel* de Gemma Abraxa nondum edita (Jen. 1848, 4⁰); desselben *Matter* Excursion gnostique en Italie, avec 12 pl. lith. Strasb. et Paris 1852, 8⁰, und besonders *C. W. King* Early Christian Numismatics and other antiquarian Tracts, Lond. 1873; *dess.* The Gnostics and their remains, ancient and mediaeval, Lond. 1864; *ders.* Antic Gems, 2 ed. Lond. 1866, wo vieles Material beigebracht, während die linguistischen Kenntnisse des Verf. zu seinen etymologischen Studien nicht ausreichen. Endlich gaben Graf *Wolf Baudissin* in s. Studien z. semitischen Religionsgesch., Lpz. 1876, I 181 ff. eine Zusammenstellung der sog. Abraxen mit dem Gottesnamen ΙΑΩ, *Herm. Rollet* in s. Glyptik (in *Buchers* Gesch. d. techn. Künste, Stuttg. 1875, I 321) eine Uebersicht des Gegenstandes vom kunsthistorischen Standpunkt aus.

Man hat die sog. Abraxen in verschiedener Weise zu classificiren gesucht. *Capello* unterschied basilidianische, amuleten- und talismanartige Steine. *Montfaucon* nahm sieben Classen an (Abraxas mit dem Hahnenkopf, mit dem Löwenkopf oder Löwengestalt, Abraxas mit Figur oder Inschrift des Serapis oder der Isis auf der Lotosblume — *Jablonsky* hatte in zwei hierhergehörigen Darstellungen sogar den Kopf des Erlösers zu erkennen geglaubt: *Chifflet* tab. XXVI [111], XXVII [112], — Abraxas mit Anubis und Scarabäum, Abraxas mit Menschenkopf und anderen geflügelten oder ungeflügelten Gottheiten, Abraxas mit Inschriften ohne Bilder, endlich Abraxas mit unerklärlichen Symbolen und Inschriften). Durchdachter als diese völlig unkritische, gleichwol von *Martigny* übernommene Eintheilung ist diejenige von *Bellermann*, welcher zunächst eigentliche Abraxen, basilidianische, dann Abraxoiden und durchaus unchristliche Abraxisten unterscheidet. Eigentliche Abraxen nennt er jene, deren Bild fünf bestimmte Charakteristica an dem menschlichen Rumpfe aufweist: den Hahnenkopf, zwei

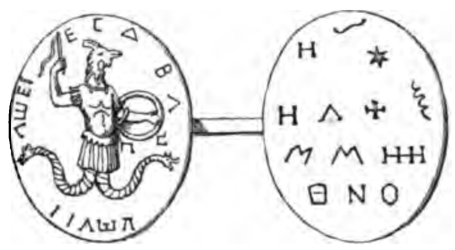


Fig. 6. Abraxas.

Arme mit Symbolen, zwei Schlangenfüsse (vgl. die beistehende Figur 6 aus *Martigny*). Die Symbole und Figuren, welche der Abraxas in den Händen führt oder neben sich hat, sind denn verschieden: Peitsche und Schild, Kranz mit oder ohne Kreuz, mit oder ohne Inschriften auf dem Schild; Kugeln oder kugelähnliche Körper, Scepter, Schwert; zuweilen sieht man menschliche Gestalten daneben, Bewaffnete oder knieende Personen (wol nicht Schüler, wie Bellermann an-



Fig. 7. Abraxas.

nimmt, sondern in den Cult Einzuweihende, Katechumenen; vgl. die beigegebene Fig. 7); oft erscheinen, oft fehlen daneben Inschriften und andere Geheimzeichen. Die **Abraxoiden** begriffen diejenigen Gemmen, auf welchen Abweichungen von dem erwähnten Abraxas-Typus vorkommen: hier fehlen z. B. die Schlangenfüsse oder der Hahnenkopf. Oder das Bild des Abraxas fehlt ganz, und nur andere Zeichen und Inschriften deuten auf christlich-gnostischen Ursprung; oder die Hauptdarstellungen sind der ägyptisch-heidnischen Mythologie entnommen und nur die Nebenfiguren und Inschriften weisen auf christliche Secten hin. Die hier von Bellermann beliebten Unterabtheilungen: 1) **Abraxasähnliche Bilder**; 2) menschliche Gestalten, welche gleich Harpokrates den Finger auf den Mund legen, und welche er **Abraxoid-Anthropomorphen** nennt; 3) himmlische Körper meist mit Thiergestalten, bes. des Löwen = **Abraxoid-Astroiten**; 4) Schlangenbilder, oft mit der Aufschrift Chnubis, Chnumis = **Abraxoid-Chnubiten** und **Ὀφιόμορφοι** (ein Beispiel bietet die

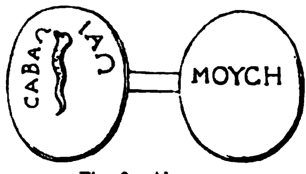


Fig. 8. Abraxas.

Figur 8 mit der Inschrift IAΩ ΣΑΒΑΩ und ΜΟΥΣΗ(σ) auf dem Revers); 5) Inschriften ohne Bilder. Die **Abraxaster**, weitaus die zahlreichste Gattung, spricht Bellermann, da sie rein heidnische Bilder enthalten, den christlichen Gnostikern gänzlich ab. Auch hier macht er wieder 12 Unterabtheilungen: 1) **Abraxastro-Idoliten**, mit rein heidnischen Gottheiten: Isis, Osiris, Serapis, Horus, Remphan, Typhon, Hekate; 2) **Abraxastro-Priapiten** oder **Mendesiten**, mit schamlosen Gestalten; 3) **Anubisbilder**, mit dem Hundskopf; 4) **Thaumatiten**, mit Sphinxen, Greifen, Affen u. s. f.; 5) **Ornithiten**, mit Vogelgestalten; 6) **Amphibiiten**, mit Amphibien, Eidechsen, Krokodilen, Kröten u. s. f.; 7) **Ichthyiten**, mit Fischen, Delphinen; 8) **Scarabäiten**, mit Käfern, Skorpionen, Krebsen u. s. f.; 9) **Scoleciten**, mit Würmern, Korallenthieren; 10) **Abiotiten**: Pflanzen, Geräthe, Waffen und andere leblose Dinge; 11) **Poikiliten**, unter welcher Rubrik alle übrigen bisher nicht aufgeführten Darstellungen zusammengefasst werden; 12) **Typiten**, ohne Bilder, nur mit mathematischen Figuren, Schriftzeichen, geheimnissvollen Charakteren gezierte Steine. Wieder eine andere Classification hat *Matter* in s. Aufsatz Abraxas in *Herzogs* Realencyklopädie (den die 2. Aufl. trotz seiner Unzulänglichkeit wieder abgedruckt hat) versucht. Er unterscheidet hier folgende Darstellungen: 1) das Abraxasbild allein, ohne äussere Ikonik (!), mit einfacher oder keiner Legende; 2) Abraxas mit anderen gnostischen Mächten; 3) Abraxas mit jüdischen Mächten, weitaus die vorwiegendste Classe; nicht in Bildern, sondern in Inschriften begleiten den Abraxas sehr oft die Namen Jao oder Jehovah, Adonai, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, Onoel, Anonoel, Raphael, Japtael u. s. f.; 4) Abraxas mit persischen Mächten, bes. Mithras; 5) Abraxas mit ägyptischen Mächten: als Bild mit dem Sonnengott Phre, der seinen Wagen führt oder auf dem Löwen steht; weiter mit den Namen Isis, Phtha, Neith, Athor, Thot, Anubis, Horus, Harpokrates im Lo-

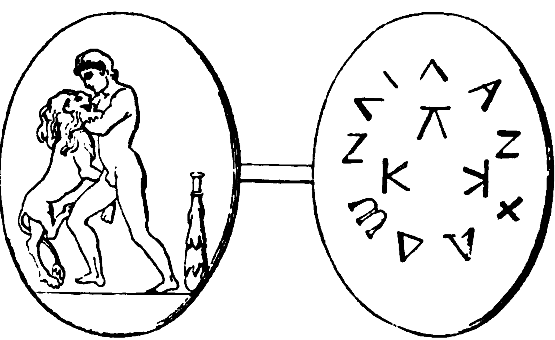


Fig. 9. Abraxas.

toskelch, auch mit dem Nil, mit Scarabäen (den wiederbelebenden kosmischen Kräften), mit dem Agathodämon (Chnuphis); 6) Abraxas mit griechischen Mächten, bald als Bild, bald als Name mit den Planeten: so Venus, bes. Hekate und Zeus (in diese Kategorie dürfte obenstehende, von *Montfaucon* publicirte Gemme (Fig. 9) mit Herakles und dem nemeischen Löwen wol weniger als in die Klasse der Amulete zu zählen sein; vgl. *Ch. Le Normant* Rev. arch. I, III 510); 7) die Wanderung durch die Sternenwelt zum Amenti, nach der ägyptischen Religionslehre: Auffahrt des zum Osiris Verwandelten, dem Erdenleben Entschwebenden auf dem Rücken des Löwen oder Krokodils, unter Führung des Anubis; 8) das Gericht, gleichfalls ägyptisch; 9) Cultus und Einweihung (vgl. oben die Gestalt des Abraxas mit dem Knieenden); 10) die astrologische Gruppe; 11) Inschriften: a) entweder ohne Symbolik auf Stein-, Eisen-, Blei- und Silberblättchen in griechischer, lateinischer und koptischer Sprache; b) oder

mit Symbolen, z. B. der Schlange; c) mit Ikonik. Ich gehe auf die innere Ungesundheit dieser letzten Classification nicht näher ein; es leuchtet z. B. sofort ein, dass die unter 11a aufgeführte Classe mit den Abraxen gar nichts zu thun hat, sondern zu den Amuletten zu zählen ist. *Rollet* a. a. O. 332 ff. hat im Allgemeinen sich Bellermann angelehnt, bezieht aber die meisten figuralen Darstellungen der Abraxas-Gemmen (die, wie er anmerkt, alle im Tiefschnitt gearbeitet sind) auf die Gestalt des Phanes (in der orphischen Geheimlehre des griechischen Mythus das urweltliche Lichtwesen, das aus dem Weltei mit strahlendem Glanze hervorbricht, der Vater aller Götter). Diese Gottheit erscheint mit Schlangenleib und mit strahlenumgebenem Löwenkopf, manchmal auf der Weltkugel stehend; oder der in Schlangenfüsse endende Menschenleib mit Hahnenkopf hält in der einen Hand eine Geissel und in der andern einen Schild; oder die Figur hat vier Flügel (auf die Jahreszeiten oder Hauptwinde, Weltgegenden oder Elemente anspielend) und sie steht manchmal auch auf einer, Worte oder Zeichen umschliessenden Schlange und hält einen in Grade abgetheilten, die Zeitabschnitte andeutenden Stab oder einen Schlüssel, der die Pforten des Jahres öffnet und schliesst. Die Combination mit dem Hahnenkopf bringt er dann in Verbindung mit dem persischen Mythus, wo der Hahn das Geschöpf Ormuzds des Lichtverkünders war; ‚daher auch zu erklären sein dürfte, dass im Volksmunde der Löwe, das blutdürstige Raubthier Ahrimans, vor dem Hahnschrei flieht'.

Eine erneute wissenschaftliche Sichtung des vorhandenen Materials wäre eben so nothwendig als die noch gänzlich fehlende Untersuchung der Abraxasinschriften Seitens eines auf der Höhe der heutigen Forschung stehenden Orientalisten. In Hinsicht des ersteren muss zunächst der Begriff der Abraxas dahin festgestellt werden, dass der Name nur auf diejenigen Steine u. s. f. angewandt werde, welche das Bild oder den Namen Abraxas bieten: alles Andere ist auszuscheiden und künftighin unter den Rubriken Amulette und Geschnittene Steine (s. d.) zu behandeln. Weiter muss sorgfältig zwischen den alten Steinen und jenen pseudognostischen Denkmälern späterer Jahrhunderte (bis zum 14. herab) unterschieden werden. Die Hauptfrage bleibt dann: ob die eigentlichen Abraxen christlichen, jüdischen oder heidnischen Ursprungs sind — eine Frage, die allerdings nicht leicht ins Reine zu bringen ist, da uns zunächst sehr schwer ist, zu bestimmen, ob eine Reihe solcher Denkmäler vor Christus oder nach ihm fällt. Dass die Steine mit dem Abraxasbild nothwendig alle den Basilidianern angehören, wird zwar behauptet, aber ist nicht bewiesen. Die meisten derselben werden wol dem aus jüdischen, christlichen und heidnischen, bes. orientalischen und ägyptischen Religionsbegriffen und Namen zusammengeschweissten religiösen Mischmasch, dem Synkretismus des 3. und 4. Jahrh., zuzuschreiben sein. Immerhin auffallend bleibt, dass die von Origenes mitgetheilten Gebetsformeln der Gnostiker sich unter den Inschriften der in Frage stehenden Steine nicht wiederfinden.

Warum endlich der menschliche Rumpf mit dem Hahnenkopf und der Peitsche den Abraxas als den geoffenbarten Gott symbolisire, hat *Bellermann* I 54 f. zu erklären versucht; ich verweise auf diese Ausführungen, welche mich nicht hinreichend überzeugt haben, um ihnen hier einen Platz zu gönnen. KRAUS.

ABRENUNCIATIO (ἀποταγή, ἀπόταξις), I. ist jener der Taufe kurz vorangehende liturgische Act, wodurch der Täufling feierlich dem Satan und seinen Werken widersagt, ihm abschwört und sich gänzlich von ihm lossagt. Spuren dieser *abrenunciatio* wollte man bei I Tim. 6, 12 und I Petr. 3, 21 gefunden haben; doch wird erstere Stelle besser auf die Ordination des Timotheus zum Bischofe von Ephesus bezogen, und in der zweiten Stelle das ‚ἐπερώτημα' richtiger als Bitte um ein gutes Gewissen, als in der Bedeutung einer Frage nach einem guten Gewissen aufgefasst, da ja letzteres erst durch die Taufe erlangt wird. Gewiss ist aber, dass die *abrenunciatio* in ältester Zeit ihren Platz in dem christlichen Taufritus gefunden hat. *Tertullian.* de Coron. milit. c. 3 und *Basilius* de Spirit. sanct. c. 27 führen diese Ceremonie geradezu auf das apostolische Zeitalter zurück. Keiner der kirchlichen Autoren, die in alter Zeit über die Taufe schrieben, übergeht die Renunciationen. Diese wurden für sehr wichtig gehalten und von Mehreren geradezu als das eigentliche Taufbündniss angesehen. ‚Quando enim interrogatus est: abrenuncias diabolo, pompis et omnibus eius? tunc ei sacerdos subscribendum pactum obtulit. Quando autem dixit: abrenuncio, tunc subscripsit' (*Caesarius* inter opp. Augustini serm. 264 in app.). Was die Formel dieser Abschwörung betrifft, so stimmen die Kirchenschriftsteller in Bezug auf das Wesen derselben vollkommen überein; doch finden sich da und dort verschiedene, das Wesen nicht alterirende, sondern nur umschreibende Zusätze und Erweiterungen, wobei es theilweise dahingestellt bleiben muss, ob wir es hier mit genau wiedergegebenen Formularien, oder mit Ampli-

ficationen, beziehungsweise Abbreviaturen in oratorischem Interesse zu thun haben. Nach *Tertullian.* de Spectac. c. 4 widersagten die Täuflinge ‚dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln', und nach den *Constit. apost.* VII, c. 41 ‚dem Satan und seinen Werken und seiner Pracht und seinem Dienste und seinen Engeln und seinen Eingebungen und Allem, was von ihm herkommt'. *Cyprian.* de Laps. und Ep. VII al. XIII ad Rogatian. kennt den ‚Teufel' und die ‚Welt' als Objecte der Abschwörung, nebst diesen *Ambrosius* de Initiat. c. 2 des Teufels Werke, Pracht und Wollust, *Hieronym.* Comment. in Matth. c. 25. 26 des Satans Pomp und Laster. In der Kirche zu Jerusalem widersagten die Katechumenen dem Satan und allen seinen Werken und allem seinem Pompe und allem seinem Dienste. *Cyrill. Hierosol.* Catech. mystag. I, nr. 4 sqq., und ähnlicher Weise in der Kirche zu Antiochien, wie *Chrysostomus* in seinen Homilien ad pop. Antioch. bezeugt. Wir übergehen weitere Variationen der Renunciationsformeln und führen nur noch die merkwürdige Formel auf, welche auf der Synode zu L e s t i n e s (745) zu den Zeiten Bonifacius' festgesetzt wurde, nämlich: ‚widersagst du dem Teufel? . . . Und aller Gesellschaft des Teufels? . . . Und allen seinen Werken? (Ich widersage) allen seinen Werken und Worten, dem Thor und dem Wodan, dem Sachsen Othin und allen bösen Geistern, welche derselben Mitgenossen sind.' — Die A r t u n d W e i s e der Abrenunciation bestand in Fragen und den entsprechenden Antworten; so in den occidentalischen und orientalischen Kirchen; in der Kirche zu Jerusalem ging nach *Cyrill. Hieros.* l. c. der Abrenunciation der Befehl des Bischofs voraus, dem Satan zu widersagen. Die Renunciationsformel scheint ursprünglich fast in allen griechischen Kirchen und in mehreren Kirchen Deutschlands und Frankreichs in Eine Frage und Antwort eingekleidet gewesen zu sein; zur Erhöhung der Feierlichkeit wurde die Eine Frage in mehrere getheilt. So finden wir bei *Ambrosius* De Myster. c. 2 eine zweifache Frage; bei *Cyrill. Hieros.* l. c. die Frage in vier Theile, und in dem Ordo des Patriarchen *Severus* von Alexandrien gar in sechs Theile zerlegt. Die Dreizahl der Fragen und Antworten blieb zuletzt die gebräuchlichste, sei es, dass man darin eine Beziehung auf die drei göttlichen Personen suchte, sei es in Nachahmung einer bürgerlichen Rechtshandlung der Römer, nämlich der Freilassung eines Sklaven, wobei der Herr dreimal seinem Rechte zu entsagen pflegte. *Vicecom.* De Ritib. bapt. II, c. 20. Bezüglich des Z e i t p u n k t e s für die Abrenunciationen war die Praxis verschieden, bald vor, bald nach der Taufwasserweihe, und ebenso verschieden die Bestimmung des O r t e s, der hiefür bald in, bald ausser dem Baptisterium gesucht wurde. Mit der abrenunciatio waren noch besondere C e r e m o n i e n verbunden. Die Katechumenen wurden, mit dem Gesichte gegen Sonnenuntergang gewendet, aufgestellt, um, wie *Cyrillus Hieros.* l. c. bemerkt, dadurch anzuzeigen, dass sie demjenigen entsagten, welcher der lichtscheue Fürst der Finsterniss ist. Die Täuflinge legten die Fussbekleidung ab zum Zeichen, dass sie nicht mehr die alten Wege der Sünde gehen wollten; sie machten mit den Armen abwehrende Bewegungen, hauchten und spukten gegen den im Geiste vorgestellten Satan, ganz im Sinne des von *Gregor. Naz.* Orat. XL de bapt. angedeuteten Grundsatzes, dass die Täuflinge nicht bloss mit Worten, sondern auch in Haltung, Mienen und Geberden dem Teufel widersagen sollten. — Vgl. auch T a u f e.

KRÜLL.

II. (A b r e n u n c i a t i o) ἀπόταξις, ἀποταγή, ἀποταξάμενοι, συνταγή, r e n u n c i a n t e s. Mit ἀποτάσσεσθαι verstand man aber auch (nach Luc. 14, 33) die Entsagung von allem Zeitlichen, insbesondere dem eigenen irdischen Besitzthume, welche beim Eintritte in den Mönchsstand als Vorbedingung gefordert wurde. Zuerst musste die ἀποταγή erfolgen, die Wegwerfung alles Irdischen, die Verleugnung des eigenen Ich, der eigenen Meinung, das Ablegen aller bisherigen Gewohnheiten; dann erst erfolgte die συνταγή, das Gelöbniss vollständigen Gehorsams, die Ertödtung der eigenen Glieder und das völlige Absterben (s. darüber *Isidor Pelus.* l. I. c. 1). Daher heisst es (*Pallad.* Hist. Laus. 22) ἀπετάξαντο καὶ γεγόνασι μοναχοί. Oder bei *Hieron.* (ad Rust. ep. Vall. 125, n. 16) renunciare saeculo. Es ist also eigentlich ἀποταγή, renunciatio, im Grunde das, was wir nach der heutigen Ordensdisciplin Einkleidung, und συνταγή das, was wir Profess im strengen Sinne nennen würden. Indess oft wird abrenunciatio im weiteren Sinne auch von letzterer verstanden, wesshalb sie *Cassian* als feierliches und ewiges, unabänderliches Gelübde nach überstandener Probezeit beschreibt (Instit. IV, 36). Und so heissen ἀποταξάμενοι geradezu Mönche (Hist. Laus. 15). Für den Unterricht der renunciantes, der Mönche, findet sich eine grosse Litteratur erhalten, z. B.: *Cassian.* de coenob. institutis liber IV; de institutis renunciantium; collatio 3. de 3 abrenunciationibus. *Basilius* reg. fus. interrog. 8 (II, 348—351). *Ephrem.* S. ad renunc. (III, 317—324); de vera renunciatione (III, 36 bis 38). *Dorotheus* de renunciatione (Bibl. Lugd. V, 903—907). *Oresiesis* de instit. monach. regula (ib. IV, 96). *Macar.* sen. Hom. 9.

Anastas. Sin. q. 9. *Joh. Clim.* Scala, gr. 1—4. *Lit. s. Haeften* Disquis. monast. l. II, append. p. 2. d. 2 et 12. AD. WEISS.

ABSETZUNG (Deposition), s. Degradation.

ABSOLUTION, s. Busse.

ABSOLUTIONSFORMELN. Nachgewiesen ist bis jetzt für das christliche Alterthum bloss die sog. formula deprecatoria, die Lossprechung in der Form des Gebetes. Als solche erscheint sie zuerst Constit. Apostol. libr. II, c. 18 (9): καὶ προσκλαύσαντα εἰσδέχου, πάσης τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ αὐτοῦ δεομένης, καὶ χειροθετήσας αὐτὸν ἔα λοιπὸν εἶναι ἐν τῷ ποιμνίῳ. Aehnlich, aber viel ausführlicher sind die aus der Liturg. s. Jacobi in Biblioth. PP. Graec. et Lat. II 23 (daraus *Bingham* VIII 211) und die unter dem Titel Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων bei *Goar* Euchol. 666 mitgetheilten Formeln. Mit diesen übereinstimmende, ebenfalls nur Bitte und Wunsch aussprechende griechische Formulare späterer Zeit giebt *Thom. Smith* in s. Account 181 (= de Graec. eccl. statu hodierno, ed. Traject. ad Rh. 1698, 122 f.). Aber auch die lateinischen Formularien, soviele deren bis jetzt aus der älteren Zeit bekannt sind, haben die Deprecation: so diejenigen in den alten römischen Bussbüchern bei *Canis.* Lection. antiq. II, 2, 122. *Amort* de orig. indulg. 17. *Morin.* de poenit. lib. VIII, c. 8—13. In einem dieser Formulare spricht der Beichtende: obnixe etiam te, sacerdos Dei, exposco, ut intercedas pro me et pro peccatis meis ad Dominum Deum nostrum, quatenus de his et aliis omnibus sceleribus meis, veniam et indulgentiam per merita et intercessionis omnium Sanctorum assequi merear — worauf der Priester antwortet: misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono et perducat nos pariter J. C. filius Dei in vitam aeternam. Ab omni malo custodiat nos omnipotens Dominus. Dagegen gehört die von *Bingham* a. a. O. 214 und *Augusti* Hdb. III 109 angeführte I n d u l g e n t i a aus einem alten, von *Flacius Ill.* und *Bona* herausgegebenen Messformular (‚qui mulieri peccatrici omnia peccata dimisit lacrymanti, et latroni ad unam confessionem claustra aperuit paradisi, ipse vos redemptionis suae participes ab omni vinculo peccatorum absolvat et membra aliquatenus debilitata medicina misericordiae sanata, corpori sanctae ecclesiae redeunte gratia restituat atque in perpetuum solidata custodiat‘) wol nicht hierhin, indem sie dem noch jetzt nach dem Confiteor gebeteten ‚Indulgentiam‘ u. s. f. des Priesters entspricht. Wenn nun auch die Indicativ- oder Imperativ-Formel erst seit dem 13. Jahrh. und hauptsächlich seit *Thomas von Aquin* (vgl. dessen Schrift de forma absolutionis Opusc. XXII. ed. Paris. 1634, 375 ff.) im Abendlande die herrschende wurde, so folgt daraus nicht, dass, wie *Morinus* behauptet hat, die deprecatorische Formel im Alterthum a u s s c h l i e s s l i c h üblich war; noch weniger, dass die Anschauung über die Collativ-Gewalt der Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte geändert hat. Auch die Eucharistie wurde ‚durch Gebete‘ vollzogen, und doch hat die Consecrationsformel keinen deprecatorischen Charakter, wie auch *Probst* Sacram. u. Sacr. 365 bemerkt. KRAUS.

ABSTINENTIA, ABSTINENTES. A b s t i n e r e a l i q u e m c o m m u n i c a t i o n e wird = excommunicare gebraucht, so *Cyprian.* Ep. (Caldonii) 39; *Avit.* Epist. 14 u. a.; so auch a b s t e n t u s = e x c o m m u n i c a t u s bei *Cyprian* u. a. Dann a b s t i n e n t e s = c o n t i n e n t e s von denen, welche sich des Fleischgenusses oder Weines, aber auch der Ehe und des Beischlafs enthalten (*Tertullian, Cyprian*); in diesem Sinne wurde es nach Philastrius' Bezeichnung einer enkratitischen Secte in Spanien und Aquitanien (separantes persuasionibus coniugia hominum et escarum abstinentiam promittentes). Ueber Abstinentia im kirchlichen Sinne und ξηροφαγία s. Fasten. KRAUS.

ABT. Die Namen für den Vorsteher der alten Klöster waren s u p e r i o r, p r i o r, d e c a n u s (weil ursprünglich einer Zehnzahl von Mönchen vorgesetzt, wie der c e n t e n a r i u s hunderten), p r a e p o s i t u s, endlich das syrische, griechische ἀββᾶ oder ἀββᾶς, d. i. Vater. Zwar ist *Hieronymus* im Comm. zum Galaterbrief mit dieser Bezeichnung nicht einverstanden, indem er der Ansicht ist: cum abba, pater hebraeo syroque sermone dicatur et Dominus noster in Evangelio praecipiat, nullum patrem vocandum nisi Deum: nescio qua licentia in monasteriis vel vocemus hoc nomine alios vel vocari nos acquiescimus; hiemit wird aber doch, wie auch im Comm. zu Matth. XXIII, die herrschende Gewohnheit constatirt, wie Hieronymus selbst auch wieder seinerseits die Mönche Macarius, Pambo, Isidor in dem Briefe an Eustochium Patres betitelt. Dem entsprechend nahmen die Oberinnen der Frauenklöster den Namen A e b t i s s i n (a b b a t i s s a, im Orient auch das griech. ἀμμά, Amme = μήτηρ, τροφός, Mama) an, wofür das erste Beispiel im C o n c i l v. A r l e s v. 554, c. 5 vorliegt. Mit der Regel des hl. Benedict verbreitete sich diese Titulatur über ganz Europa. Mit ihr und dem durch sie ausgesprochenen Verhältnisse war gegeben, dass sich die Mönche f r a t r e s, die Nonnen s o r o r e s nannten.

Die **Gewalt** der Aebte war eine weitausgedehnte: *Hieronym.* Ep. XXII ad Eustoch. c. 15: prima apud eos confoederatio erat, obedire maioribus et quidquid iussissent facere. Von **geistlichen Strafmitteln** stand ihnen der Ausschluss von der Communion und der kirchlichen Gemeinschaft zu: *Cassian.* Instit. lib. II. c. 16. *Socrates* lib. IV. c. 23 erzählt, wie der A. Arsenius rebellische Mönche ausgeschlossen, *Cassian* l. c. II. c. 5, wie der A. Paphnutius v. Scethi einen Selbstmörder aus den Diptychen ausgestrichen; andere Beispiele hat *Palladius* Hist. Lausiac. c. 40. Von andern Strafen stand dem A.e die **Ausstossung** aus der **Gemeinschaft** und **körperliche Züchtigung** zu: *Cassian.* lib. II. c. 16. Letzterer, speziell der Geisselstrafe, gedenkt *Pallad.* Hist. Laus. c. 6.

Zu den Privilegien der Aebte gehörte, dass sie, übrigens erst ziemlich spät, zu den Concilien berufen wurden; so erscheint Benedict auf dem Conc. Roman. a. 531 unter Bonifaz. Auf dem Conc. Constant. a. 448 unterzeichnen 23 Archimandriten (s. d. A.) die Verdammung des Eutyches. Dass Aebtissinnen auf Concilien auftreten und unterschreiben (wie zu Becoanfelde in Kent 694), gehört, wie überhaupt die weitere Ausdehnung ihrer Gewalten, der germanischen Entwicklung an; ebenso die eigenthümliche Stellung, welche der A. des Klosters Jona auf der Insel Hy zu den schottischen Bischöfen einnahm — eine Art Ehrenvorsitz, der die Nichtanerkennung des bischöflichen Vorrangs keineswegs involvirte. Vgl. *Kraus* Kirchengesch. II 221. KRAUS.

ABTREIBUNG der Leibesfrucht — *abortus* — nach *Ulpian* zu Dig. XLVIII 8, 8 mit Verbannung gestraft — von *Tertull.* Apologet. c. 9 als homicidii festinatio behandelt; im Gegensatz zu dem unter den Heiden offenbar sehr verbreiteten Laster heisst es da: nobis vero homicidio semel interdicto etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Auch *Minucius Felix*, *Athenagoras* und *Lactantius* setzen das Verbrechen dem Parricidium gleich. Gleichwol muss dasselbe auch unter Christen vorgekommen sein. Der 63. Canon des Concils von Elvira gebot, Weibern, welche sich dessen schuldig gemacht, erst auf dem Todbette die Communion zu geben; die Synode zu Ancyra 314 c. 21 milderte diese Strafzeit auf zehn Jahre und dehnte dieselbe auch auf die Helfershelferinnen aus (? *Hefele* C.-G. I 241). Das Concil von Lerida (324) schloss die betr. Personen nur sieben Jahre aus, das Trullanum stellte sie den Mördern wieder gleich, während Gregor III zu den zehn Jahren zurückkehrte, indess er, wenn das Kind noch nicht im Mutterleibe gebildet war, mit Bezug auf Exod. 21 nur ein Jahr Ausschliessung feststellte. — Die Lex Visigoth. lib. VI. tit. III. c. 1 strafte die Verabreichung von Gift zu dem besagten Zwecke mit dem Tod. Vgl. *Mamachi* Origg. libr. III. c. 3, 8. III 353 f. KRAUS.

ABWESENDE (absentes). Das **Gebet** für dieselben in der Liturgie schreiben die Constitut. apostol. lib. VIII. c. 12 in den Worten vor: ἔτι παρακαλοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ τῶν δι' εὔλογον αἰτίαν ἀπόντων, ὅπως ἅπαντας ἡμᾶς διατηρήσας ἐν τῇ εὐσεβείᾳ ἐπισυναγάγῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ χριστοῦ σου u. s. f., ähnlich *Chrysost.* Homil. XXVI in Matth. p. 259: ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, ὑπὲρ τῶν νῦν, ὑπὲρ τῶν γεννηθέντων τῶν ἔμπροσθεν, ὑπὲρ τῶν μετὰ ταῦτα ἐσομένων εἰς ἡμᾶς εὐχαριστεῖν κελεύει τῆς θυσίας προκειμένης ἐκείνης. Es fand erst statt nach dem Gebet für die übrigen Stände.

Wie für die aus gerechter Ursache dem Gottesdienst Ferngebliebenen gebetet wurde, so schickte man denselben auch die hl. Communion. *Iustin. Mart.* Apol. II 98: καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται, zu welcher Stelle *Bingham Iustinians* Novell. CXXIII. c. 36: ἢ τὴν ἁγίαν αὐταῖς κοινωνίαν φέρειν vergleicht. Damit hing auch die Mittheilung des **Fermentum** und der **Eulogien** zusammen, worüber die betr. Artikel zu vergl. sind. S. auch *Bingham* VI 401.

ACTA MARTYRUM, s. Martyrer.

ACTIO heisst der Kanon der hl. Messe, nach *Walafried Strabo* lib. de reb. Eccl. c. 22 quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. *Honorius von Autun* (I 8) meint, weil die Messe gewissermassen ein Gericht sei: missa quoddam iudicium imitatur: unde et canon actio vocatur, und c. 103: canon dicitur regula, quia per eum regulariter fit sacramentorum confectio; hic etiam actio dicitur, quia causa populi in eo cum Deo agitur. Eine jedenfalls unzulässige Erklärung des Wortes, dessen gewöhnliche Bedeutung = officium, ministerium, munus eher hier zu Grunde liegt. Zahlreiche Beispiele für beide Bedeutungen bringt *Ducange* s. v. bei. — A. heisst weiter die scenische Aufführung auf dem Theater und daher auch der einzelne Act, d. h. die Verhandlung eines bestimmten Gegenstandes in einer Concilssitzung (*sessio*, was also nicht mit *actio* gleichbedeutend ist); vgl. *Liberat.* c. 13. *Sirmond.* zu *Facund. Hermian.* l. V. c. 13 f.

ACTISTETAE, s. Ktistolatrae.

ACCLAMATIONEN. I. **Zurufe der Zuhörer bei der Predigt**, s. Predigt.

II. Zurufe bei der Bischofsweihe, s. d. A.

III. Zurufe bei Concilien, als Modus der Abstimmung, wol ziemlich spät vorkommend.

IV. Zurufe auf Trinkgefässen. Die bei den Gastmählern der Römer und Griechen üblichen Zurufe (bene tibi, bene te, vivas, ζήσειας, χαῖρε u. s. f.) und die auf den Trinkgefässen angebrachten Sprüche haben *O. Jahn* Vasensamml. K. Ludwigs CXI ff. Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfr. i. Rh. XIII 105 ff. *Janssen* eb. XVI 71 ff. *Fiedler* eb. XXI 57 f. gesammelt. Es geht daraus hervor, dass die auf den altchristlichen Trinkgefässen vorkommenden Zusprüche und Ermunterungen (gesammelt bei *Buonarruoti* Osserv. sopra alc. framm. di vasi ant. di vetro 15, 24, 29, 38, 98, 116, 128, 143, 148, 151 f., 162, 166, 178, 184 f., 191, 201, 205, 206. *Garrucci* Vetri orn. a. a. O.) im Allgemeinen die nämlichen wie dort sind, was auch *R. Rochette* Mém. sur les antiq. chrét. II 20 ff. (= Mém. de l'Acad. des Inscr. 1839, XIII 196—199) ausgesprochen hat. Das wird z. B. unbeanstandet von A. gelten, wie χαῖρε, εὐψύχει, θάρσει, *ave, have, vale*, εὐμοίρει, εὐφρόνει, εὐστάθει, *anima dulcis; anima dulcis fruamur nos sine bite seses, bibas cum Eulocia, bibe et propina, dignitas amicorum pie seses cum tuis omnibus bibe et propina, dulcis anima vivas, Hilaris vivas cum tuis feliciter, pie* (πίε), *pie seses* (ζήσαις), *pie sesete, propina, propinate, spes hilaris zeses cum tuis, vivas, vivas cum caris tuis* (oft dafür *bibas*), *vivatis*, ζησάτω, obgleich auch bei einzelnen derselben ein positiv christlicher Gedanke verbunden gewesen sein mag. Ausdrücklich tritt ein solcher in einer zweiten Classe von A. auf, die den christlichen Trinkgefässen allein eigen ist. Dahin sind zu zählen: *bibas* (für *vivas*) *in Deo, bibas in pace Dei, vivatis in Deo, refrigeris in pace Dei,* obgleich sich für letztere Formel auch auf heidnischen Denkmälern Analoga finden: so die Inschriften ΕΥΨΥΧΕΙ ΚΥΡΙΑ || ΚΑΙ ΔΟΙΣΟΙ Ο ΟCΙΡΙC | ΤΟ ΨΥΧΡΟΝ ΥΔΩΡ (*Reines.* cl. XIV. n⁰ 31) und DOES OSIRIS TO PSYCHRON HYDOR (*Fabretti* Inscr. c. VI n⁰ 19, p. 465): ein Umstand, auf den merkwürdiger Weise bereits *Tertullian* de testim. anim. c. 4 (‚aeque ex bona parte, cui gratiam debes, ossibus et cineribus eius refrigerium comprecaris, et ut bene requiescat apud inferos cupis') aufmerksam gemacht hat.

Die in Rede stehenden Trinkgefässe mögen zum grossen Theil bei den Agapen gebraucht worden sein, wo sich dann ein tieferer, auf das himmlische Mahl in der seligen Ewigkeit gehender Sinn jener Zusprüche von selbst ergibt. *Secchi* (S. Sabiniano martire, Roma 1841, p. 39) hat eine weitergehende Ansicht aufgestellt, dergemäss jene Gläser meist, wenn nicht alle, zum Genusse des eucharistischen Weines gedient hätten, so dass jenen Formeln ein bestimmter Bezug auf die Eucharistie zukäme. Die von *Lupi* (Diss. in Severae epit. p. 193, tav. 20) herausgegebene Inschrift eines crater crystallinus ΡΙΕ ΖΗCΑΙC ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC beziehen demnach er und *Martigny* auf die ‚gute Gabe', das τὸ ἀγαθόν, unter welchem die Väter das hl. Abendmahl verstehen, während *O. Jahn* Jahrb. a. a. O. XIII 113 in ihr nur einen Pendant zu der 1844 auf einem Kölner Glasbecher gefundenen Inschrift [ΠΙ]Ε ΖΗCΑΙC ΚΑΛΩC (BIBE MVLTIS ANNIS stand auf einem mit jenem zu Tage getretenen Becher) sieht (vgl. Jahrb. d. Ver. v. Alterth. i. Rh. V. VI. Taf. 11, 12, 2). Auch *Fea* Miscell. I p. CXXXX scheint in der Lupi'schen Inschrift keinen mystischen Sinn zu suchen. Siehe Weiteres unter dem Art. Glasgefässe.

V. Acclamationen auf Ringen und Amuletten, s. d. A.

VI. Zurufe, welche sich auf das Grab und die Grabesruhe beziehen. Sie waren bekanntlich auch bei den Heiden Sitte und bestanden theils in Gebeten für die Todten (vgl. die Indices von *Gruter*, dann *Reinesius* c. XVI., *Fabretti* c. 1, p. 45, n. 255; p. 25, n. 114°. c. 3, p. 122, n. 21; p. 123, n. 25; p. 185, n. 417; p. 193, n. 449. c. 5, p. 420, n. 381. c. 6, p. 465, n. XIX; p. 466, n. 103. c. 10, p. 719, n. 413; p. 755, n. 614; p. 759, n. 644), theils in Anrufungen der Hingeschiedenen selbst (s. bes. *Pausan.* L. II 97; *Spon.* Miscell. sect. X). Noch häufiger treffen wir, den viel bestimmteren und weitergehenden Ueberzeugungen der Christen entsprechend, bei ihnen derartige Zurufe. Einige der oben angeführten Trinksprüche, wie HILARIS VIVAS CVM TVIS FELICITER SEMPER REFRIGERIS IN PACE, *Buonarruoti* XX², auch namentlich das wiederholte VIVAS (eb. 166), VIVAS (BIBAS) IN PACE DEI (eb. Tav. 5), müssen schon als Zurufe an die Todten aufgefasst werden. Nicht unbegründeter Weise glaubt *Buonarruoti*, man habe nach Abhaltung der Liebesmahle die dabei gebrauchten Gläser an den Gräbern angebracht, einmal um solche, wenn sie ohne Inschrift waren, zu bezeichnen; dann um die Erinnerung an die soeben abgehaltene Feier, sowie an den Todten selbst festzuhalten; endlich hätten die auf die Trinkgefässe geschriebenen Inschriften die Stelle solcher versehen, welche man sonst auf den Bewurf des Loculus oder den Grabstein selbst aufschrieb.

Diese letztere Klasse von A. (vgl. *Dionigi* Dei blandimenti funebri osia delle acclamazioni sepolcrali cristiane, Padova 1799,

[?] umfasst zunächst einfache Zurufe an [d]en theuern Todten mit irgend einem Prädicate: ANIMA DVLCIS (*Buonarruoti* 164), ANIMA MELLEIA (*Fabretti* p. 576, n. 163), PALVMBA SINE FELLE (*Marangoni* Act. s. Vict. I 5, p. 120), ANIMA INNOX (*Fabretti* p. 576, n. 65), ANIMAE INNOCENTI oder INNOCENTISSIMAE (eb. n. 163), Anrufe, welche auf eine Linie mit in den Grabschriften selbst gegebenen Prädicaten, wie FILIO DVLCISSIMO, INCOMPARABILI FILIO u. s. f., zu setzen sind. Andere A. sprechen ausdrücklich den Glauben an und die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben in Gott aus. So die zahlreichen Zurufe mit VIVAS, VIVAS IN DEO (*Buonarruoti* 164 bis 166; *Muratori* Thes. 1954[4]), welch' letztere Formel auch ein nach *Martigny* hier wieder gegebenes Stilet der Sammlung Greppo wiedergiebt; VIVA SIS CVM FRATRIBVS TVIS (*Boldetti* 419); VIVE IN NOMINE ☧ (*Mai* Coll. Vat. 455[1]), ebenso auf mehreren von *Martigny* beigebrachten gallischen Denkmälern: AETERNVM VIVATIS IN XPO (*Le Blant* I 64); VIVAS IN ☧ um einen menschlichen Kopf auf einem zu Toulouse befindlichen geschnittenen Stein (eb. 496, vgl. die Abbildung 10). AETERNALIS || ET SERVILIA || VIVATIS IN DEO (Bull. de la Soc. des Antiq. de l'Ouest 1862, 3 Trim.). COSMAS VIVAS IN DEO monogrammatisch auf einem Ring (s. Fig. 12 nach *Martigny*). Aehnlich eine Reihe Zurufe, wo das VIVAS BIBAS geschrieben ist: IVLIANE VIBAS IN DEO ET ROGA (*Buonarruoti* 167); VIBAS IN[...] *de Rossi* Inscr. I 16); [I]N ETERNO (*Fabretti*); [...]S BIBES CELI TIBI [IN] PACE (*de Rossi* Ichth. [DO]MINO ZESV (*Fabretti* [...]n ist dem Sinne nach



Fig. 10. Geschnittener Stein zu Toulouse.

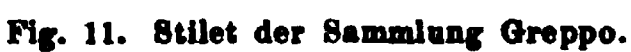


Fig. 11. Stilet der Sammlung Greppo.

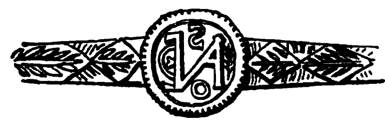


Fig. 12. Ring.

ACCEPTA SIS IN CHRISTO (*Buonarruoti* 169), VRSVLA ACCEPTA SIS IN CHRISTO (*Vignoli* Inscr. sel. 331); SPIRITVS TVVS IN PACE (*Buon.* 165, 169); ΕΙΡΗΝΗ ϹΟΙ ЄΝ ΘЄѠ (eb. 169); ЄΝ ΘЄѠ ΖΗϹΗϹ (eb. 164); ΕΝ ΙΡΗΝΗ ΠΡΟΑΓЄΙ (eb. 168); ZOSIME VIVE IN NOMINE ☧ (*Mai* Coll. Vat. 455[1]); ferner Zurufe, in denen das ‚lebe' u. dgl. zu ergänzen ist; IN SIGNO DOMINI ⳩, IN SIGNO ☧, IN SIGNV ☧ (*Boldetti* 85, 345, 399); IN NOMEN DEI (*Perret* V 21); IN NOMINE CHRISTI, IN XPI NOMINE, IN XPI NOMENE (*Le Blant* I 66); ISPIRITVS TVVS IN BONO (*Buon.* 169); ISPES IN CHRISTO (eb. 169); ΕΝ ΑΓΙѠ ΠΝЄΥΜΑΤΙ ΘЄΟΥ (*Marchi* 198); wo denn auch statt der Gottheit manchmal Heilige, als Vertreter der communio Sanctorum, auftreten: IN NOMINE PETRI (*Boldetti* 388). Dieselbe Hoffnung wird denn auch auf das christliche Leben der Dahingeschiedenen gegründet: FRVCTVOSA BENE VIXSITI VENE CONSVMASTI (*Fabretti* 222, n. 590); auch wird der Dahingeschiedene um sein Gebet für die Zurückgebliebenen angefleht, wie oben in IVLIANE VIBAS IN DEO ET ROGA; ebenso SABBATI DVLCIS ANIMA PETE ET ROGA PRO FRATRES ET SODALES TVOS (*Buon.* 167). Ueber die zahlreichen A. mit IN PACE s. d. Art.; desgl. vgl. die Art. Lux, Refrigerium, Himmel, Purgatorium.

Andere A. wenden sich nicht an den Todten; hier und da treten sie in der Form der Grabschriften selbst auf, wie: DRACONTI IN PACE (*Buon.* 169); oder es ist eine Betrachtung allgemeiner Natur, die hier angeschrieben wird, zum Trost oder zur Nachachtung für Andere: ΟΥΔЄΙϹ ΑΘΑΝΑΤΟϹ (*Buon.* 168, 169). — Vgl. neuestens *de Rossi* Tripl. omaggio alla S. S. di Papa Pio IX, Roma 1877, p. 117. Bull. 1870, 12; 1873, 18, 21, 54—56, 62, 72, 73; 1874, 114, 126; 1875, 12, 59, 78, 80—82, 92—93. A. auf verschiedenen Gegenständen aus der Zeit des Friedens: Bull. 1870, 13—15; 1873, 118 bis 120, 141; 1874, 128. Besondere Klasse von A. aus Porto: Bull. 1875, 105. KRAUS.

ADAM und EVA. Die Geschichte der Stammeltern ist so bedeutungsvoll in der Geschichte unserer Erlösung und erinnert an so viele dogmatische und moralische Beziehungen, dass deren häufige Darstellung

in den Denkmälern des christlichen Alterthums nicht auffallend erscheint. Schon die hl. Schrift lehrt uns in dem ersten A., dessen Sünde die Menschheit ins Verderben stürzte, eine Erinnerung an Christus den zweiten A. finden, der durch sein Blut sie erlöste (I Cor. 15, 45; cfr. *S. Augustin.* Serm. 101 de temp.). In E., der Mutter des Menschengeschlechtes, erblickte man ein Vorbild der Kirche. Schon im 2. Jahrh. schreibt der hl. *Melito:* Adam, homo, sive terrigena, Christi figuram gerens, de cuius latere Ecclesiae sacramenta prolata sunt. Eva, vita, sive calamitas, Ecclesiam significans, quae mater est omnium viventium (*S. Melit.* Clavis Spicileg. Solenn. III 301). Die gleiche Auffassung finden wir bei den späteren Vätern. Quia Adam forma erat futuri, et Adam dormivit, quando de latere eius Eva facta est. Adam in figura Christi, Eva in figura Ecclesiae, unde est appellata mater viventium. Quando fabricata est Eva? Dum dormiret Adam. Quando de latere Christi sacramenta profluerunt? Cum dormiret in cruce (*S. Augustin.* in Ps. 40). Insbesondere erinnerte E., durch die das Verderben gekommen, an Maria, die uns den Heiland geboren. Per feminam mors, per feminam vita. Per Evam interitus, per Mariam salus. Illa corrupta est per seductorem, haec integra peperit salvatorem (*S. Augustin.* de symb. ad Catech. III 48; ähnlich der *hl. Johannes Chrysostomus* Hom. de interd. arbor.). Darum finden wir in den bildlichen Darstellungen Christus und Maria in Beziehung zu den ersten Stammeltern gebracht: so in einem Goldglase, wo man den Sündenfall über dem Haupte des guten Hirten erblickt (*Buonarruoti* Osserv. tav. I 1), und auf einem Sarkophage (*de Rossi* Bull. 1865, 69; *Kraus* R. S. Taf. VII; *Reusens* Elém. d'Archéol. chrét. I 123), wo der Darstellung der Erschaffung E.'s in der obern Reihe die Anbetung des Jesukindes auf dem Schosse Maria's durch die hl. Drei Könige in der untern Reihe entspricht.

Die Bilder des Sündenfalls der Stammeltern und der ihnen gewordenen Strafe und Verheissung waren ferner eine Aufforderung, dem göttlichen Gesetze, welches durch den Brunnen der Erkenntniss versinnbildet wird, nicht ungehorsam zu sein, damit wir nicht gleich A. u. E. nackt, d. h. der Gnade Gottes baar und unseren wie aller Andern Augen missfällig werden (*S. Ambros.* de paradiso XIII), sowie eine Ermahnung, in den blutigen Leiden der Verfolgungen und den unblutigen der Versuchungen die Beschwerden des irdischen Lebens, die eine Folge der Sünde sind, und selbst den Tod, der durch die Sünde doch eine Nothwendigkeit geworden, nicht zu fürchten; um der Genüsse des aus Staub gebildeten Leibes willen und für den Apfel sinnlicher Freuden die Seele nicht ins Verderben zu stürzen; das künftige Gericht des allgerechten Gottes, dessen Stimme A. im Paradiese in Schrecken setzte, zu fürchten; dem barmherzigen Rufe des himmlischen Vaters, der A. auch nach der Sünde so liebevoll beim Namen rief (*S. Joh. Chrys.* Hom. 7 ad pop.) zur Busse zu folgen; die Erde, in welche wir gleich A. u. E. nackt eingetreten sind und welche wir nackt verlassen müssen, zu verachten und den Himmel uns zu erkämpfen (cfr. *Aringh.* R. S. II 467—468). Auf den Sarkophagen waren diese Darstellungen noch besonders bedeutungsvoll, nicht bloss, weil durch den Sündenfall der Tod in die Welt gekommen, sondern noch mehr, weil in den Stammeltern der ganzen Menschheit die Verheissung der Erlösung und damit der glorreichen Auferstehung zu Theil geworden ist.

Diese Darstellungen waren endlich auch ein Bekenntniss und eine thatsächliche Verkündigung der katholischen Lehre, sowol gegenüber den gnostischen Irrlehren, welche die Schöpfung des Menschen als ein Werk des bösen Princips bezeichneten, als auch den theilweise ebenfalls bis zur Häresie fortschreitenden rigorosen Richtungen, welche den schweren Sünder nicht zur Busse und Reconciliation zulassen wollten (*Buon.* Osserv. 9). Die Darstellungen A.s u. E.'s beziehen sich auf die Schöpfung, den Sündenfall, die Strafe und die Verheissung des Erlösers.

1) Die Schöpfung A.s u. E.'s findet sich auf dem schon erwähnten Sarkophage des 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1865, 69; *Kraus* R. S. Taf. VII; *Reusens* Elém. d'Arch. chrét. I 123), welcher jetzt im Museo Cristiano des Lateran sich findet. Gott Vater sitzt, im Gegensatz zu Maria in der darunter befindlichen Gruppe, deren Sitz das unbedeckte Geflecht zeigt, auf einem Thron, der mit einem Teppich geschmückt ist, eine Auszeichnung, die auch bei den Bischofsstühlen des Alterthums zum Zeichen der Erhabenheit ihrer Würde auf den bildlichen Darstellungen sich findet. Gott der hl. Geist steht hinter dem Vater, Gott der Sohn, welcher die Hand auf das Haupt E.'s legt, vor ihm. A. erblickt man auf der Erde liegend. (Ueber diese Deutung der drei göttlichen Personen zu der Garrucci's s. *de Rossi* Bull. 1865, 68, 70.)

2) Der Sündenfall. A. u. E. stehen unter dem Baum der Erkenntniss, um den häufig die Schlange sich windet, welche oft den Apfel im Maule trägt und den Kopf häufiger auf E. als auf A. zuwendet. Der Baum ist, namentlich auf den Sarkophagen und den Goldgläsern, meist niedrig, kaum höher als die nebenstehenden Per-

sonen, wol in Folge der Raumverhältnisse, da in den Gemälden der Katakomben derselbe vielfach höher erscheint, nicht, wie *Martigny* (Dict. v. Adam) vermuthet, ein misslungener Versuch der Perspective zur Andeutung, dass A. den Apfel entfernt vom Baume gegessen. In einer Darstellung (*Perret* II, pl. 22) ist derselbe klar als Feigenbaum zu erkennen, nach dessen einziger Frucht E. die Hand ausstreckt. Auf anderen Darstellungen findet sich eine Mehrzahl von Früchten, so fünf auf zwei Goldgläsern (*Garrucci* Vetri tav. II 1, 2); auf der Abbildung des letzteren bei *Buon.* Osserv. tav. I 3 finden sich irrthümlich sieben dargestellt; mit der Zahl fällt auch die von *Buonarruoti* l. c. 12 und wol nach ihm von *Martigny* l. c. vermuthete symbolische Deutung auf die sieben Hauptsünden, die in der Erbsünde ihre Quelle haben. A. u. E. haben die Blösse bald mit einer oder mit beiden Händen, bald mit einem Feigenblatt, bald mit einer Blätterschürze (Gen. 3, 7) bedeckt. Auf einer Lampe aus der ersten christlichen Zeit (*d'Agincourt* Terres cuites pl. 24, 2) greift E. nach einem Schleier, als sie den der Unschuld durch die Annahme der verbotenen Frucht verliert. Die Darstellungen geben die verschiedenen Phasen des Ereignisses.



Fig. 18. Adam und Eva.

a) A. u. E. neben dem Baume, an dem die versuchende Schlange noch nicht erscheint, auf den Sarkophagen bei *Aringhi* R. S. I 325, 331; II 143, 355, 395.

b) Die Versuchung und das Eingehen auf dieselbe. Die Schlange ringelt sich meistens um den Baum, einmal (*Aringhi* R. S. II 117) liegt sie am Fusse desselben. So auf dem Sarkophage bei *Aringhi* I 427, auf den Gemälden ebendas. I 541, 581; II 109, 117, 123, 193, 199; auf dem Deckel eines Sarkophages, in welchem eine weibliche Leiche, mit einem blutgetränkten Schwamm unter dem Haupte, ohne Zweifel eine Martyrin, lag (*de Rossi* Bull. 1873, 96); auf einem zu Podgoritza gefundenen Goldglase (eb. 1874, 153); auf den Goldgläsern bei *Buonarruoti* Osserv. tav. I 1, 2, 3, und bei *Garrucci* Vetri tav. II 1, 2, 3, 4, 5, 6. Die letzteren vier Nummern sind kleine Medaillons, von denen n. 3 A., n. 4 E., n. 5 und 6 den Baum mit der Schlange darstellt. Seit der Auffindung der Kölner Glasschüssel in der Sammlung Disch (*de Rossi* Bull. 1864, 89—91; Jahrb. d. Ver. von Alterthumsfr. im Rh. XXXVI 119—128) weiss man, dass diese Art Einzelfiguren nicht Andeutungen der betreffenden Ereignisse (*Buonar.* Osserv. 12), sondern in solche Glasschüsseln zu deren Darstellung vereinigt waren. Zuweilen ist auch auf die Strafe hingedeutet, indem neben A. eine Garbe (Gen. 3, 17: in labore comedes ex ea), neben E. ein Lamm als Ausdruck des Spinnens und Webens und überhaupt der weiblichen Arbeiten sich findet; so auf den Sarkophagen bei *Aringhi* R. S. I 277, 315.

c) Gott fordert Rechenschaft von A. wegen der Uebertretung des Verbotes: auf dem Sarkophage bei *Aringhi* II 399. A. wendet sein Angesicht von Gott, welcher die Hand ihm auf die Schulter gelegt hat, voll Schrecken ab, und weist mit der rechten Hand auf E. hin, welche ebenfalls schuldbewusst sich abgewendet hat und durch die Bewegung der Hand die Schuld von sich abwehren will.

d) Die Verhängung der Strafe und die Verheissung des Erlösers. Christus in jugendlicher Gestalt steht zwischen A. u. E. und reicht ersterm ein Bündel Aehren, letzterer ein Lamm. So auf dem Sarkophage bei *Aringhi* R. S. I 613, 621, 623, auf dem schon erwähnten Sarkophage im Lateran (*de Rossi* Bull. 1865, 69; *Kraus* R. S. Taf. VII) und auf einem solchen des 4. Jahrh. aus der Katakombe zu Syrakus (*de Rossi* Bull. 1872, 82). Die symbolische Beziehung auf die Erlösung tritt noch deutlicher hervor in einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. I 2), auf welchem Christus über A., der mit E. neben dem Baume mit der Schlange steht, den Stab ausstreckt zum Sinnbild der Kraft, welche er durch seinen Opfertod den Menschen giebt, um vom Sündentode sich zu erheben und die Versuchungen zu überwinden. Haec [die menschgewordene ewige Weisheit] illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum ... custodivit et eduxit illum a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia (Sap. 10, 1. 2). In noch ausdrucksvollerer Weise findet die Verheissung des Erlösers, dieser erste Ring in der Kette der auf die Incarnation des Sohnes Gottes bezüglichen Glaubenswahrheiten, sich ausgesprochen auf dem Steine eines Ringes (*Mamachi* Origin. I 56). Auf diesem erblickt man gegenüber der Schlange,

mit dem todbringenden Apfel im Maule, Christus, durch das Symbol des Fisches, auf dem er steht, klar bezeichnet; der Heiland beugt sich zu A. u. E., welche in tiefster Demuth vor ihm knieen, hinab, um sie vom Falle zu erheben. Die Gruppe ist umgeben von Symbolen der Hoffnung, wie dem Anker und der auf der Arche sitzenden Taube.

e) Die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese findet sich auf einem Basrelief (*Bott.* tav. 126) und auf einem Sarkophage des 5. Jahrh. aus dem Coemeterium des hl. Valentinus zu Terni, jetzt in der dortigen Kathedrale (*de Rossi* Bull. 1871, 87), dargestellt. Dieselbe Scene liess Constantin in der Kirche des Erlösers zu Rom malen (Synod. VII art. IV), wie denn überhaupt Gemälde u. s. w. aus der Geschichte der Stammeltern bei den Kirchenvätern (*S. Augustin.* Contra Jul. lib. V. c. 2; [Pseudo?-] *Prudentii* Diptychon v. 1—4; cfr. *Buonarr.* Osserv. 10; *S. Paulin. Nol.* Natal. IX. s. Fel. v. 516, 606, 609). *Garrucci* Vetri 19 erwähnt ausser den oben angeführten Darstellungen aus der Geschichte A.s u. E.'s noch eine auf einem Sarkophage zu Toulouse, andere auf zwei noch nicht veröffentlichten Sarkophagen im christlichen Museum des Lateran, auf einem Glasfragmente des Vatican und in einem neuerdings entdeckten Gemälde des Coemeterium des hl. Marcellinus. Ein ganzer Cyclus derartiger Darstellungen findet sich auf einem Sarkophag in S. Ambrogio zu Mailand (*Allegranza* Monum. crist. di Milano tav. 5 u. 6). Man erblickt hier A. zwischen zwei Bäumen (die Zeit der Unschuld und des Glückes im Paradiese); A. u. E. zu Füssen des Baumes, von der Schlange versucht und verführt; A. die Erde bearbeitend und E. einen Dorn sich aus dem Fusse ziehend.

Eine Eigenthümlichkeit in dem Bilde Eva's auf einigen Goldgläsern bedarf noch einer besondern Erwähnung. Auf den Goldgläsern bei *Garrucci* Vetri tav. I 2, II 1, 2 erscheint E. mit Armbändern und einer Halskette, an welcher auf den beiden letztgenannten ein Medaillon (nicht eine Bulle; cfr. *Garrucci* l. c. 21 not.) hängt, und, wie auch auf tav. II 4, reich frisirt; die Frisur ist tav. II n. 1 und 4 noch mit einem runden Schmuckgegenstande geziert und erscheint so üppig, dass man an eine Zuthat fremder Haare denken muss. Die Anwendung künstlicher Haartouren, weniger aus eigenem als aus fremdem — besonders deutschem — Haare, war seit der ersten Kaiserzeit bekanntlich allgemein Mode, eine Mode, die zudem so oft wechselte, dass die Bildhauer bei Porträtbüsten sich mehrfach gezwungen sahen, die Frisur für sich darzustellen, um beim Wechsel der Mode sie durch eine andere ersetzen zu können (Beispiele noch erhaltener Büsten dieser Art s. bei *Garrucci* Vetri 24; eine solche Bronzeperrücke, wol von der Büste eines Mannes, befand sich auch in der Sammlung H. Garthe zu Köln). Auf dem Goldglase tav. II 2 bilden die Flechten eine erhöhte runde Krone, während die Stirne theilweise von gelockt niederhängendem Haare bedeckt ist. Auch die christlichen Frauen und Jungfrauen hielten sich von der Nachahmung dieser heidnischen Moden nicht frei. *Tertullian* sagt mit Beziehung auf die damals modischen hellblonden Haare von solchen eitlen Christinnen: pudet eas etiam nationis, quod non Germaniae atque Galliae sunt procreatae, ita patriam capillo transferunt (de cult. femin. II 6), und in Erwähnung eines auf zweien jener Goldgläser der E. zugetheilten Kopfschmuckes: vos vero adicitis ad pondus, colluras quasdam vel scutorum umbilicos cervicibus adstruendo, und ermahnt sie: ne exuvias alieni capitis, forsan immundi, forsan nocentis, forsan Gehennae destinati, sancto et christiano capiti supparetis (ib. c. 7). Der *hl. Hieronymus* tadelt an den christlichen Frauen ornare crinem et alienis capillis turritum verticem struere (Ep. ad Demetriad. § 7), und ermahnt in demselben Briefe die christliche Jungfrau, als ob er das Goldglas *Garr.* tav. II 2 vor Augen gehabt hätte: fuge lasciviam puellarum, quae ornant capita, crines ex fronte dimittunt (ib. § 18). Ebenso sahen sich die Kirchenschriftsteller jener Zeit genöthigt, gegen Nachahmung des heidnischen Luxus der Armbänder, Halsketten u. s. w. von Seiten der Christinnen zu eifern. Nach *Tertullian* sind es die gefallenen Engel, die proprie et quasi peculiariter feminis instrumentum istud muliebris gloriae contulerunt, lumina capillorum, quibus monilia variantur, et circulos ex auro quibus brachia ornantur (de cultu femin. I 2; cfr. *S. Cyprian.* de hab. virg.), und derselbe nennt solchen Luxus ornatum, quem immundum muliebrem convenit dici (ib. 4). Der *hl. Clemens von Alexandrien* vergleicht mit noch unmittelbarer Beziehung auf den Sündenfall die Frauen, die sich durch solche Schmucksachen einnehmen und zur Eitelkeit verleiten lassen, mit der durch die Schlange verführten E. (Paedag. III 12). Es sollte also diese eigenthümliche Darstellung für die christlichen Frauen und Jungfrauen eine mahnende Erinnerung sein, dass die Eitelkeit und der so leicht verführerische weibliche Schmuck eine Folge der Erbsünde und als Sünde zu fliehen sei; und sie war so ein bildlicher Ausdruck der Worte des Apostelfürsten, die durch alle Jahrhunderte eingeschärft werden mussten: quarum non sit extrinsecus capillatura aut circumdatio auri (I Petr. 3, 3). HEUSER.

AD SANCTOS — AD MARTYRES — ANTE RETRO MARTYRES, Ausdrücke, welche ziemlich zahlreich auf altchristlichen Grabsteinen vorkommen. Beispiele haben *Le Blant* Inscr. chr. de la Gaule I 396, 472, *Martigny* und *de Rossi* Bull. 1875, 26 ff. gesammelt. Es seien einige hervorgehoben, von denen das älteste datirte 426 fällt: . . . LOCVM ANTE DOMNA EMERITA (*de Rossi* Inscr. I n. 653); RETRO SANCTOS (*Marchi* Mon. 150); DRACONTIVS · PELAGIVS · ET · IVLIA · ETELIA || ANTONINA · PARAVERVNT · SIBI · LOCVM ☧ || AT · IPPOLITV · SVPER · ARCOSOLIV PROPTER VNA FILIA (eb.). AD SANCTA MARTYRA steht auf einem Grabstein aus S. Agnese (*Maffei* Mus. Veron. 279). NATORVM CARITATE PARENTES *intra tuà* SANCTE POSVERVNT LIMINA MARTYR (Epitaph in S. Paolo). *Euse*BIVS INFANS PER AETATEM SENE PECCA(*to acc*)EDENS AD SANCTORVM LOCVM IN PA(*ce qui*)ESCIT (Epitaph aus S. Domitilla, bei *de Rossi* a. a. O.). Wie häufig diese Beisetzung bei den ‚Heiligen' gesucht und wie rücksichtslos dabei verfahren wurde, zeigen die zahlreichen Fälle, wo die loculi in den Wänden der Arcosolien selbst mit gänzlicher oder theilweiser Zerstörung der darin befindlichen Gemälde angebracht sind (vgl. *de Rossi* R. S. II t. 19, und danach Figur 14). Aber auch ausserhalb Roms war diese Bestattung sehr gesucht, wenn auch die geringere Zahl von Martyrergräbern sie seltener machen musste. Beispiele liefern Ivrea in Piemont (MARTYRIBVS DOMINI ANIMAM CORPVSQVE TVENDO || GRATIA COMMENDANS TVMVLO REQVIESCIT IN ISTO || SILVIVS HIC u. s. f. *Gazzera* Iscr. del Piem. 80), Vercelli (DISCITE QVI LEGITIS DIVINO MVNERE REDDI || MERCEDEM MERITIS SEDIS QVI PROXIMA SANCTIS || MARTYRIBVS CONCESSA DEO EST GRATVMQVE CVBILE || SARMATA QVOD MERVIT u. s. f., eb. 101), Trier (VRSININO SVBDIACONO . . . QVI MERVIT SANCTORVM SOCIARI SEPVLCRIS, *Le Blant* I n. 293), Regensburg und Köln (SOCI[*at*]A M · und MARTYRIBVS SOCIATAE, eb. n. 354), Lyon (FLAVIVS FLORI*nus* . . . POSITV*s* EST AD SANCTOS, *Boissieu* Inscr. Lugd. 535), Tours (Perpetuus lässt sich beisetzen ANTE PEDES MARTINI, *Gregor. Turon.* Opp. ed. Migne 1152, App.; vgl. eb. Hist. Fr. II 11), Saintes (Martyrol. Gallican. I 296), Clermont, Vienne, Vaison, Arles (*Le Blant* n° 557, 412, 492, 528) u. a. O. Als Hilarius von Toulouse das Grab seines Vorgängers, des hl. Saturninus, öffnen liess, begehrte eine Menge Personen in der Nähe desselben beigesetzt zu werden, pro solatio propter corpus martyris, und es füllte sich bald die Umgebung mit Gräbern: cum locus omnis tumulatorum corporum multitudine fuisset impletus (*Ruinart* Act. M. 111, ed. Veron.; vgl. *Martigny*). Zahlreiche Aeusserungen älterer Kirchenschriftsteller bezeugen das besondere Vertrauen, welches man auf die Beisetzung der Leiche bei einem Martyrgrabe setzte. So tröstet *Ambrosius* sich beim Tode seines Bruders Satyrus mit der Hoffnung, bei ihm einst zu ruhen: habeo plane pignus meum, quod nulla mihi peregrinatio iam possit avellere . . . Commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa quiescam (de excessu fratris sui Satyri, I 18; Opp. II 1118, ed. Par. 1690) und er setzt Satyrus selbst bei den Gebeinen des hl. Nazarius bei (VRANIO SATYRO SVPREMVM FRATER HONOREM || MARTYRIS AD LAEVAM DETVLIT AMBROSIVS || HAEC MERITI MERCES AT SACRI SANGVINIS HVMOR || FINITIMAS PENETRANS ABLVAT EXVVIAS, *Gruter* 1167). *Maximus von Turin* betont den Werth der Beisetzung bei den Heiligen am stärksten: ideo hoc a maioribus provisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus, ut dum illos Christus illuminat, a nobis tenebrarum caligo diffugiat. Ja die Art, wie er von dem Gegenstande spricht, muss geradezu als übertrieben und abergläubische Begriffe befördernd bezeichnet werden: cum sanctis ergo martyribus quiescentes evadimus inferni tenebras, eorum propriis meritis, attamen consocii sanctitate . . . quisquis sociatur martyri, Tartaro non tenetur

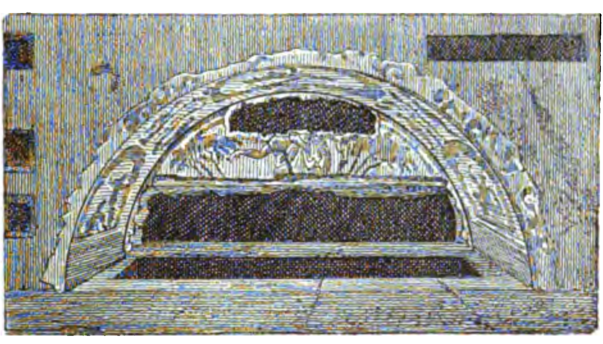


Fig. 14. Arcosolium in S. Callisto.

. . . in nullo enim ab ipsis separari poterimus, si sociemur illis tam religione quam corpore (Serm. in Martyr. Tur., in Leonii Opp. ed. Ven. 1748, III 161). Aehnlich schreibt *Paulin von Nola* (Poem. XXXVI 605), wo er die Gebeine des jungen Celsus zu den Martyrern nach Complutum bringen lässt: . . . ut de vicino sanctorum sanguine ducat || qui nostras illo purget sanguine animas. Vgl. ferner *Greg. Naz.* (*Muratori* Anecd. Gr. I 61, und Epigr. XCI), *Euseb.* Vit. Constant. IV 60, wo von Constantins Begräbniss in der Apostelbasilika gesprochen wird. Es konnte nicht fehlen, dass die kirchliche Autorität selbst die sich hier einschleichenden Missbräuche und Missverständnisse bemerkte und rügte. *Augustins* Aeusserungen an Paulin von Nola (de cura pro mortuis gerenda, Opp. ed. Venet. 1763. VII 2, 1860 ff.) treten bei allem Preise des Begräbnisses *ad sanctos* jenen falschen mechanischen Auffassungen schon entgegen: corpori autem humando quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium . . . Quod vero quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio affectus pro illo supplicationis augeatur. Schon früher entrüstet sich B. Damasus v. Rom über die Störung der Martyrerasche: HIC FATEOR DAMASVS VOLVI MEA CONDERE MEMBRA || SED CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM, sagt er in seiner Inschrift der sog. Papstkrypta. Seinen Bemühungen ist es wol zuzuschreiben, wenn um seine Zeit die Beisetzung ad sanctos schon seltener wurde, wie dies eine Inschrift von 382 (ACCEPIT *sepulcrum intra l*IMINA SANCTORVM . . . *quod multi cupiu*N ET RARI ACCIPIVN*t*, *de Rossi* Inscr. I n. 319; *Kraus* RS. 105) bezeugt. Auch das Epitaph des Erzdiakon Sabinus, welches vor einigen Jahren bei S. Lorenzo zu Tage kam, enthält einen Protest gegen die abergläubische Bevorzugung des Grabes *ad sanctos*: *n*IL IVVAT IMMO GRAVAT TVMVLIS HAERERE PIORVM || SANCTORVM MERITIS OPTIMA VITA PROPE EST || *co*RPORE NON OPVS EST ANIMA TENDAMVS AD ILLOS || *q*VAE BENE SALVA POTEST CORPORIS ESSE SALVS, *de Rossi* Inscr. I 250 ff.; *Kraus* RS. 107), und ein ähnlicher Grund mag dem Verbote zu Grunde liegen, welches die Clematianische Inschrift in S. Ursula zu Köln (Ende des 4. Jahrh.) enthält: SI QVIS AVTEM SVPER TANTAM || MAIIESTATEM HVIIVS BASILICAE VBI SANC || TAE VIRGINES PRO NOMINE CHRISTI SAN || GVINEM SVVM FVDERVNT CORPVS ALICVIIVS || DEPOSVERIT EXCEPTIS VIRGINIB · SCIAT SE || SEMPITERNIS TARTARI IGNIB · PVNIENDVM. Indessen fehlt es aus den folgenden Jahrhunderten nicht an einzelnen Belegen für die Fortdauer des Wunsches, *ad sanctos* beerdigt zu werden, wie dies aus dem von *Martigny* angeführten Diplom *Chlodwigs* II (*Marini* Pap. dipl. 99) hervorgeht, und ebenso ist der spätere Gebrauch, Leichen in den Kirchen beizusetzen, als eine Nachwirkung oder vielmehr als ein Zurückkommen auf das Verlangen, in der Nähe der Heiligen beigesetzt zu werden, anzusehen. KRAUS.

ADLER. Dieser in verschiedenen Abarten vorkommende, schöne, muthige Raubvogel fliegt und nistet aussergewöhnlich hoch, schiesst pfeilschnell aus den höchsten Luftregionen zur Erde, hat äusserst scharfe Augen und ist unter allen Vögeln der alten Welt der stärkste. Darum wird er König der Vögel genannt. Wenn er auch die zärtliche Liebe zu seinen Jungen mit anderen Vögeln gemein hat, so gehört doch ins Gebiet der Fabel, dass er seine Jungen auf seinen Flügeln trage.

Wegen der berührten Eigenschaften ist der A. in der hl. Schrift Sinnbild a) der Liebe Gottes. ‚Ihr habt gesehen, wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und habe euch zu mir gebracht' (II Mos. 19, 4; vgl. V Mos. 32, 11); b) der Macht und Stärke (Ezech. 17, 3—10); c) der Schnelligkeit (II Sam. 1, 23; Jerem. 4, 13; Job 9, 26); d) des hochfahrenden Sinnes (Abdias 1, 4; Jerem. 49, 16). Da der A. (wie alle Vögel) jedes Jahr die alten, mehr oder weniger abgenutzten Federn in der Mauser ablegt und in verjüngter Gestalt erscheint, so war er Symbol e) der Erneuung und Verjüngung in natürlicher wie übernatürlicher Beziehung. ‚Lobe meine Seele den Herrn . . ., der dein Verlangen mit Gütern erfüllt, dass deine Jugend sich erneuert wie die des Adlers' (Ps. 102, 5; vgl. Is. 40, 31).

In letzterer Auffassung wurde der A. in die altchristliche Symbolik herübergenommen. Gegen Ende der altchristlichen Periode reihten sich phantastische Ausschmückungen an. Nach *Pseudo-Epiphanius* Physiologus c. 6, Physiologus syrus ed. Tychsen c. 14, dem altdeutschen Physiologus in *Graffs* Diutisca III 35 u. A., wetzt der alte A. seinen zusammengewachsenen Schnabel an einem Felsen wieder ab und verjüngt sich durch Baden in einem Jungbrunnen.

Im christlichen Alterthum ist der A. Sinnbild

1) der geistigen Erneuerung und Wiedergeburt durch die Taufe (mitunter auch Busse), die Stellen s. *Tirin.* Comment. in sacr. Script. bei Ps. 102, 5. Diese geistige Erneuerung sollte zugleich bewirken ein Aufschwingen des Sinnes zu Gott.

Um dem Wiedergeborenen diese Gedanken wiederholt vor die Seele zu führen, wurde das Symbol des A.s als Encolpium oder als Fibula getragen. Das Wiesbadener Museum bewahrt eine solche bei Heddernheim gefundene Fibula, abgebildet bei *Münz* Archäol. Bemerkungen Taf. III[15], vgl. S. 77.

Ganz nahe lag es, den A. zu nehmen als Symbol

2) des durch die Taufe wiedergeborenen Neophyten. So *Maximus von Turin* Biblioth. PP. VI 27.

Die geistige Auferstehung wurde übertragen auf die körperliche. Darum der A.

3) Sinnbild der Auferstehung des Herrn. ‚Ein wahrer und eigentlicher A. ist Christus, unser Herr, dessen Jugend erneuert wurde, als er von den Todten auferstand‘ (*Ambros.* Serm. de Perfect.). Wol in dieser Auffassung kommt der A. auf einem altchristlichen Sarkophage im Lateran-Museum zu Rom vor. Ueber einem Kreuze ist das Monogramm Christi in einem Lorbeerkranze angebracht, den ein fliegender A. im Schnabel hält und von dessen Früchten zwei auf den Kreuzarmen sitzende Tauben geniessen. Unten sitzen zwei Soldaten, von denen der eine schläft, der andere emporblickt. Sonne und Mond sind in den oberen Ecken angebracht. Tod, Grab und Auferstehung des Herrn sind hier in Einem Bilde vereinigt.

Weil die Auferstehung Christi das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung (I Kor. 15, 13 ff.) ist, so sinnbildete der A.

4) die dereinstige Auferstehung. Auf einem Bilde im Coemeterium Priscillae (*Bottari* tav. CLX) sieht man zwei A. auf zwei Kugeln (Symbol der Erde), im Begriffe, sich eben aufzuschwingen. Vgl. *Dante* Paradies 18, 9.

5) Der gegen die Schlange kämpfende A., ein uraltes morgen- wie abendländisch-heidnisches Symbol des gegen die Finsterniss kämpfenden Lichtes, wurde in dieser Auffassung auch ins Christenthum herübergenommen. *Ambrosius* De Jacob et vita beata I. c. 3 vergleicht Christus, der seine Kirche gegen den Satan schützt, mit einem A., der sein Nest gegen die Schlange vertheidigt. — Auch das Weib, das der Drache verfolgte, erhielt ‚zwei Flügel eines grossen Adlers‘ (Apocal. 12, 14).

6) Als Symbol derer, die ungerechtes Gut verzehren, kommt der A. (nebst anderen Raubvögeln) vor bei *Barnabas* Patr. apost. ed. Hefele 24 und *Clemens v. Alex.* Strom. I. c. 2 und V. c. 8. Vgl. *Aldrovandi* Ornith. I 65.

Ezechiel 1, 10 sah im Geiste Gott von vier mystischen Gestalten (Mensch, Löwe, Stier, A.) umgeben. Der hl. Hieronymus bezog diese Gestalten auf Christus, und sah im Menschen Christi Geburt, im Stier seinen Opfertod, im Löwen seine Auferstehung, im A. seine Himmelfahrt. Insofern dieses Tetramorph mit den Evangelien und Evangelisten verglichen wird, kommt der A. als Symbol des Geistes Gottes und der höchsten geistigen Erhebung dem hl. Johannes zu.

Der zweiköpfige A., Attribut des Propheten Elisäus, sinnbildete den zweifachen Geist Gottes, den Elisäus II Kön. 2, 9 sich erbat.



Fig. 15. Grabstein aus Lyon.

Auf manchen alten Monumenten kommt der A. bloss als phonetisches Zeichen des Eigennamens vor, wie auf einem Grabsteine im Museum zu Lyon (*Boissieu* Inscr. de Lyon 562; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 157), woselbst der Name des Verstorbenen wahrscheinlich *Aqui*LIVS heisst. MÜNZ.

ADLOCATIO, s. Predigt.

ADVENT ist der Name für die in der Kirche gebräuchliche Vorbereitungszeit (Vorfeier) auf das Weihnachtsfest. Daraus ergiebt sich von selbst, dass wir den Ursprung des A.es nicht vor der Einführung des Geburtsfestes Jesu zu suchen haben; das Weihnachtsfest wurde aber erst im 4. Jahrh. eingeführt. Offenbar irrt daher *Durandus* Ration. div. off. VI. c. 2. n. 1, wenn er die Anordnung der A.sfeier schon dem hl. Petrus zuschreibt; ebenso irrig ist es, wenn Andere mit *Wilkius* ἑορτογραφίας pars I 403 den A. immerhin für die erste und älteste Festzeit halten. Der Grund dieser Behauptungen mag darin liegen, dass man Aeusserungen alter Kirchenväter, wie Justin, Tertullian, Clemens v. Alex., Cyprian, Origenes etc. über die ἄφιξις κυρίου oder den adventus Domini auf das Bestehen einer kirchlichen Festzeit bezog, während die genannten Autoren von rein dogmatisch-ascetischem Standpunkte aus nur jene Zeit im Auge hatten, von der Gal. 4, 4 geschrieben ist: ‚als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn.‘ Weiterhin berief man sich bezüglich frühen Ursprungs der A.sfeier auf zwei Homilien des B. *Maximus* v. Turin (5. Jahrh.), welche die Ueberschrift ‚In adventu Domini‘ und ‚De adventu Domini‘ tragen. *Biblioth.*

Max. Patr. tom. VI. fol. 3; aber ihr Inhalt passt ganz und gar nicht auf eine A.sfeier, und die Echtheit der Ueberschriften selbst muss bestritten werden. In anderen Homilien redet Maximus auch von ‚adventus Dominicus', aber im Sinne von nativitas Christi. Vgl. *Ducange* in Glossar. s. v. παρουσία. Papst *Leo I*, der Reden de ieiunio decimi mensis hielt, weiss von einer A.sfeier nichts, zu deren Erwähnung ihm jene Vorträge hätten Gelegenheit geben müssen. Der 4. Kanon der Synode von Saragossa (380): ‚vom 17. Dec. bis zum Epiphanienfeste muss Jeder täglich die Kirche besuchen und darf nicht mit blossen Füssen gehen' zielt ersichtlich auf eine Vorbereitung für das altehrwürdige, im Occident wie im Orient ausgezeichnete Epiphanienfest ab, ist provinzieller Bedeutung und hauptsächlich gegen die Missbräuche der Priscillianisten gerichtet. Ein wichtigeres Zeugniss für den Beginn einer kirchlichen A.sfeier haben wir in den Homilien im Appendix operum *S. Augustini* tom. V. ed. Bened. n. 115 u. 116, für deren Verfasser mit grosser Wahrscheinlichkeit B. *Caesarius v. Arles* († 542) gehalten wird. Dieser ermahnt die Gläubigen, sich ernstlichst auf das Geburtsfest des Herrn vorzubereiten und zwar viele Tage lang vorher. In der zweiten dieser Homilien heisst es dann weiter: ‚quia natalis Domini imminet, ... bonis operibus adornati nos per Christi adiutorium praeparemus, eleemosynas pauperibus erogemus, iracundiam vel odium de cordibus nostris respuamus. Castitatem etiam cum propriis uxoribus fideliter conservate, ad convivia vestra frequentius pauperes evocate, ad vigilias maturius surgite, in ecclesia stantes aut orate aut psallite etc.' In den Homilien wiederholen sich ferner die Ermahnungen, die Vorbereitung auf das Geburtsfest des Herrn so eifrig vorzunehmen, wie jene auf die übrigen hohen Feste, so dass die Absicht nicht zu verkennen ist, dem Weihnachtsfeste eine kirchlich approbirte Vorfeier, wie z. B. dem Osterfeste, zu vindiciren. Ist Caesarius der Verfasser der erwähnten Homilien, so konnten seine Andeutungen um so leichter verstanden werden, als in der gallicanischen Kirche schon Bischof Perpetuus von Tours († 491) in seiner Anordnung der jährlichen Jejunien und Vigilien solche auch festsetzte ‚a depositione domini Martini usque ad natale Domini' (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31). Diese Kanonen des Perpetuus mögen es gewesen sein, auf welche die Synode von Macon (582) abzielt, wenn sie can. 9 verordnet: ‚ut a feria S. Martini usque ad natale Domini secunda, quarta et sexta Sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari. In quibus diebus canones legendos esse speciali definitione sancimus, ut nullus se fateatur per ignorantiam deliquisse.' Diesen Zeugnissen aus dem 5. und 6. Jahrh. für die Existenz einer kirchlichen A.sfeier wäre noch ein Kanon der Synode von Ilerda (Lerida) in der Kirchenprovinz Tarragona beizufügen, des Inhalts: ‚quod non oporteat a septuagesima usque in octavas paschae et tribus hebdomadibus ante festivitatem S. Joannis Baptistae et ab adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur.' Doch steht dieser Kanon bezüglich seiner Echtheit nicht unangefochten da. *Richard* Analyse des Concils, Paris 1772, und *Hefele* Conciliengesch. erwähnen desselben gar nicht; seine Echtheit vertheidigt *Schott* Histor. leg. eccles. de temporibus nuptiarum clausis, Lips. 1774. Vgl. *Seitz* Zeitschr. f. Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, 2. Bd. 388 ff. Von Gallien aus, wo Tours mit seinem Beispiele voranging, pflanzte sich die A.sfeier nach Rom über, wo bereits *Gregorius M.* mehrere Homilien (hom. 1, 6, 7 u. 20) ausdrücklich der A.szeit widmete. Dem Beispiele der römischen Kirche folgten bald die anderen italienischen Kirchen und nach ihnen England und Deutschland. Viel später führte die orientalische Kirche eine A.szeit ein, kaum vor dem 8. Jahrh. S. *Binterim* Denkwürdigkeiten V 1, 168. So allgemein nun im Verlaufe der Zeit die Feier des A.s wurde, so verschieden gestaltete sich die Praxis in Bezug auf den Beginn dieser Festzeit, wonach auch die Zahl der A.ssonntage wechselte. In der griechischen Kirche, in welcher die A.szeit mit dem Philippustage (14. November) beginnt, werden sechs Sonntage gezählt, desgleichen in dem ambrosianischen und mozarabischen Ritus. Fünf Messen, folglich fünf Sonntage, erwähnt Libr. II. Ord. Gelasiani. In dem Sacramentar. Gallican. bei *Mabillon* Mus. ital. tom. I. finden sich drei A.ssonntage. Wenn überhaupt die Liturgieen der gallicanischen Kirchen die wenigsten Sonntage für die A.szeit aufweisen, so erklärt dies *Mabillon* l. c. dadurch, dass die einzelnen Messformularien mehrmals wiederholt wurden. Dies möchte namentlich von dem gothisch-gallicanischen Ritus gelten, der nur um zwei A.ssonntage sich bewegt. Die römischen Lectionarien kennen vier A.ssonntage, eine Zahl, welche im 8. und 9. Jahrh. so ziemlich allgemein zur Geltung kam und bei uns bis heute feststehend geworden ist. Demgemäss beginnt der A. mit dem nächsten Sonntage vor oder nach dem Feste des hl. Andreas und umfasst ausser der Woche, in welche Weihnachten fällt, noch drei vorhergehende Wochen zur Vorbereitung. Die A.ssonntage, dominicae ante natale Domini, wurden früher gegen die

jetzige Praxis in umgekehrter Ordnung gezählt, und so ist z. B. der im gregorianischen Antiphonar und im Comes eccles. Rom. als Dominica IV ante natale Domini bezeichnete Sonntag unser gegenwärtiger erster A.ssonntag. Der letzte A.ssonntag wurde ohne weitern Beisatz Dominica ante natale Domini, bei den Griechen χυριαχὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως genannt. Die griechische Kirche hatte übrigens für die A.ssonntage wie für die Sonntage des Kirchenjahres überhaupt ganz andere Benennungen, als die occidentalische Kirche. Die Griechen benannten die Sonntage in ihrer numerischen Ordnung nach den vier Evangelien, welche der Reihe nach vorgelesen wurden. Weil nun von Kreuzerhöhung an bis zum sechsten Sonntage vor Ostern das Evangelium des hl. Lucas vorgelesen wurde, so hiess der erste Sonntag nach Kreuzerhöhung der erste Sonntag des Lucas, und fast immer traf es sich, dass Dom. X Lucae unserm ersten A.ssonntage entsprach. *Allatius* De dominic. graec. c. 31. Die Vierzahl der A.ssonntage erfuhr eine mystische Interpretation, sei es, dass der vierwöchentliche A. nach Christus als Erinnerung an den viertausendjährigen A. vor Christus aufgefasst wurde, oder dass man auf ein vierfaches Kommen des Herrn bei der Menschwerdung, bei der geistigen Wiedergeburt in den Menschenherzen, bei dem Tode des Menschen und am allgemeinen Gerichtstage hinweisen wollte. — Was die Feier des A.s betrifft, so haben wir bereits oben die ursprünglichen Bestandtheile derselben kennen gelernt: Fasten, Vigilien, öfterer Besuch des Gottesdienstes, Enthaltung vom debitum coniugale und gesteigerter Eifer in Ausübung der Werke der Barmherzigkeit. Immer mehr aber strebte man im Laufe der Zeit dahin, die A.szeit der Quadragesimalzeit vor Ostern gleichzuhalten; dies geschah im Oriente, aber auch im Occidente, der seine Quadragesima St. Martini hatte, weil das A.sfasten hie und da vom Martinstage anfing (*Ranzov.* Calendar. Rom. 138). Daraus erklärt sich die Geneigtheit, die auf Quadragesima ante pascha berechneten kirchlichen Verordnungen, beziehungsweise Verbote von Hochzeiten, Musik, Tanz, Schauspielen etc. auf die Dauer des A.s auszudehnen. Dies war in der alten Kirche nur die nothwendige Consequenz aus der Auffassung der A.szeit als Fasten- und Busszeit. Auch die Liturgie der A.szeit musste demgemäss theilweise verändert und der Liturgie der Quadragesima conform gemacht werden. Die liturgischen Gewänder nahmen die blaue, ehemals sogar die schwarze Farbe an, die Bilder wurden mit Vorhängen bedeckt, das Gloria in excelsis wurde in den A.smessen nicht gesungen (*Amalarius* De divin. offic. IV 30). In der römischen Kirche jedoch blieb der Gebrauch des Gloria in excelsis an den A.ssonntagen lange im Gebrauche, noch der Ordo Rom. XI. n. 4 redet davon; auch das Alleluia erhielt sich in der römischen A.sliturgie, in welcher überhaupt neben der Busstrauer immer auch ein freudiges Gefühl wegen des Kommens des Herrn durchschimmerte. Strenge wurde die A.szeit durch Fasten und besondere Gebetsübungen gehalten (*Martene* De antiquis monachorum ritibus 261 sqq.). Ja Beda der Ehrw. berichtet, dass die Mönche in der Quadragesimal- und A.szeit sich in einsame, abgelegene Orte begeben hätten, um desto ungestörter sich dem Gebete und der Bussübung hingeben zu können. *Beda* De Eadberto Episc. c. 24. KRÜLL.

ADVENTSFASTEN weichen hinsichtlich ihrer Dauer in der griechischen und lateinischen Kirche ab. In jener fingen dieselben, deren Bezeichnung der Adventszeit als τεσσαραχονταήμερον entsprechend, schon in der Woche nach unserem heutigen Martini an, so dass 40 Tage herauskamen (vgl. *Leon. Allat.* De consens. III, c. 9. n. 3). Ebenso hatte die ältere Adventsfeier der Lateiner ein 40tägiges Fasten, wie aus der älteren Bezeichnung *quadragesima s. Martini* (vgl. *Ranzov.* Calend. Rom. 138), aus der ehemaligen Zählung von sechs Adventssonntagen (*Radulf Tungr.* Propos. 16 spricht sogar von sieben Adventswochen: Ambrosianus Adventus habet sex septimanas et incipit dominica post Martini) mehrerer, auch der mozarabischen, Liturgien, endlich aus dem Beschluss der Synode zu Macon 581 (*Conc. Matiscon.* c. 9; *Hardouin* III 452: ut a feria s. Martini usque ad natale Domini secunda, quarta et sexta sabbati ieiunetur et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari. In quibus diebus canones legendos esse speciali definitione sancimus, ut nullus se fateatur per ignorantiam deliquisse) hervorgeht. Die Berufung des genannten Synodalbeschlusses auf ältere Canones bezieht *Binterim* V 1, 165 auf die von *Gregor. Tur.* Hist. X 31 überlieferte Verordnung des B. Perpetuus von Tours, in welcher erwähnt werden: a depositione domini Martini usque ad natale Domini terna in septimana ieiunia. An anderen Orten war die A.zeit bereits vor dem Concil zu Macon auf den Dezember beschränkt: de decembri usque ad natale Domini omni die ieiunent, heisst es *Conc. Turon.* II. 567. c. 17, ja es findet sich dieselbe sogar auf die letzte Woche vor Weihnachten herabgesetzt: in proxima septimana integra ante natale Domini ieiunandum (*Augusti* Hdb. III 479). Viel später dürfte die von *Durand.* Ration. div. off. VI 2 auf Einsetzung durch den

Apostel Petrus zurückgeführte Fixirung der A. auf drei Wochen sein. Vgl. *Augusti* a. a. O. KRAUS.

ADVOCATI. Ob Advocaten, d. h. solche, welche als getaufte Christen öffentlich die Advocatur ausgeübt, vom Eintritt in den geistlichen Stand ausgeschlossen waren, scheint bisher nicht hinreichend untersucht zu sein. Das Concil v. Sardica bestimmt in can. 10 (bei *Hefele* CG. 2. A. I 590): ὥστε ἐάν τις πλούσιος ἢ σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἀξιοῖτο ἐπίσκοπος γίνεσθαι, μὴ πρότερον καθίστασθαι, ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστην καὶ διάκονον καὶ πρεσβύτερον ὑπηρεσίαν ἐκτελέσῃ, ἵνα καθ' ἕκαστον βαθμὸν, ἐάνπερ ἀξίος νομισθείη, εἰς τὴν ἀψῖδα τῆς ἐπισκοπῆς κατὰ προκοπὴν διαβῆναι δυνηθείη. Diese Zusammenstellung mit dem ‚Reichen' lässt darauf schliessen, dass nicht selten einflussreiche und beliebte Sachwalter vom Volke zum Bischofe gefordert wurden; der in Rede stehende Kanon sollte wol der übereilten Weihe solcher Personen wie der Neophyten entgegentreten. Weiter geht dagegen *Innocenz I*, der ep. XXIII. c. 6 geradezu bestimmt: ne quispiam ad ordinem debet clericatus admitti, qui causas post acceptum baptismum egerit — eine Verordnung, die eine ganz eigenthümliche Entwicklung der Advocatur und ihrer Ausübung in Rom seit dem 4. Jahrh. unterstellt. Die Angaben des *Ammianus Marcellinus* (lib. XXX. c. 4) und die Gesetze des Constantius (*Cod. Theodos.* lib. VIII. tit. 10 de concessionibus advocatorum), Constantinus (*Cod. Theodos.* lib. II. tit. 10): advocatos, qui consceleratis depectionibus suae opis egentes spoliant atque denudant . . . ab honestorum coetu iudiciorumque conspectu segregari praecipimus), Arcadius (ib. lib. II. tit. 1 de iurisdict. leg. IX) und Valentinian (Novell. de episc. iudicio tit. 12; vgl. zu all' diesen Gesetzen *Gothofreds* Anmerkungen) gegen die ihr Amt missbrauchenden Advocaten lassen auf die Häufigkeit solcher Auschreitungen schliessen und gestatten die Annahme, dass in den Zeiten P. Innocenz' I der ganze Stand in einem Lichte erschien, das seiner Aufnahme in den Klericat nicht günstig war. Ueber eigene Kirchenstrafen gegen solche Sachwalter ist nichts bekannt; vermuthlich zählte der Missbrauch der Advocatur zu der im Allgemeinen mit kirchlichen Censuren belegten oppressio. KRAUS.

ADVOCATI = ἔκδικοι, s. Defensores.

ADYTUM (ἄδυτον), das durch die cancelli (s. d. A.) vom Schiff abgeschlossene Altarhaus der Kirche, dessen Betretung nach dem Vorbild des Allerheiligsten im jüdischen Tempel nach dem Concil von Laodicea nur den ἱερατικοί zustand (c. 19), unter welchen die Einen überhaupt die Geistlichen, die Andern, wie *Habert*, nur die höheren Ordines vom Diaconat an verstehen. Den Weibern untersagt die nämliche Synode den Zutritt zum θυριαστήριον (c. 44); *Ambrosius* will ihn nicht einmal dem Kaiser zugestehen (bei *Theodoret.* lib. V. 18), womit sich Theodosius d. J. in den Acten des Concils von Ephesus einverstanden erklärt (ad calcem conc. Ephes. Conc. VII 1237 [d]). Doch scheint sich dies später geändert zu haben; wenigstens macht das *Trullanum* v. 692 can. 69 eine Ausnahme zu Gunsten der kaiserlichen Majestät (*Bingham* III 213 hat die Stelle ganz missverstanden) und beruft sich dabei auf eine ‚uralte Ueberlieferung', was, wie schon *Hefele* (CG. III 309) bemerkt, nicht genau der Wahrheit entspricht. Eine Synode von Tours v. 567 c. 2 (Conc. V. 854) öffnet das A. zur Zeit des Gebetes und der Communion Laien und Frauen. Wir dürfen annehmen, dass überhaupt bei der Communion den an derselben Theilnehmenden der Zutritt offenstand, indem dieselben wol bis an den Altar herantraten, dann sich aber wieder entfernten (vgl. *Dionys.* Epist. ad Basilid. c. 2, wo blutflüssigen Weibern der Zugang zu der τράπεζα ἁγία verboten wird); die Griechen dagegen gestatteten wol von Anfang an ihrem Kaiser, auch während der ganzen Liturgie seinen Platz im Innern des Heiligthums zu haben, was Theodosius d. Gr. denn auch in Mailand wollte, aber bei Ambrosius nicht durchsetzte. Der Ausdruck ἄδυτα findet sich bei Theodoret, Eusebius und anderen Griechen, ebenso ἄβατα, bei den Lateinern inaccessa. Noch bei *Leo Ostiensis* Chron. Cas. lib. III. c. 31 (al. 33) heisst es: fecit et cancellos ex aere quatuor ante altare, inter chorum et adytum hinc inde statuendos. KRAUS.

AEDITUUS, s. Mansionarius, Cubicularius, Custos martyrum.

AERA CHRISTIANA, DIOCLETIANA u. s. f., s. Zeitrechnung.

AETAS CANONICA. In den Pastoralbriefen finden sich mancherlei Erfordernisse angegeben, welche die Ordinanden haben sollen; eine Altersstufe aber wird nicht festgesetzt, weil man in der apostolischen Zeit schwerlich in die Lage kam, junge Leute zu Klerikern machen zu können, und nur ältere Leute zu haben waren. Beim weiblichen Geschlechte mochte die Sache günstiger stehen, daher sich I Tim. 5, 9 die Bestimmung findet, dass Diakonissen mindestens 60 Jahre alt sein sollten. Hinsichtlich der Kleriker blieb es bei der auch von mehreren Synoden, z. B. Nic. I. c. 2, Arel. II 1 u. s. w., wiederholten Bestimmung, dass keine Neophyten ordinirt werden sollten.

Nach und nach stellte sich aber die Nothwendigkeit heraus, für sie ein Minimalalter zu bestimmen. Das älteste Gesetz darüber, welches wir haben, ist von der Synode von Neocaesarea zwischen 314—325 can. 25: Niemand soll zum Priester geweiht werden vor 30 Jahren, wenn er auch ein ganz würdiger Mann ist. Für die Diakonen setzte sodann 393 die Synode von Hippo 25 Jahre fest (cfr. Carth. III. can. 4) und gestattet die Annahme von impuberes zu Lectoren. Dieselben Bestimmungen wiederholte 506 die Synode von Agde can. 16 u. 17. Ausführlich handelt über diesen Punkt die zweite Synode von Toledo 531 can. 1. Erstere ordnet an, dass Knaben, die von den Eltern zum kirchlichen Dienste bestimmt sind, alsbald die Tonsur erhalten, als Lectoren dienen und bis zu ihrem 18. Jahre unter den Augen des Bischofs zum kirchlichen Dienste erzogen werden. Wenn sie alsdann erklären, ehelos bleiben zu wollen, so können sie mit 20 Jahren Subdiakonen, mit 25 Jahren Diakonen werden. Erneuert werden diese Bestimmungen sodann von der dritten Synode zu Orleans (can. 6) und der zweiten zu Braga (can. 20). Vgl. *Schulte* System des Kirchenrechts 111. Dieselben Altersstufen hat für die griechische Kirche das Trullanum 692 endgültig angenommen: 30 Jahre für den Priester, 25 für den Diakon, 20 für den Subdiakon, 40 für die Diakonissin (can. 14 u. 15). Das Mönchsleben zu ergreifen erlaubt die genannte Synode schon mit 10 Jahren (can. 40). KELLNER.

AGAPEN (ἀγάπαι). Der Ausdruck kommt zuerst vor im Briefe Judä 12 für jene in der ältesten Zeit des Christenthums von der Feier der hl. Eucharistie unzertrennlichen Liebesmahle, wie sie in der apostolischen Gemeinde täglich begangen wurden (Apg. 2, 42. 46; I Kor. 10, 11). So eng erscheint diese Verbindung, dass der Brief des Ignatius an die Smyrnaer c. 8 die Feier der A. nur in Gegenwart des Bischofs gestattet: οὐκ ἔξον ἐστὶ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε προσφέρειν, οὔτε θυσίαν προσκομίζειν, οὔτε δοχὴν ἐπιτελεῖν, welch' letztern Ausdruck der alte Uebersetzer mit convivium dominicum celebrare, der Cotelier'sche mit neque agapen facere wiedergegeben hat. Die classischen Stellen über die Feier der A. sind: *Clem. Al.* Paedag. lib. II. c. 1; Strom. lib. VIII 892; *Tertull.* Apolog. c. 39 ad Mart. 156; de baptism. c. 9; de ieiun. c. 17; *Chrysost.* Hom. 27 in I Cor.; *Augustin.* Epist. 116, 233. In seiner katholischen Periode entwirft *Tertull.* Apol. 39 folgende begeisterte Schilderung dieses Instituts: coena nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur quod dilectio apud Graecos est: ... nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit; non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis est utile. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aeque oratio convivium dirimit. Aehnlich äussert sich *Minucius Felix* Oct. c. 31.

Die enge Verbindung des Abendmahls mit den A. lockerte sich vermuthlich schon im 2. Jahrh., obwol sie in einzelnen Gegenden, wie in Aegypten (*Sozom.* VII 19; *Socrat.* V 22), noch länger fortbestand. Der Brief des *Plinius* an Traian (X 96) und die Schilderung des Gottesdienstes bei *Justin.* Apol. I. c. 85 lassen darauf schliessen, dass schon zu Anfang des 2. Jahrh. beide völlig auseinander gehalten wurden. Noch deutlicher erhellt das aus den Const. Apost. Unordnungen, wie sie schon I Kor. 11, 20 ff. gerügt werden und wie sie im Laufe der Zeiten sich naturgemäss immer stärker einstellen mussten (man vgl. die herben Worte des montanistischen *Tertullian.* de ieiun. c. 17), führten zu einer auch zeitlichen Trennung der einen von der andern Feier. In der ältern Zeit wurde die Eucharistie in genauer Nachahmung des Ostermahls Christi nach dem gemeinsamen Mahl gefeiert; die Behauptung mehrerer griechischer Kirchenväter, wie Chrysostomus' und Theodorets zu I Kor. 11, kann dagegen nicht aufkommen; auch die gegentheilige Beweisführung *Binterims* II 2, 41 f. hat mich nicht überzeugt. Später, aber wol schon seit dem 2. Jahrh. (*Plinius* bezeugt dies bereits; vgl. dann *Cyprian.* Epist. 63, wo die Feier des Abendmahls ausdrücklich schon am Morgen festgesetzt ist; ebenso Tertullian, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Gregor v. Naz., Constantin d. Gr. in s. Orat. ad PP. u. s. f.), ward es Sitte, die Communion nüchtern zu empfangen, was denn eine Reihe conciliarischer Beschlüsse einschärfte (vgl. Conc. Carth. III. c. 29); die A. wurden nun nach dem Abendmahl begangen. Eine Zeit lang erhielt sich der ältere Brauch jedoch noch am Gründonnerstag zur Erinnerung an die Einsetzung des Abendmahls, wie dies das Carthaginense ausdrücklich gestattete (vgl. *August.* Ep. 54 ad Januar. c. 9); das Trullanum räumte auch damit auf. Mit dem Gebote der nüchternen Communion war die Verlegung der Abendmahlsfeier auf den Morgen von selbst gegeben; die A. blieben auf den Abend angesetzt. Bei *Hieronym.* comm. I. in I Kor. 11, und *Chrys.* Hom. 27 in I Kor. werden die A. ausdrücklich als

auf die Eucharistie folgend und hier zwar unmittelbar folgend beschrieben.

Ein weiterer Schritt war das Verbot, die A. in den Kirchen zu halten. Zuerst hat das Concil von Laodicea die Bestimmung, dass ‚man in den Kirchen oder Ecclesien die sog. A. nicht halten und im Hause Gottes nicht essen und Lager zurüsten solle' (c. 28); in dem vorhergehenden c. 27 verbot dieselbe Synode den Geistlichen wie den Laien, die Ueberreste der A. mit nach Hause zu nehmen. In Italien war es Ambrosius (*Aug.* Confess. VI 2), in Africa namentlich Augustinus, der auf Abstellung der Missbräuche drang; vgl. Ep. 22 ad Aurel. Ihm hat man wol den c. 29 der Synode von Hippo 393 zuzuschreiben, welcher die Abhaltung von Gastmählern in den Kirchen nur mehr zur Bewirthung von Fremden und auch dann nur ohne Zulassung des Volkes gestattet; ähnliche Verbote finden sich Conc. Carth. III. a. 397 c. 30; Aurelian. II. a. 533, c. 12; Quinisext. a. 692, c. 74 (‚die A. innerhalb der Kirchen sind verboten').

Seit die A. aus der ehemaligen engen Verbindung mit der Eucharistie herausgetreten, scheint sich ihr Begriff mit jenen anderen gemeinsamen Mahlzeiten der alten Christen vermischt zu haben, welche *Gregor von Naz.* Carm. X aufzählt, nämlich den bei Geburts-, Leichen- und Hochzeitsfeierlichkeiten veranstalteten Gelagen. Man vgl. über dieselben den Art. ‚Mahlzeiten', wo auch die Frage erörtert wird, ob auf den altchristlichen Denkmälern Darstellungen der A. vorkommen. Dass der t. t. A. seit dem 4. Jahrh. auch auf die nicht mehr mit der Eucharistie verbundenen Liebesmahle ausgedehnt wurde, kann kaum geleugnet werden; der c. 11 der Synode von Gangra, welcher die Verächter der von einzelnen Gemeindegliedern veranstalteten A. mit dem Anathem belegt (= Corp. iur. can. c. 1. Dist. XLII), will schwerlich, wie dies *Augusti* Hdb. I 500 annimmt, die eucharistischen A. gegen die Eustathianer vertheidigen, sondern die den Armen gegebenen Liebesmahle in Schutz nehmen (vgl. *van Espen* Comm. z. d. St. 133; *Hefele* CG. I 784), welche nun als Rest und Erinnerung der alten A. sich bis ins Mittelalter hinein erhielten. *Augustin* spricht von diesen Bewirthungen der Armen durch die Reichen c. Faustum XX 20 (agapes nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus). Es hängt damit offenbar zusammen, dass der t. t. ἀγάπη überhaupt nur für Speisung und Unterstützung der Armen angewendet wird; so schon in der aus Augustin angeführten Stelle, dann in dem Sacramentar. Gregor. M. (‚prooratio ad agapen pauperum'), in dem Sacram. eccl. Rom. III. c. 48 (‚pro his qui agape faciunt'), so dass später die Glossa Aelfrici Agape geradezu mit *aelmesse, eleemosyna* wiedergibt. *Trullan.* a. 859, c. 14, stellt die Agape pauperum mit der sustentatio peregrinorum und der eleemosyna defunctorum zusammen. Vgl. *Ducange* s. v.

Ueber die Speisen, welche bei den A. genossen wurden, belehren uns *Augustin* a. a. O., nach welchem Fleisch und Früchte vorgesetzt wurden; *Prudentius* Cathem. III 50—65 scheint den Fleischgenuss auszuschliessen, während *Euseb.* H. e. V 3 der Martyr Alkibiades Tadel erfährt, weil er nicht gleich den übrigen Confessoren Fleisch und Wein nahm, sondern sich mit Brod und Wasser begnügte. Auch der Abt *Palladius* meint, es sei besser, in den Versammlungen vernünftig (cum ratione pietatis et religionis) Wein, als hochmüthig (inconsiderate et citra rationem cum arrogantia) Wasser zu trinken; Vitae PP. ed. Rosweid. f. 706. *Tertullians* Aeusserung (Apol. c. 39): hinc probatur quomodo biberit, zeigt ebenfalls, dass der Wein einen regelmässigen Bestandtheil der A. bildete; ebenso bestätigt dasselbe Faustus' Vorwurf (sacrificia eorum vertistis in agapes, idola in martyres, defunctorum umbras vino placatis et dapibus), auf welchen Augustin antwortete: plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur, misericordiam Christianorum similem dicitis sacrificiis paganorum. Dass ein Unterschied in der Vertheilung der Portionen gemacht wurde, indem Alter und Rang berücksichtigt wurde, lehren uns die apost. Constitutionen II. c. 28. Die Diaconen sollen danach das Doppelte der Diaconissen, ebenso die im Dienste des Wortes angestrengten Presbyter erhalten; desgleichen sollen Lectoren, Cantoren, Ostiarier mit einer Portion bedacht werden.

Der Ursprung der A. bildet eine vielbesprochene Controverse. *L'Empereur* sucht ihn in den Mahlzeiten der Juden in den Annexgebäuden des Tempels; *Bulducci* geht, nach dem schüchternen Vorgange des Baronius, auf die essenischen Gastmähler zurück; *Witsius* dachte an die Zehntenlieferung der Juden. Auch *Lightfoot* knüpft an die Xenodochien beim Tempel und den Synagogen der Juden an. Anderseits wurden die A. vielfach als Nachahmung der griechisch-römischen Leichenschmäuse angesehen. Schon *Eucherius von Lyon* (Quaest. in N. T.) und *Sedulius Scotus* (Coll. ad I Cor. 11) meinen, sie seien de gentili adhuc superstitione übrig geblieben. Neuerdings hat namentlich *R. Rochette* Mém. sur les Antiq. chrét. I 44 ff. (= Mém. de l'Acad. des Inscr. XIII 138) den Satz aufgestellt, dass die A. eine einfache Herübernahme der so beliebten Gastmähler der Heiden und

ein Institut gewesen seien, welches dem Volke die Annahme der neuen Religion wesentlich erleichtert und das Christenthum popularisirt habe. Dem gegenüber vertheidigt *Martigny* Dict. 25 die Ansicht, dass die A. lediglich aus den Todtenmählern der Juden (vgl. Jerem. 15, 5—7; Ezech. 24, 17; Sprüchw. 31, 6; Deuteronom. 26, 15; *Flav. Jos.* Bell. Jud. II 1) hervorgegangen seien. Letztere Behauptung, wie auch diejenige Rochette's, beruht zunächst auf einer ganz irrthümlichen Vermischung der alten A. mit den zu Ehren der Todten und denen der Martyrer gehaltenen Mahlzeiten (s. d. Art. Mahlzeiten) — Dinge, die man doch endlich auseinander halten sollte. Die eigentlichen A. können ihren Ursprung nur einmal in der Absicht, die Feier des letzten Abendmahls möglichst getreu zu wiederholen, dann in der Gütergemeinschaft der apostolischen Zeit haben. Für die übrigen gemeinschaftlichen Mahle hat man unbedenklich auf die allgemeine Praxis aller alten Völker, der Juden sowol als der Griechen und Römer, zurückzugreifen; man kann hier gerne eine bewusste Accommodation Seitens der Kirche zugestehen, wie dies *Gregor v. Nyssa* bez. Gregors des Thaumaturgen (*Baron.* Praenot. ad Martyrol. c. 4), *Paulin. Nol.* Natal. IX. S. Felic., dann *Gregor M.* in Regest. lib. XI. Epist. 71 ad Melitum hinsichtlich der an den Natalitien der Martyrer gefeierten Liebesmahle beweisen. — Vgl. über die A.: *Stolberg* De vett. Christ. A. Viteb. 1693; *Schurzfleisch* (Creitlov) De vet. A. ritu, Lips. 1699; *Boehmer* De coitionibus Christ. ad capiend. cibum, in Diss. iur. eccl. ant., Lips. 1711; *Theoph. Schlegel* De Agaparum aetate apostolica, Lips. 1756 (= *Volbeding* Thes. II 170 ff.); *J. G. Mörlin* De origine agaparum vett. Christ., Lips. 1730 (= *Volbeding* Thes. II 183 ff.); *Muratori* De agapis sublatis in s. Anecdot. graec., Patav. 1709; *J. Theoph. Frid. Drescher* De vett. Christ. A., Giess. 1824 (= *Volbeding* Thes. II 197 ff.); *Allegranza* Diss. sopra un Agape in marmo in s. Spiegazione e rifless. sopra alc. s. monumenti ant. di Milano, Milan. 1757, 111 ff.; *Fred. Faut* Diss. de A. 3 pp., Upsaliae 1805 f.; *Aringhi* II 599—608; *Bingham* X 68 f.; *Mamachi* III 344 f.; *Buonarruoti* Vetri 113, 129; *Boldetti* 41—50; *Garrucci* Vetri XIV; *Binterim* II, 2, 3—84. KRAUS.

AGAPETAE, s. Subintroductae.

AGENDA, als neutr. pl. = officium divinum, bes. die Messe: *Concil. Carth.* II, c. 9: in quibusdam locis sunt presbyteri ... qui complurimis (cum pluribus?) in domiciliis agant *agenda,* quod disciplinae incongruum cognoscit esse sanctitas vestra. Vgl. *Ferrand.* Diac. c. 90 und andere Beispiele späterer Zeit bei *Ducange* i. v. Speziell bezeichnet das Wort dann das Officium und Missa pro mortuis: so *Sacrament. eccl. Rom.* I 92, III 95; *Antiphon. Greg. M.,* Calendar. Rom., bes. bei *Allat.* De dom. et hebdom. Gr. 1493 u. s. f. (*Ducange* a. a. N.).

Die fem. Form *agenda, agendae* kommt in der *Regula S. Benedicti* c. 13 vor als gleichbedeutend mit den kirchlichen Tageszeiten: agenda matutina et vespertina non transeat.

Aus dem Gesagten erhellt, dass der erwähnte Gebrauch von A. nicht erst, wie *Augusti* Hdb. III 708 angiebt, seit dem 8. Jahrh. aufkommt.

ΑΓΙΑΣΜΟΣ, s. Consecration.

ΑΓΙΟΝ, ΑΓΙΑΣΜΑ = βῆμα, s. d. A.

ΑΓΙΟΝ ΑΓΙΟΙΣ, s. Sancta sanctis.

ΑΓΙΟΝ ΑΓΙΩΝ, *sanctum sanctorum,* von *Euseb.* H. e. X, c. 4 für den Altar gebraucht: ἐφ' ἅπασί τε τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον, θυσιαστήριον ἐν μέσῳ θείς. Das von *Bingham* III 209 ihm gleichgesetzte *sacrarium* (*Conc. Vasens., Conc. Carth.* IV) oder *sanctuarium* (*Conc. Bracar.*) bezeichnet dagegen den Altarraum, den Chor.

ΑΓΙΟΤΑΤΟΣ, s. Sanctissimus.

AGNES. Das Martyrium dieser aus vornehmem römischen Geschlechte entsprossenen Jungfrau gelangte rasch zu grosser Berühmtheit, so dass nach dem Zeugnisse des hl. *Hieronymus* (Ep. ad Demetr.) ihr Lob in allen Sprachen, Kirchen und Nationen ertönte. Die berühmtesten Kirchenväter und christlichen Schriftsteller (Ambrosius, Augustinus, Papst Damasus, Martin von Tours, Venantius Fortunatus, Maximus von Turin, Gregor d. Gr., Prudentius) feiern ihren Ruhm. Leider sind die echten Martyreracten der Heiligen nicht auf uns gekommen. Denn die dem hl. *Ambrosius* zugeschriebene Leidensgeschichte ist von diesem nicht verfasst, wenn sie auch in der Hauptsache mit dem übereinstimmt, was er De virgin. I, c. 2 und (an andern Stellen) Enarr. in Ps. CIV und De offic. I, c. 4 über die hl. A. berichtet und was *Prudentius* im 141. Hymnus von den Siegeskränzen singt.

Die Hauptpunkte aller Berichte lassen sich kurz im Folgenden zusammenfassen. A., die schöne, dreizehnjährige Tochter eines reichen Römers, war von Jugend auf im Christenthum erzogen worden. Da sie in begeisterter, keuscher Liebe nichts mehr wissen mag als Jesum, ihren Heiland, so verschmäht sie die irdische Liebe eines vornehmen jungen Römers. Dieser zeigt sie,

um ihren Vorsatz zu brechen, als Christin an. Der Stadtpräfect versucht umsonst alle Mittel der Ueberredung, und droht ihr mit öffentlicher Preisgebung in einem Hause der Schande (einer zur Zeit der Verfolgung nicht selten angewandten Strafe). Mit dem Gleichmuthe einer Seele, die durch Gottes Schutz sich geborgen weiss, entgegnete A.: ‚kanntest du den Herrn, dem ich diene, du muthetest Solches mir nicht zu. Ich verkünde dir, dass mein Herr weder bis zum Rückfall zu deinen Götzen mich verlassen, noch zugeben wird, dass man meines jungfräulichen Kranzes mich beraube.‘ So geschah es. Gottes Engel schützte sie. Ein frecher Mensch, der sich ihr nahen wollte, stürzte geblendet und halb entseelt zu Boden. Darauf wurde sie ‚als eine Verächterin der Götter‘ zum Tode durch das Schwert verurtheilt. Freudig eilt sie zum Richtplatze und bietet ‚gesenkten Hauptes dem Scharfrichter ihren entblössten Hals dar‘. Während das zuschauende Volk laut weinte, erfolgte der schauerliche Streich, und ‚Christus weihte sich die Jungfrau, schön geschmückt mit dem Rosenrothe ihres eigenen Blutes und der zweifachen Würde einer Martyrin und einer geistlichen Braut‘.

Ihr Todesjahr wird am richtigsten ins Jahr 304 gesetzt (*Ruinart* Acta mart. ed. Ratisb. p. 485). Ihr Leib wurde von ihren Eltern auf einem Gute derselben an der Nomentanischen Strasse, nicht weit von den Mauern der Stadt, beerdigt. Das Cubiculum, welches zu diesem Zwecke ausgehöhlt wurde, bildet den Mittelpunkt des berühmten Coemeterium der hl. A., eines der reichsten und berühmtesten Coemeterien, zumal manche Theile beträchtlich älter sind als das Martyrium der hl. A. (*Bartolini* Atti di s. Agnese 18; *Kraus* R. S. 2. A. 540). Als Gedächtnisstage der Heiligen feiert die Kirche den 21. und 28. Januar (Agnes secundo), erstern als Tag ihres Todes, letztern als Tag ihrer Erscheinung bei den Eltern. Die Griechen haben drei Tage ihrem Andenken geweiht, den 14. und 21. Januar und 5. Juli.

Der Name der hl. A., als einer der berühmtesten Heiligen der römischen Kirche, findet sich im Calendarium Romanum und Carthaginense, im Kanon der Messe und in den ältesten Sacramentarien. Die über dem Grabmale der Heiligen erbaute Basilika liess Kaiser Constantin auf Bitten seiner Tochter Constantia errichten. Sie ist, weil eine der ältesten Kirchen Roms, auch eine der merkwürdigsten. In dieser Basilika wurde seither das Fest der Heiligen am 21. Januar in grossartiger Weise gefeiert. Gregor d. Gr. trug hier einige seiner Homilien vor. Auch werden bis heute daselbst am gedachten Tage die Lämmer geweiht, aus deren Wolle die Pallien gefertigt werden. (Vgl. d. Art. Pallium.)

Mehr als irgend einer der Heiligen, die Apostel Petrus und Paulus ausgenommen, wurde die hl. A. auf den sog. Goldgläsern (s. d. A.) dargestellt. In der Sammlung dieser Gläser von *Buonarruoti,* die 72 Nummern umfasst, sieht man die hl. A. einige, und in der vollständigern Sammlung von *Garrucci* mit 340 Nummern sieht man sie 14—15 Mal. Bald erscheint sie in reicher golddurchwirkter Kleidung, wie sie ihren Eltern nach ihrem Tode erschien, bald in der Haltung einer Betenden, bald zwischen Bäumen und Blumen, um ihre Seligkeit im



Fig. 16. Goldglas.

Himmel (s. d. A. und den Art. Bäume) auszudrücken. Mitunter ist die Heilige allein dargestellt, oder neben Maria, oder zwischen Christus und Laurentius (s. d. A.), oder zwischen Vincentius und Hippolytus, oder zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus, oder zwischen zwei Tauben, die in ihren



Fig. 17. Goldglas.

Schnäbeln Kränze (den Kranz der Reinheit und des Martyrthums) tragen, welche sie der Heiligen zu reichen scheinen. Neben dem Haupte steht die Umschrift ANGNE.

Auf den alten Goldgläsern, in den Martyrologien u. s. w. findet sich der Name der hl. Martyrin A., Agna, Hagne, Anne, Ane, Angne, Agne, Annes geschrieben. Diese verschiedene Schreibweise ist verursacht durch die Verschiedenheit der Aussprache oder die Unwissenheit der Künstler. Der Name A. kommt übrigens schon auf heidnischen Grabschriften der ersten Kaiserzeit vor. *Muratori* Nov. Thesaur. II 1186³.

Da die hl. A. acht Tage nach ihrem Tode inmitten einer Jungfrauenschaar, ein schneeweisses Lamm neben sich, ihren Eltern erschien, so ist in der ma. Kunst ihr Attribut das Lamm. MÜNZ.

AGNUS DEI. Im Anschluss an die hl. Schrift war den Kirchenvätern und der altchristlichen Kunst das Lamm (s. d. A.) ein Symbol Christi. Desshalb wird Christus in der Katakombenmalerei und Plastik sehr häufig unter dem Bilde des Lammes dargestellt und ein Lamm unter oder in Verbindung mit einem Kreuze vertrat theilweise das Crucifixbild (vgl. *Münz* Archäol. Bemerkungen 107 ff.). *Ciampini* Vetera monum. II⁴⁴ bietet die Abbildung eines Lammes, liegend ‚tamquam occisus‘ auf einem Altare unter einem mit Gemmen und Edelsteinen reich verzierten Kreuze. Eine ähnliche Darstellung sieht man auf einem Mosaikbilde des 6. Jahrh. in der Kirche S. Cosmas und Damianus zu Rom (*Piper* Bilderkreis I¹¹). Neben dieser Darstellungsweise begegnen wir einer andern, indessen etwas früher, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. aufgetauchten, die sich bis in die neueste Zeit erhalten hat. Ein Lamm, den dreitheiligen oder sog. Kreuznimbus um das Haupt, hält mit einem der Vorderfüsse ein Kreuz mit langem Schaft, an dem oben ein Fähnchen befestigt ist (Fahnenkreuz, Siegeskreuz). *Aringhi* R. S. II 295.

In Rom wurde es üblich, diese Lammesbilder den medaillenartigen, aus den Ueberresten der Osterkerze mit Beimischung von geweihtem Oele gebildeten runden Wachsscheiben aufzuprägen. Von diesen Lammesbildern erhielten die wächsernen Medaillen den Namen *Agnus Dei.* Sie waren meistens, jedoch nicht immer, mit Oehren versehen und wurden theils den Gläubigen zum Kusse gereicht, theils am weissen Sonntage unter die Neugetauften vertheilt, theils an hervorragende Personen übersandt, nachdem sie in der Osterwoche, früher vom Archidiakon, später vom Papste selbst, waren geweiht worden. Manche A. D. wurden als Enkolpien am Halse getragen, andere in kostbaren Tüchern, Behältnissen oder Monstranzen aufbewahrt und waren ein Gegenstand der Verehrung.

In späteren Jahrhunderten hielt man sich nicht mehr strenge an die Lammesbilder, sondern prägte auch andere religiöse Motive dem Wachse ein, der Name jedoch blieb. Das älteste bekannte A. D. ist das zu Monza bewahrte, der Königin Theodelinde von Papst Gregor d. Gr. mit anderen Geschenken übersandte (*Frisi* Memorie di Monza I 34). Man hat zwar auch ein A. D. bei den Gebeinen des unter Kaiser Domitian gemarterten Consuls Flavius Clemens gefunden; dasselbe stammt jedoch keineswegs aus der Zeit dieses Martyrers, sondern ist jedenfalls zur Zeit der Translation im 7. Jahrh. zu den Reliquien gekommen. Das nach *Martigny* hier ab-



Fig. 18. Agnus Dei.

gebildete A. D. mit dem Veronikabilde ist früh mittelalterlich. [Es zeigt die Legende: AGNE DEI MISERERE MEI QVI CRIMINA TOLLIS, ähnlich einem von *Cahier et Martin* Mélanges d'Archéol. I pl. 19 D herausgegebenen A. D., angeblich Karls d. Gr. in Aachen. K.]

Die Inventare berühmter Dome erwähnen einer Menge von A. D. So hatte der Dom zu Halle nach dem Verzeichnisse von 1520 deren ‚siebenhalbhundert und ein‘. Sie alle, wie auch das wol älteste in Deutschland im Schatze des Münsters zu Aachen, das Karl d. Gr. gehörte, sind der Zeit des Mittelalters zuzutheilen. Vgl. ferner *Martigny* Notice sur les Agnus Dei im Anhange s. Étude archéol. sur l'Agneau et le Bon Pasteur 88, Macon 1860. MÜNZ.

ΑΙΘΡΙΟΝ, s. Atrium.

ΑΚΕΦΑΛΟΙ und ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟΙ. 1) Ein Titel jener Bischöfe, welche kein kirchliches Haupt über sich erkannten. Nach *Bingham* Antiqq. I 261 ff. kam derselbe folgenden Kategorien zu: a) ursprünglich allen Metropoliten; b) solchen Metropoliten, welche auch nach Entstehung und Befestigung der Patriarchalverfassung sich von letzterer unabhängig erhielten; so denjenigen von Cypern, Iberien, Armenien und (angeblich) von Britannien; c) Bischöfen, welche zwar dem Patriarchen, nicht aber einem Metropolitan unterstanden; deren gab es z. B. in dem Patriarchate von Constantinopel über 40, in dem von Jerusalem 25; d) Bischöfen, welche weder Patriarchen noch Metropoliten über sich erkannten. Ein sol-

cher wäre nach *Valesius* Not. in Euseb. H. e. II, c. 23 derjenige von Jerusalem gewesen, ehe er Patriarch wurde. Doch hätte derselbe nach *Bingham* unter der Jurisdiction des B. von Caesarea als Metropoliten und desjenigen von Antiochien als Patriarchen gestanden. Als einziges Beispiel eines solchen ἀκέφαλος weiss *Bingham* den B. von Tomis in Scythien und zwar auf Grund von *Sozom.* H. e. VI, c. 21 anzuführen. — Auf die römischen BB., obgleich sie allein im wahren Sinnen αὐτοκέφαλοι waren, ist dieser Titel nie angewandt worden. Das Streben der ravennatischen Eb. nach Unabhängigkeit vom römischen Patriarchate misslang nach schwerem Kampfe. Vgl. *Hieron. Rubei* Hist. Ravenn. lib. IV 209 und *Anastas. Bibl.* Lib. pontif. in Dono pp.: huius temporibus ecclesia Ravennatum, quae ab Ecclesia Romana segregaverat, causa Autocephaliae denuo se pristinae sedi apostolicae subiugavit.

2) *Acephali* clerici soviel als *cautivi* bei *Isidor.* Hispal. de eccl. off. II, c. 3: duo sunt genera clericorum, unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, aliud *acephalorum,* i. q. sine capite, quem sequantur ignorantium. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia, neque inter clericos religio detentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga.

3) *Acephali* nannte man verschiedene häretische Parteien, und zwar a) diejenigen, welche auf der Synode zu Ephesus 431 weder zu Cyrill, noch zu Joh. v. Antiochien hielten; b) die eutychianisch gesinnten ehemaligen Anhänger des Petrus Mongus, welche sich weigerten, mit ihm das Henotikon anzunehmen; c) diejenigen, welche das Chalcedonense bekämpften (die Belegstellen bei *Ducange* i. v.); d) gewisse andere Häretiker, von denen *Isidor* VIII, c. 15 und *Ado v. Vienne* in s. Chron. sprechen. Vgl. *Sirmond.* Not. in Facund. Hermian. Opp. II 315, 323, ed. Venet. KRAUS.

AKOIMHTOI, Schlaflose, Name eines im 5. Jahrh. zu Constantinopel von einem gewissen Alexander gestifteten Mönchsordens. Die Bezeichnung rührt von der in demselben getroffenen Einrichtung her, nach welcher das officium divinum auch des Nachts abgehalten wurde, indem die in drei Coetus abgetheilten Bewohner jedes Klosters abwechselnd demselben oblagen. Zur Zeit scheint der Orden in der Hauptstadt des Ostreiches sehr angesehen gewesen zu sein, namentlich erlangte das von dem aus Rom gekommenen Studius gegründete, nach ihm Studium genannte Kloster in der theologischen Geschichte von Byzanz eine grosse Bedeutung. Vgl. *Nicephor.* H. e. lib. XV, c. 23. KRAUS.

AKOLUTHEN (von ἀκόλουθος [ἀκολουθέω] = Begleiter, Diener) sind niedere Kirchendiener, deren Amt unter den Ordines minores den höchsten Rang einnimmt. Ihren Namen bekamen sie von ihrem Hauptgeschäfte, welches darin bestand, den höhern Klerikern bei kirchlichen Verrichtungen zur Seite und zur Hand zu sein. Ob es in der orientalischen Kirche A. gab, ist sehr zweifelhaft; allerdings waren nach *Euseb.* Vita Constantini III 8 auf dem Concil zu Nicäa A. anwesend, aber man vermuthet, dass es A. aus dem Occidente waren, welche ihre Bischöfe begleitet hatten. Will man je der alten griechischen Kirche das Akoluthat vindiciren, so ist dabei festzuhalten, dass dasselbe als besonderer Stand dort weniger ausgebildet sein musste, als in der abendländischen, und der Name Akoluth mehr die niedrige Ordnung der Kirchendiener überhaupt zu bezeichnen scheint. Viele Dienste der occidentalischen A. waren mit dem Amte der orientalischen Subdiakonen vereinigt. Im Abendlande selbst aber waren Akoluthat und Subdiakonat streng von einander geschieden. Schon in dem Briefe des Papstes *Cornelius* (251—252) an den Bischof Fabius von Antiochien bei *Euseb.* H. e. VI, c. 43 werden neben sieben Subdiakonen 42 A. der Kirche von Rom aufgezählt. Auch *Cyprian,* Zeitgenosse des Papstes Cornelius, erwähnt in mehreren seiner Briefe der A., so Epist. VII, XXXIV, LII, LIX etc. edit. Oxon. Ebenso ist in einer bei *Marzohl* und *Schneller* Liturgia sacra III 237 erwähnten römischen Synode unter Papst Sylvester († 335) neben dem Subdiakon speziell der Akoluth genannt. Das *Martyrolog. roman.* sub 5. Aug. führt aus der Zeit der Christenverfolgungen den A. Tharsicius als Martyrer an. Den Namen eines andern A., Victor, finden wir auf einer jener metallenen Platten, welche seit der Regierungszeit Constantins den flüchtigen Sklaven an den Hals gehängt wurden; das auf jener Platte angebrachte Monogramm Christi sollte andeuten, wie die Sklaven dem Christenthume die erste Linderung ihres Schicksales verdankten und diese selbst nur das Vorspiel ihrer gänzlichen Emancipation sein sollte. Vgl. *Giorgi* de monogr. Christi 39. Ueber das hohe Alter des Standes der A. in der occidentalischen Kirche besteht daher kein Zweifel.

Was nun die Ordination derselben betrifft, so ist deren Ritus schon in dem can. 6 einer in ihrer Existenz nicht ganz sichergestellten vierten Synode von Carthago vom J. 398, deren angebliche Kanonensammlung aber jedenfalls auf hohes Alter Anspruch hat, in folgender Weise geschildert: ‚Acolythus, cum ordinatur, ab episcopo quidem doceatur, qualiter in offi-

cio suo agere debeat; sed ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad accendenda luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad suggerendum vinum in eucharistiam sanguinis Christi.‘ Eine bestimmte Formel für die Uebergabe der kirchlichen Geräthe kommt erst in späteren Ritualbüchern vor. Der *Ordo roman.* VIII bei *Mabill.* Mus. ital. II 85 erwähnt der Darreichung des Leuchters und der Kännchen nicht, lässt dagegen den zu weihenden A. auffallender Weise mit ‚planeta‘ und ‚orarium‘ bekleidet werden und ihm ein Säckchen übergeben, womit er sich auf die Erde niederwirft, um das Segensgebet des Weihenden über sich sprechen zu lassen. Ueber die Bedeutung jenes Säckchens wird sogleich gesprochen werden, da wir nun auf die kirchlichen Verrichtungen der A. übergehen. Diese hatten, wie schon erwähnt, die höheren Kleriker bei ihren kirchlichen Dienstleistungen zu unterstützen, das Anzünden der Lichter zu besorgen und die Leuchter mit den brennenden Kerzen zu tragen, den Wein zur Feier der Eucharistie, ebenso auch Wasser und Weihrauch herbeizuholen, abgesehen von anderen kleineren Diensten. War bei der hl. Messe der Augenblick der Communion nahe gekommen, so stiegen mit den Subdiaconen die A. nach rechts und links getheilt, den Altar hinan; sie trugen hiebei leinene Säckchen, in welche nach römischem Ritus der Archidiakon die hl. Hostien legte, damit sie von den A. den Priestern gebracht und von diesen in den Säckchen gebrochen würden, ohne Gefahr, dass etwas davon auf die Erde fiele. So die *Ordd. roman.* I und II bei *Mabillon.* Diese Säckchen dienten den A. in der römischen Kirche auch dazu, um die Eulogien und selbst die Eucharistie den Abwesenden und Kranken zu bringen, wozu sich die Griechen nur der Diakonen bedienten (*Innocent. I* Ep. 29 ad Decent.). Das *Martyrolog. rom.* berichtet von dem oben erwähnten A. Tharsicius, dass er von den Heiden ergriffen und gemartert wurde, als er gerade die hl. Eucharistie bei sich trug. Ausser den angeführten Dienstleistungen hatten die A. nach den *Ordd. rom.* bei der Feier der hl. Messe die Patene und das goldene oder silberne Röhrchen zu halten, dessen sich die Gläubigen bedienten, wenn sie die hl. Communion unter der Gestalt des Weines empfingen. Endlich wurden die A. auch benützt, um die Briefe der Bischöfe zu besorgen (*Cypr.* Ep. 43) und den Katechumenen bei den Scrutinien beizustehen und mit ihnen das Symbolum herzusagen (*Ord. rom.* VII ap. Martene t. I; de antiq. eccl. rit.) In Rom waren ehemals die A. in verschiedene Klassen eingetheilt; man unterschied: 1) Palast-A., welche den Papst bedienten; 2) Stations-A., welche in den Kirchen functionirten, wo Stationen gehalten wurden; 3) Bezirks-A., welche mit den Diakonen in den verschiedenen Bezirken den Dienst versahen, wozu Einige noch 4) Opfer-A. rechnen, welche die Gaben der Gläubigen einzusammeln hatten. Der Dienst der A. wurde in der alten Kirche für sehr wichtig gehalten; daher die Mahnung des Papstes *Innocentius I* Ep. ad Felicem, es sei vorzusehen, ‚ne cito quilibet Lector Acolythus fiat‘. KRÜLL.

ΑΚΡΟΤΕΛΕΥΤΙΑ, eine bei *Sozomen.* lib. VIII c. 8 (κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον ἔψαλλον ἀκροτελεύτια συντίθεντες πρὸς τὴν τῶν αὐτῶν δόξαν πεποιημένας), wo er von dem nächtlichen Psalmengesang der Arianer in CP. spricht, für den Schluss der Psalmen, die sog. Doxologie (s. d. A.), gebrauchte Bezeichnung. Die Doxologie lautete aber bei den Arianern nicht wie bei den Katholiken Gloria Patri et Filio et Spiritui s., sondern Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto.

ΑΚΡΟΣΤΙΧΙΣ und ἀκροστίχιον (auch ἀκρόστιχον), Versanfang; in der Stelle der Constit. apost. lib. II c. 57: ἀνὰ δύο λεγομένων ἀναγνωσμάτων ἕτερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω versteht *Bingham* VI 20 das Wort von dem Refrain — extrema versuum — vielleicht nicht ohne Grund. — Eine zweite Bedeutung von ἀ. ist die eines Gedichtes, in welchem die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse ein Wort oder einen Satz ausmachen (= παραστιχίς) — eine Verskünstelei, deren Erfindung Epicharmus zugeschrieben wird und welche sich bei den Christen grosser Beliebtheit erfreute. Vor Allem beruhte das Symbol Christi, der Fisch — ἰχθύς —, auf einem derartigen Akrostichon (s. Fisch). Später kamen Gedichte, Epigramme u. dgl. auf, in welchen andere hl. Namen auf ähnliche Weise glossirt wurden: so bei *Damasus* Carm. 4—5, der Name Jesus, und Constantin (vgl. *Bosio* 418); zur Erleichterung der Lesung pflegte man den Schlüssel unter der Inschrift beizufügen, z. B. in dem von *Muratori* Thes. 1903[6] gegebenen Epitaph, wo es heisst: NOMINA SANCTARVM LECTOR SI FORTE REQVIRIS || EX OMNI VERSV TE LITERA PRIMA DOCEBIT. Andere Beispiele hat *Martigny* gesammelt: *Marini* Areval. 828 (EIVS AVTEM NOMEN CAPITA VER*suum*); eb, IS CVIVS PER CAPITA VERSORVM NOMEN DECLARATVR; *Fabretti* IV 150: ABVERTERE PER CAPITA VERSORVM ET INVENIES PIVM NOMEN. Sehr gebräuchlich wurden diese Akrostichen in der griechischen Kirche, wo

sie bei den in dem Officium abgesungenen Hymnen reiche Verwendung fanden. Noch mehr wurden sie Mode, als im Zeitalter der Merowinger und Karolinger die christliche Poesie mit verschwindenden Ausnahmen zur Verskünstelei herabgesunken war: so bei *Aldhelm* in seinen Aenigmata, wo die Verse nach doppelter Richtung gelesen einen Sinn gaben, bei *Sedulius, Venantius Fortunatus,* bes. *Rhabanus Maurus.* KRAUS.

ΑΚΡΟΩΜΕΝΟΙ (audientes), s. Katechumenat.

ALBA, s. Kleider, liturgische.

ALBA (ἐσθὴς φωτιστική *Martyr. Bacchi iun.*), das weisse Gewand, welches dem Täufling nach der Taufe angelegt wurde: *Zeno Veron.* Ep. inv. II ad Fontem: ,in fontem quidem nudi demergitis; sed aetherea veste vestiti mox inde surgetis'; *Lactant.* Carm. de Resurr.: ,candidus egreditur nitidis exercitus undis.' *Paulin.* Epist. 12: ,inde parens sacro ducit de fonte sacerdos || infantes niveos corpore, corde, habitu.' *Cod. Theodos.* de Spectac.: ,quamdiu caelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur.' Vgl. *Faust. Reg.* Epist. ad Paulin., *Caesar Arel.* Serm. 15; *Paulin.* Epist. ad Macar. und andere von *Ducange* i. v. Alba (4) gesammelte Stellen. Die A. sollte dem Täufling die Erinnerung an die durch die Taufe gewonnene Reinheit wach erhalten: *Cyrill. Hierosol.* Catech. mystag. V; *Ambros.* de iis qui myster. initiant. c. 3; *Hieronym.* Ep. ad Fabiolam 128; *Chrys.* Hom. in Ps. 118. Die mit ihr Bekleideten hiessen λευχειμονῶντες, *in albis positi* (Act. martyris Stephani pp.) oder *albati* (Epitaph. Ceadvall. regis; *Gregor. Turon.* de Mirac. I, c. 67 u. s. f.). Später heisst die vestis candida auch *cappa* (Conrad. Urspergens. a. 1124) und *chrismale.*

Durch *Gregor. M.* l. VII. Ind. 1. Ep. 2 scheinen wenigstens damals die Alben auf Kosten der Kirche angeschafft worden zu sein, welcher sie auch, nachdem die Täuflinge sie abgelegt hatten, als Eigenthum verblieben. In der lateinischen Kirche wurde der Täufling v o r, in der griechischen n a c h Empfang der Firmung mit dem Taufkleide bekleidet (*Cyrill. Hieros.* Cat. myst. IV, n. 2), bei gewöhnlichen Taufen von dem taufenden Bischof oder Priester selbst (vgl. *Amphiloch.* in Vita s. Basilii M.), bei besonders feierlichen von einem eigenen Priester oder Diakon, der den Neophyten dann zum Empfang der Firmung in das consignatorium ablutorum führte (vgl. *Visconti* de ritu bapt. 715). Die Worte, mit welchen das Kleid angelegt wurde, gibt das *Sacram. Gregor.* also an: ,accipe vestem candidam et immaculatam quam perferas sine macula ante tribunal Domini nostri I. C. Amen.' Dass das Gewand eigens benedicirt wurde, schliesst *Martigny* 64 aus *Amalar.* de offic. I, c. 69, doch kann diese Quelle des 9. Jahrh. für das an solchen Benedictionen viel ärmere Alterthum nichts beweisen.

Man trug die A. auf der blossen Haut und ohne Ueberkleid; eine alte Abbildung desselben (Fresco im Coemeterium von S. Ponziano, *Bosio* 131, Taufe Christi, wo ein Engel die A. hält) lässt die Form des Kleides nicht erkennen; eine andere aus dem 6. Jahrh. (*Ciampini* Vet. Mon. II tab. 5; vgl. die beistehende Fig.) zeigt ein langes, die ganze Gestalt des Neophyten offenbar verhüllendes Gewand, welches ohne Zweifel durch einen Gürtel zusammengehalten wurde (*Visconti* 717). In der Regel trug man es nur acht Tage (und zwar Tag und Nacht, zu Hause und in der Kirche, s. *Gregor. Turon.* Hist. Franc. V, c. 2), der Sonntag, an welchem es abgelegt wurde, hiess darum *Dominica in albis,* sc. depositis. Aus dem Umstand, dass der hl. Antonius, um sich vor dem Richter als Christen zu erweisen und des Martyriums theilhaftig zu werden, die A. anzog, schliesst *Martigny,* dass man in Aegypten die A. zeitlebens trug; es folgt wol nur daraus, dass man sie dort behielt und gelegentlich anlegte. Im Allgemeinen, wie gesagt, wurde dem Neophyten am achten Tage nach Ostern das Kleid wieder ausgezogen; eine von *Visconti* 745 angezogene Stelle des *Jacobus Diaconus* Vit. s. Pelagii lässt annehmen, dass bei den Frauen diess durch die Diakonissen und in einem eigenen Raume geschah.



Fig. 19. Von einem Sarkophag aus Neapel (Ciampini).

Die abgelegten Alben wurden in einem eigens dazu geweihten Wasser (vgl. die Oration de benedictione aquae ad albas deponendas im Ordo rom.) in dem Sacrarium des Baptisteriums gewaschen und dann wahrscheinlich ebendaselbst aufbewahrt. *Lupi* (Opusc. 120, Faenza 1786) stellt die Ansicht auf, man habe die Alben gewissermassen als Taufzeugnisse und Warnung gegen Apostasie in den Baptisterien zurück-

behalten. Dafür spricht jedenfalls die von Martigny auch aufgenommene Erzählung des *Victor. Uticens.* (de Persecut. Vandal. lib. V, c. 8), wo der Diacon Muritta dem zum Arianismus übergegangenen Elpidophorus die A., mit welcher er ihn bekleidet hatte, mit den Worten vorzeigt: ‚haec sunt linteamina, Elpidophore, minister erroris, quae te accusabunt, dum maiestas venerit iudicantis etc.'

Dass die A. nicht bloss Erwachsenen, sondern auch Kindern ertheilt wurde, wissen wir z. B. aus *Gregor. Nyss.* Orat. 3 de fest. Pasch., aus *Gregors von Tours* Bericht über die Taufe und den sofortigen Tod des jungen Ingomer, des Sohnes des Chlodwig und der Chlotilde (Hist. Franc. I 1). Die von *Visconti* 697 angeführten Acta S. Ludgeri erwähnen, dass ein von Ludger nach Friesland gesandter Laie dort 18 Kinder taufte, die alle bis auf zwei in albis defuncti sunt. Uebrigens besagt der t. t. *puer* in dieser Verbindung, wie auch *Martigny* 64 richtig anmerkt, keineswegs, dass Jemand noch in den Kinderjahren stand; die Täuflinge sind als durch die Gnade neugeboren zu betrachten (quasi modo geniti infantes, I Petr. 2, 2). Als *albatus* zu sterben, galt natürlich dann als eine grosse Gnade und ward als besonderes Glück oftmals vermerkt, so bei *Greg. Turon.* de glor. conf. c. 35, 54, 60 u. s. f.; auf Inschriften, wie auf dem vielbesprochenen Steine in Urbino, der die Ostern von 457 und 463 nennt (*Noris* Fast. cons. ed. Lips. 1696, p. 56; *Fabretti* 577, n. LXX; *de Rossi* Inscr. I, n. 810): NATV SEVERI NOMINE PASCASIVS || DIES PASCALES PRID NOV-APRILN || DIEIOBIS FL CONSTANTINO || ET RVFO VVCC CONSS QVI VIXIT || ANNORVM VI · PERCEPIT || XI KAL MAIAS ET ALBAS SVAS || OCTABAS PASCAE AD SEPVLCRVM || DEPOSVIT D · IIII KAL MAI FL BASILIO || VC COns. So ferner meldet die Grabschrift des vom P. Sergius I getauften Sachsenkönigs Ceadval (689): FONTE RENASCENTIS QVEM CHRISTI GRATIA PVRGANS PROTINVS ALBATVM VEXIT IN ARCE POLI. *Fabretti* 735 D. Andere Beispiele hat *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 478. Vgl. auch den Art. Fidelis. KRAUS.

ALBAE, pl., kommt in doppelter Bedeutung vor: einmal zur Bezeichnung des auf Ostern folgenden Sonntags (a pascha usque in albas etc., heisst es in einem alten Sacramentar bei *Ducange* i. v.), dann häufiger für die auf Ostern folgende Woche: *albae paschales* erwähnt *Gelas.* Ep. 9; Sacram. eccl. Rom. lib. I, c. 47: ‚incipiunt totius albae orationes et preces.' Dafür findet sich weiter der Ausdruck octo dies neophytorum in der Epist. Anonymi de celebratione (S. *Hieronym.* Opp. vol. IX). Entsprechend nannte man später die auf Pfingsten folgende Woche *albae pentecostes: Theod. Cantuar.* Poenitent. c. 13. Vgl. *Ducange* i. v. KRAUS.

ALBI CITATIO, eine von *Prosper* de promiss. Dei s. glor. sanct. (Schluss) erwähnte Verhandlung in Carthago: in calculis eburneis nomina proconsulum conscripta Carthagine in foro coram populo a praesenti iudice sub certis vocabulis citabantur, et erat solemnis dies, albi citatio. Hi qui avaritiam superantes rem publicam fideliter egerant absque flagitiis favoribusque etiam absentes honorabantur; eos vero quos rapacitas vicerat, populus conviciis sibilisque notabat (Ed. Duaci 1577, p. 73). KRAUS.

ALBUS (*album*), das Verzeichniss der Kleriker einer bestimmten Kirche: *Sidon. Apollinar.* Epist. lib. VI 8: nomen lectorum albus nuper excepit. Der griechische Ausdruck dafür ist κανών; *Conc. Nicaen.* can. 16; ἅγιος κανών *Conc. Antioch.* can. 1, wofür die *Canon. Apost.* c. 14 κατάλογον ἱερατικόν, das *Conc. Agathense* can. 2 *matricula, Augustin.* Hom. L de div. Opp. X 525 *tabula clericorum* haben. Οἱ ἐν κανόνι sind daher öfter im Conc. Nic. die Kleriker, woher die Bezeichnung *canonici;* schon *Cyrill von Jerus.* Catech. III spricht von κανονικῶν παρουσία. Im selben Sinne ist das Wort bei *Basil.* Epist. I 6 (ed. Paris. III 23) zu fassen: τῶν κανονικῶν τὰς πορνείας εἰς γάμον μὴ καταλογίζεσθαι, ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ διασπᾶν αὐτῶν τὴν συνάφειαν. Vgl. *Bingham* I 51. KRAUS.

ΑΛΕΙΤΟΥΡΓΗΣΙΑ, die Freiheit von Uebernahme öffentlicher Geschäfte und staatlicher Verpflichtungen, welche den Klerikern durch das Gesetz *Valentinians* und *Gratians* Cod. Theodos. lib. XVI. tit. VI de episc. et cler. leg. 24 verbürgt war. Indessen muss ein partielles oder locales Zugeständniss dieser Art schon viel früher bestanden haben, da Constantius bereits den ägyptischen Klerikern die ihnen in der arianischen Verfolgung entzogene ἀλειτουργησίαν καὶ ἀτέλειαν λειτουργημάτων zurückgab. *Athanas.* Apol. II. ed. Paris. 1627, I 772. ed. 1698, p. 173 c. *Socrat.* lib. II, c. 23. *Sozom.* lib. III, c. 21. Vgl. *Bingham* lib. V, c. 3, II 250 und den Art. Immunität. KRAUS.

ALLEGORISTAE, ein Spottname, den die Chiliasten den Rechtgläubigen gaben, weil letztere die Stelle Apokal. 20, 4 in mystisch-allegorischem Sinne auslegten. Der Bischof Nepos überschrieb daher sein zur Vertheidigung der chiliastischen Träume verfasstes Buch Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν. *Euseb.* H. e. VII, c. 24.

ALLERHEILIGEN, s. Feste.

ALMOSEN, s. Armenwesen.

ALOGIA nennt *Augustin.* Epist. XXXVI. Opp. II 96 D die Unmässigkeit im Genusse von Speise und Trank: quid est autem alogia, ... nisi cum epulis indulgetur, ut a rationis tramite devietur? Aehnlich gebraucht er das V. *alogiare* in Joh. 1. Tract. VI, Opp. IV 435 C. Im Griechischen lässt sich ein Gebrauch in so bestimmtem Sinne nicht nachweisen. Die von *Martigny* erwähnte Anwendung des Wortes bei *Greg. Naz.* auf das gegen die Christen gerichtete Verbot Julians, die schönen Wissenschaften zu studiren, spricht nicht dagegen; es ist hier einfach ‚Unverstand' zu übersetzen.

ALTAR. 1) Begriff. *Origenes* (c. Cels. VIII 17), *Lactantius* (de vero cultu VI 24) und *Augustinus* (Civ. Dei X 4) nennen das Herz des Menschen, *Polycarp* (ad Phil. 4) die Wittwen und *Ambrosius* (Exhort. ad virg.) die Jungfrauen einen A. Im engern Sinne wird unter diesem Worte das Kreuz Christi (*Ambr.* in Ps. 118, serm. III; *August.* Serm. XIX de sanctis) und die Stätte des himmlischen (*Iren.* IV 8) und eucharistischen Opfers verstanden. Der christliche A. ist demnach in erster Beziehung eine Opferstätte und zwar im strengen Sinne des Wortes, weil einerseits aus alttestamentlichen Verheissungen (Gen. 14, 18; Malach. 1, 10), sowie aus der Verkündigung und Einsetzung des Abendmahls klar hervorgeht, dass die hl. Messe ein wahres Opfer ist. Die Bedeutung des christlichen A.s erhellt ferner aus den Zeugnissen der ältesten Väter über die Existenz des eucharistischen Opfers (*Bellarm.* de Euch. l. V, VI; *Petav.* de incarn. XII 12—14; *Franzelin* de euchar. 319), aus den Namen, welche von dem heidnischen und jüdischen A. auf den christlichen übertragen wurden, und aus dem Alter der Messliturgie selbst. Dieselbe Stätte wurde seit Anbeginn des Christenthums auch als Sacramentsstätte angesehen. Der Beweis erfolgt theils aus den Worten der hl. Schrift (Matth. 26, 26; I Kor. 11, 27) und patristischen Stellen (*Döllinger* Eucharistie in den ersten drei Jahrh.), theils aus noch erhaltenen Wandgemälden der Katakomben. *Optatus von Mileve* (de schism. VI 1) giebt c. 370 eine oratorische Definition in den Worten: ‚was ist so gottesräuberisch, als die Altäre Gottes, auf welchen ihr selbst einst geopfert habt, zu zerschlagen, abzuschaben und zu entfernen? Altäre, auf welche Gelübde und Glieder Christi (Reliquien) niedergelegt sind, wo der allmächtige Gott angerufen wird, wo der hl. Geist auf Bitten herabsteigt und woher so Viele das Unterpfand des ewigen Heiles, den Schirm des Glaubens und die Hoffnung der Auferstehung empfangen? Ich sage Altäre, auf welche die Gaben der Brüder (Oblationen) nach des Heilandes Gebot nur gelegt werden dürfen, wenn sie in Frieden geboten sind. Lass, sagt er, deine Gabe vor dem A.e liegen und kehre zurück, söhne dich mit deinem Bruder aus, damit der Priester für dich opfern kann. Denn was ist der A. anders, als die Stätte (sedes) des Leibes und Blutes Christi?'

2) Name. Die heidnischen Altäre wurden bei den Griechen θυσιαστήρια (θύω opfern), βωμοί (βάω, βαίνω aufsteigen), ἐσχάραι (Feuerheerde) genannt. Ersteres Wort diente in der Septuaginta und in den Evangelien (Matth. 5, 23—24; Luc. 1, 11) zur Bezeichnung des jüdischen Brand- und Rauchopfer-A.s und erscheint Hebr. 13, 10 nach bewährten Exegeten (s. *Thalhofer* Opfer 1870, 233—236) auf den neutestamentlichen Opfer-A. (Abendmahlstisch) angewendet. In dieser Bedeutung steht θυσιαστήριον wieder in den Briefen des hl. *Ignatius* (Magnes. 7, Phil. 4, Ephes. 5), im zweiten apostolischen Kanon, in den gleichnamigen Constitutionen (IV 57) und häufig bei *Origenes* und andern Vätern. Βωμός bezeichnet Apost. 17, 23 den A. des unbekannten Gottes und wird noch von *Chrysostomus* (c. Iud. 12) und *Gregor von Nazianz* (Or. V 29) dem christlichen θυσιαστήριον gegenübergestellt; nur ausnahmsweise (*Orig.* c. Cels. VIII 17) erhielt es mit diesem gleiche Bedeutung. In den Briefen des hl. *Paulus* (I Kor. 10, 21), bei *Origenes* (c. Cels. VIII 24), *Athanasius* (Apol. II) heisst der christliche A. auch τράπεζα κυρίου. Die Synonymität von θυσιαστήριον und τράπεζα erhellt aus Ez. 41, 22, Mal. 1, 7 und aus den Worten des hl. *Athanasius* (c. Arium disp.), Christus habe seinen Aposteln ‚einen Tisch, nämlich den hl. A., und darauf das himmlische, unvergängliche, das ewige Leben spendende Brod, seinen hl. Leib, vorgesetzt'.

Dem griechischen Sprachgebrauche gleicht der lateinische, wenn wir statt θυσιαστήριον *altare,* statt βωμός *ara,* statt τράπεζα *mensa* setzen. In dieser Bedeutung findet sich altare bei *Optatus von Mileve* in der vorhin angeführten Stelle, bei *Ambrosius* (de virg. I), *Augustinus* (c. Faust. XX 21); mensa ist für altare gesetzt bei *Optatus* (de schism. III 4), *Prudentius* (Per. XI. v. 171) und *Augustinus* (de verb. Dom. serm. 47), während ara bei *Cyprian* (Ep. 58) und noch bei *Chrysologus* (serm. 51) zur Bezeichnung des heidnischen A.s dem altare gegenübergestellt wird. Weniger übliche Benennungen waren τῶν ἁγίων ἅγιον (*Euseb.* H. e. X 4), *memoria* (*Aug.* de civ. Dei XXII 8), *confessio* (*Anastas.* in vita Hilar.), *martyrium* (*Isid. Hispal.* Orig. XV 4).

3) **W ü r d e.** Als gewöhnliche Epitheta dienen ἱερός, ἅγιος, λογικός, θεῖος, βασιλικός, φοβερός, πνευματικός. Erhellt die Würde, welche den Altären zuerkannt wurde, schon aus diesen Ausdrücken, so noch deutlicher aus der Thatsache, dass man diese Stätten umarmte, küsste (*Ambr.* Ep. V 33), vor ihnen die Kniee beugte, ja prosternirte (*Hippol.* can. 29) und die Waffen ablegte (*Theod. et Valent.* in append. conc. Ephes. a. 431). S. Asylrecht.

4) **A l t e r.** Nach dem Gesagten erscheint ein weitläufiger Nachweis über die Existenz des christlichen A. in den ersten Jahrhunderten nicht mehr nothwendig. Weil die Worte O p f e r und P r i e s t e r einen A. voraussetzen, so ergiebt sich nach katholischer Anschauung das Alter des christlichen A.s aus allen jenen Stellen, in welchen vom eucharistischen O p f e r, vom ‚T i s c h e d e s H e r r n' oder von einem besondern neutestamentlichen P r i e s t e r t h u m die Rede ist. Wol erwähnen *Minucius Felix* (Octav. 10) und ähnlich *Origenes* (c. Cels. VII 64) und *Cyprian* (ad Demetr. 12), dass den Christen der Vorwurf gemacht wurde, sie hätten ‚keine Altäre, keine Tempel, keinerlei bekannte Bilder, nie ein öffentliches Wort, nie eine freie Versammlung'; diesen Worten steht jedoch die Thatsache gegenüber, dass schon zur Zeit des Tiberius (14 bis 37) ‚in allen Städten und Dörfern in kurzer Zeit Kirchen entstanden, ganz angefüllt wie eine volle Scheune mit Tausenden von Bekennern'. Der gemachte Vorwurf beweist also nur, dass manche Heiden den christlichen A. entweder gar nicht kannten, oder nach ihrem roh sinnlichen Begriffe vom Opfer nicht als eine Opferstätte ansahen. Unter solchen Verhältnissen durften die Apologeten es nicht für angezeigt erachten, die Bedeutung des christlichen Opfers und A.s näher zu erörtern.

5) **B a u.** Das Wesen des christlichen A.s ist weder von einer bestimmten Form noch einem gewissen Material bedingt, sondern allein von dem Wesen des eucharistischen Opfers. Die Brust eines Martyrers (*Philost.* Hist. eccl. II 13), die Hand eines Diakons (*Theodor.* Hist. s. patr. c. 20 in vit. mart.) oder irgend ein Heiligenbild konnte durch die Feier des Opfers zum A. werden; gleichwol brachte es der R i t u s und der O r t des neutestamentlichen unblutigen Opfers mit sich, dass ordentlicherweise nur T i s c h e oder G r ä b e r (Särge) zu Opferstätten gewählt wurden. Tisch und Sarg haben eine D e c k p l a t t e (mensa, tabula) mit einander gemeinsam; der U n t e r b a u aber ist beim Tische gewöhnlich offen (stipes), beim Sarge dagegen geschlossen (sepulcrum, loculus). Beide Formen lassen sich leicht durch geschichtliche Zeugnisse nachweisen.

Der A. C h r i s t i bei der Feier des Abendmahls war nach Luc. 22, 21 ein ‚Tisch'. Der Tradition zufolge wurde er unter Vespasian nach Rom gebracht und ist gegenwärtig (nach eigener Anschauung 1871) in der Lateransbasilika oberhalb des Sacraments-A.es hinter Gitter und Vorhängen aufbewahrt. In dem päpstlichen A. derselben Kirche ist auch der A. des Apostels P e t r u s verschlossen, dessen er sich in Rom im Hause des Senators Pudens bedient haben soll; ein dazu gehöriger Theil befindet sich in S. Pudentiana.

Zur Zeit der V e r f o l g u n g e n dienten in den Katakomben zu Rom die Gräber von Martyrern als Altäre (s. Arcosolium); weil jedoch die Verfolgungen nicht überall und immerfort dauerten, so standen sehr wahrscheinlich auch in den vorconstantinischen Basiliken nach Art der Arcosolien Altäre in S a r g f o r m. Schon die antiken B a d e w a n n e n, welche noch heutigen Tages in verschiedenen Kirchen Roms,



Fig. 20. Altarnische.

z. B. in Maria maggiore, Maria in Araceli, S. Eustachio, S. Bibiana u. s. f., zu Altären verwendet sind, deuten darauf hin, dass sargähnliche Altäre entweder aus symbolischen oder praktischen Gründen in den ersten Jahrhunderten gebraucht worden seien, da bekanntlich auch in den Katakomben heidnische Särge christlichen Zwecken dienten. Ueberdies bezeugen einzelne Documente nicht bloss, dass Reliquien u n t e r (sub) dem A.e beigesetzt wurden, sondern selbst i n demselben. ‚Vos *intra* se sanctum illud altare, vos intra se magna illa venerandi nominis sedes velutsi sinu quodam gremii amplectendi includit', ruft der Verfasser (Cyprian?) der Schrift de laude martyrum den Gläubigen zum Troste zu. Vgl. ferner *Gregor. Turon.* Mirac. I 52 de Symphor. (a. 273).

Neben der Sargform war ohne Zweifel im 2. und 3. Jahrh. auch die T i s c h g e s t a l t bei Altären üblich. Zur Begründung dieser Ansicht erinnern wir an die Thatsache, dass die gottesdienstlichen Versammlungen häufig in Privathäusern stattfanden. Nun lag der Gebrauch der vorhandenen Tische zur Feier des Opfers um so näher, als Christus selbst mit dem Beispiele vorangegangen war. Diese Annahme wird uns ganz auffallend bestätigt durch mehrere Tische, welche aus Herculaneum und Pompeji in das Museum zu Neapel verbracht

sind und mit den unten angeführten, in Frankreich befindlichen Tischaltären grosse Aehnlichkeit haben; hier wie dort sind Exemplare mit ein, zwei oder vier Säulen zu sehen, und eine Platte aus Herculaneum ist oben schon ungefähr 2 cm tief ausgehöhlt, wie das altchristliche Gegenstück in Avignon. Die eucharistischen Tische (Dreifüsse), welche in der Katakombe der hl. Domitilla (ca. 2. Jahrh.) und wiederholt in der sog. Sacramentskapelle (ca. 200) abgebildet sind, dürfen demnach kaum als Phantasiebilder gedeutet werden. Dass Altäre ähnlicher Art in Wirklichkeit bestanden, zeigen nicht bloss mehrere in den Katakomben noch vorgefundene Tragaltäre, sondern vor Allem vier Oeffnungen in einer Bodenplatte der Papstkapelle, in welche die Säulen eines A.s eingelassen waren (*Kraus* R. S. Taf. V). Der Umstand, dass diese Kapelle etwa am Anfange des 5. Jahrh. eine theilweise Umgestaltung erlitt, beweist noch keineswegs, dass in früherer Zeit Tischaltäre ganz ungewöhnlich waren.



Fig. 21. Wandgemälde aus S. Domitilla.

Beide A.formen erscheinen wieder in den Basiliken nach Constantin. Einen Sarg-A. erwähnt der christliche Dichter *Paulinus*, wenn er schreibt: ‚deinen Leib hüllen (velant) unbefleckte Altäre in würdiger Weise ein.‘ Es verstand sich diese Form von selbst, wenn der A. einmal den ganzen Leib eines Martyrers aufnehmen sollte, wie es im J. 401 das fünfte Concil von Carthago (c. 14) geradezu durch den Kanon verlangte: ‚Altäre, in welchen sich kein Leib oder Reliquien von Martyrern vorfinden, sollen abgebrochen werden.‘ Von Pulcheria, der Schwester des Kaisers Theodosius, wird berichtet, sie habe Jungfräulichkeit gelobt und zur Bekräftigung ihres Gelübdes in der Kirche zu Constantinopel einen sehr schönen A. errichtet und auf der Fronte desselben den Zweck der Stiftung angeben lassen. Dass zu diesem Behufe die Sargform des A.s besser geeignet war, als eine schmale Tischkante, leuchtet ein. In Rücksicht auf diese Form konnte *Gregor von Tours* (Hist. Franc. X 15) den A. vom heiligen Kreuze in Poitiers wiederholt eine Kiste (arca) nennen. In der Unterkirche der hhl. Kosmas und Damian zu Rom wird noch ein Exemplar gezeigt, das auf einer massiven, 44 cm hohen Unterlage ruht und dem Papste Felix II († 365) zur Opferfeier gedient haben soll. Der nämliche Gregor bezeugt auch, dass tischförmige Altäre gebräuchlich waren; er berichtet nämlich (Mir. I 28), der A. des Apostels Petrus in der vaticanischen Basilika sei auf vier Säulen gestanden. Dieses eine Zeugniss wird noch öfters durch Schriftsteller bestätigt, welche erzählen, wie Verfolgte unter dem A. Hilfe suchten. ‚Ich werde jene hl. Säulen umfassen,‘ schreibt *Synesius von Kyrene* (Catast. in bibl. patr. Lugd. VI 150), ‚welche den reinen und unbefleckten Tisch vom Boden emporhalten.‘ Beispiele dieser Art gaben Alexander, Bischof von Alexandrien (326), der hl. Ambrosius (*Ruf.* Hist. eccl. I 12, II 16), Eutropius, Eunuche des Kaisers Arcadius (*Chrysost.* in Eutr.), Maximinianus, Bischof von Bagaira (*Augustin.* c. Cresc. Donat. III 43) u. A. Wenn in diesen Stellen klar ausgesprochen ist, dass die genannten Männer unter (sub) dem A.e Schutz suchten, so ist damit auch deutlich genug gesagt, jene Altäre seien unten hohl gewesen, hätten also Tischform ge-

habt. Dass dieser Schluss berechtigt ist, zeigt Papst Vigilius (540—555) durch einen Brief (Ep. XV ad univ. eccl.; bei *Mansi* IX 52), in welchem er der ganzen Welt erzählt, er sei in der Petersbasilika durch Soldaten vom A.e gerissen worden und in Gefahr gestanden, von der herabfallenden Mensa des A.s getroffen zu werden, Kleriker hätten jedoch mit ihren Händen diesen Unfall verhütet. Den A., welchen Kaiser Justinian um 537 in der Sophienkirche zu Constantinopel stiftete, unterstützten selbst ‚goldene Säulen‘ (*Paul. Silent.* v. 335). [Die Zahl der Säulen schwankt. Zuweilen war die Mensa nur von einer getragen, columella, wie in der Krypta von S. Caecilia: *Bona* Rer. lit. lib. cp. 297. Ein Beispiel dafür giebt der unten abgebildete A. aus Auriol; andere *Gregoras:* οἱ δὲ ἠγκαλίζοντο τήν τε θείαν τράπεζαν καὶ τὸν ὑπὸ ταύτην ζυλισκόν. Vgl. *Aimon.* Hist. Franc. II 32; *Anastas.* in Leon. III 126. Das gewöhnliche waren wol vier Säulen: so in der Papstkrypta, so in dem 1875 von de Rossi in Baccano an der Via Cassia gefundenen A., der hier nach Bull. 1875, 142 n. 4 tav. 9 wiedergegeben ist. Zur Veranschaulichung dieser Altäre dient auch das grosse Mosaik in S. Giovanni in Fonte zu Ravenna 401), wo die vier Evangelien auf vier Altären ruhen: *Ciampini* Vet. mon. I 234. — Fünf Säulen zeigen drei Altäre des südlichen Frankreich: einer im Museum zu Marseille, aus S. Victor (5. Jahrh.), einer aus sehr grobem Travertin in der Krypta der hl. Martha zu Tarascon, und ein dritter zu Avignon, der dem hl. Agricola zugeschrieben wird (s. *Cahier* in Annal. de phil. chrét. XIX 436); die fünfte, in der Mitte stehende Säule nahm in diesen Fällen die Reliquien in einer kleinen Vertiefung auf. Nicht immer war indessen der Altar von Säulen getragen. Zuweilen war er einfach aufgemauert, wo dann im Innern eine Höhlung zur Aufnahme der Reliquien gelassen war (*Simeon. Thessal.* de templo, bei *Beverig*); der Art war wol der A., an dem das Gras so dicht wuchs, dass das Vieh seine Weide daselbst fand (*Sidon. Apollin.* Ep. VIII 6). Auch kommen Altäre vor, welche aus drei Marmorplatten bestanden, von denen die eine horizontal auf den beiden anderen vertical gestellten auflag: *Mabillon* Act. Ord. S. Bened. Saec. IV, 1. n. 26. Einen solchen A. aus dem 6. Jahrh. besitzt S. Vitale in Ravenna, man nannte sie arca (*Greg. Tur.* Hist. Franc. IX 15). Mehrere pompejianische Tische zeigen dieselbe Form: *Overbeck* Pompeji, 1866, Fig. 249. Vgl. Art. Mensa. K.]

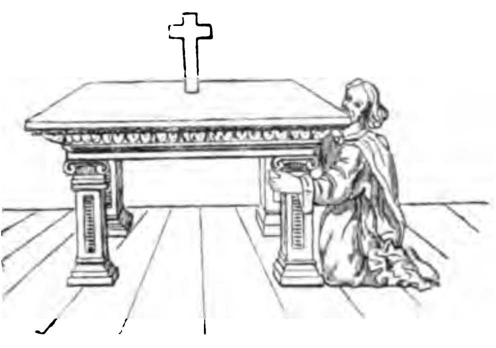


Fig. 22. Altartisch als Asyl (nach Voigt).

Die Zahl der noch erhaltenen Monumente ist sehr gering. Wol sind in dem Rundgange der Confessio der hl. Caecilia zu Rom noch drei steinerne A.platten zu sehen, welche je auf einer einzigen, kelchartig geformten Säule ruhen und am Feste der hl. Caecilia zur Celebration verwendet werden; nach unserm Dafürhalten, auf Grund des Augenscheines, gehören aber diese drei A.tische erst der Zeit Paschals I an, welcher 821 die Reliquien der hl. Caecilia aus den Katakomben dahin transferirte. Ohne Zweifel war ihre Form, wenn auch einfach, doch nicht aussergewöhnlich, wie ein anderes Exemplar zeigt, das in der Gegend von Auriol aufgefunden wurde und aus dem 5. Jahrh. stammen soll. Die ausgehöhlte Mensa ist an der Vorderkante mit dem Monogramm Christi geschmückt, an welches auf beiden Seiten je sechs Vögel (Christus in Mitte der Apostel) angereiht sind. Vgl. *Bargès* Notice sur un autel chrétien antique orné de bas-reliefs et d'inscriptions latines, Paris, Benj. Duprat, 1861. Daraus abgebildet bei *Martigny* und danach hier Fig. 24; *Schmid* Christl. A. 70. Ein Exemplar mit vier

Fig. 23. Altar aus Baccano.

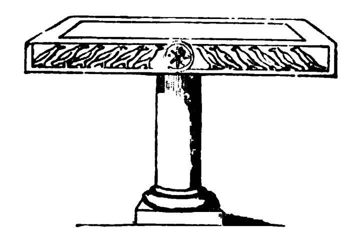


Fig. 24. Altar aus Auriol (Bouches-du-Rhône).

Füssen ist in S. Giovanni in Fonte zu Ravenna auf einem Mosaikgemälde dargestellt, welches der Mitte des 5. Jahrh. angehören soll; ein anderes aus dem 6. Jahrh. ist noch am Triumphbogen zu S. Cosma e Damiano in Rom zu sehen (*Piper* Christl. Bilderkreis Taf. n. 11). Exemplare mit fünf Säulen befinden sich noch in der Krypta der hl. Martha zu Tarascon und im Museum zu Marseille (*Martigny* l. c.). [Zu erwähnen sind weiter: der A. des hl. Eleucadius in S. Apollinare in Classe zu Ravenna, mit dem Datum des Erzb. Valerius 807; der Bogen von der Hauptfront des A.s von Porto aus der Zeit Leo's III, abgeb. bei *de Rossi* Bull. 1866, 102; das achteckige Tabernakel über dem Taufbecken zu Cividale in Friaul (7. Jahrh.); ein unedirtes Ciborium im Museum zu Perugia (9. bis 10. Jahrh.?). In Rom haben sich keine vollständigen Exemplare erhalten, die mit Sicherheit vor das 10. Jahrh. zu setzen wären, wol aber manche noch zu untersuchende Fragmente, von denen einige bis zum 6. oder gar 5. Jahrh. hinauf reichen mögen; vgl. Bull. 1877, 39. K.]

6) Stufen waren bei christlichen Altären schon wünschenswerth, wenn das Opfer nur in Privathäusern gefeiert wurde, noch mehr aber in den grösseren Räumen der Basilika. Auf eine erhöhte Stellung des A.s deutet *Tertullian* (de orat. 10), wenn er die Christen ermahnt, ‚nicht eher zum A.e Gottes hinaufzusteigen, als bis die Aussöhnung mit dem Bruder erfolgt sei'. Aus dieser Bemerkung erkennen wir zwar nicht genugsam, ob der A. im 3. Jahrh. schon besondere Stufen hatte, oder ob nur der Chor erhöht war; gleichwol führen wir dieselbe an, weil uns keine ältere Angabe bekannt ist und weil es gewagt erscheint, aus dem Namen altare (alta ara) allein auf eine Ueberhöhung durch Stufen zu schliessen. Dass eine solche Ueberhöhung indess schon in ältester Zeit üblich war, zeigt das Beispiel der Papstkapelle zu Rom, sowie die Nachricht, dass Kaiser Justinian ca. 537 rings um den A. der Sophienkirche zu Constantinopel eine ‚ganz goldene Stufe' anbringen liess (*Goar.* Euchol. 10).

7) Materie. Erst allmälig im Verlaufe der Jahrhunderte stellte sich die kirchliche Praxis fest, nur Stein zu Altären zu verwenden; hatten ja Christus selbst und der hl. Petrus, wie die Tradition berichtet, auf hölzernen Tischen das Abendmahl gefeiert. *Optatus von Mileve* (de schism. Don. VI 1) erzählt von den Donatisten, sie hätten mit A.trümmern Wasser gewärmt, und stellt die Frage: ‚wer von den Gläubigen weiss nicht, dass bei der Feier der Mysterien das Holz selbst mit Leinwand bedeckt wird?' Dass in späterer Zeit noch die nämliche Praxis bestand, bezeugt der hl. *Augustin.* (c. Cresc. III 43) durch die Erzählung, Bischof Maximinianus sei von den Circumcellionen mit Holzstücken des A.s geschlagen worden. Auch im Morgenlande gab es hölzerne Altäre; denn nach dem Zeugnisse des hl. *Athanasius* (ad solit. vit. agentes) warfen Arianer ‚einen hölzernen Tisch' auf die Gasse und verbrannten ihn.

Unschwer ist der Beweis zu erbringen, dass im Abend- und Morgenlande auch Stein zu Altären verwendet worden sei. Wol muss dahin gestellt bleiben, ob schon Papst Evaristus (c. 112), wie *Bartolini* zu beweisen versucht, oder nur Papst Silvester steinerne Altäre vorgeschrieben habe; allein abgesehen von der jüdischen und heidnischen Tradition bestätigen schon die Arcosolien der Katakomben die Verwendung des Steines zu Altären. Andere Zeugnisse sind zu finden in einer dem hl. *Augustin* unterschobenen Kirchweihrede (Serm. 230 ed. Antw. V 268 append.) und in den Gedichten des *Paulinus* (Ep. 32) und *Prudentius* (Peristeph. IX 100). Verschiedene Gründe, wie die Dauerhaftigkeit des Stoffes und die Recondition von Reliquien, trugen dazu bei, dass allmälig der Stein als einzig erlaubtes Material zu Altären erklärt wurde. Dieses geschah zuerst auf der Synode zu Epaon im J. 517. Die Praxis des Orients war die gleiche, wie aus der Legende des h. Parthenius, Bischofs von Lampsacus (*Surius* 7. Febr.) und aus den Schriften des hl. *Chrysostomus* (Hom. 20 in II Kor.) und *Gregors von Nyssa* (de baptismo Christi) zu ersehen ist. Dass auch einzelne Altäre von frühester Zeit an aus edlen Metallen bestanden oder wenigstens mit Gold- und Silberplatten bekleidet waren, darf nicht bezweifelt werden; denn schon bei den Heiden gab es Altäre aus Silber (*Curt. Ruf.* III 3, n. 7) und bei den Juden war der Räucher-A. ganz aus Cedernholz und mit Gold überzogen (II Chron. 15, 8).

8) Schranken. Der heidnische und jüdische A. hatte seine Schranken; der christliche war nicht weniger ehrwürdig und durfte desshalb derselben nicht entbehren. Ein monumentales Zeugniss giebt die Papstkrypta, ein schriftliches *Eusebius* (H. e. X 4). Er berichtet nämlich, Bischof Paulinus (314) habe den A. in der Kirche zu

Tyrus mit wunderbar geschnitzten, hölzernen Schranken umgeben. Auch beim hl. *Chrysostomus* (Hom 18 in II Kor.), *Gregor von Nazianz* (Or. 42 n. 26) und bei *Synesius* (431), Bischof von Kyrene, finden wir Andeutungen von diesen Schranken, dessgleichen in einem Edicte der Kaiser Theodosius und Valentinian (*Hardouin* II 66). Zur Bezeichnung dienten die Ausdrücke δυκτία, περίβολοι, κιγκλίδες, κύκλοι, δρύφακτα, καγκέλλοι, ἕρκος. Auch im Abendlande waren A.schranken üblich nach den Angaben des hl. *Augustinus* (Civ. Dei XXII 8), *Sozom.* Hist. eccl. VII 25 und *Gregor. Tur.* de glor. mart. I 28. [Die Cancelli schlossen die gesammte Laienschaft von dem Bema aus, selbst den Kaiser ursprünglich nicht ausgenommen (*Euseb.* H. e. V 15; *Theodoret.* I 7). Bald genug jedoch wurde, wenigstens im ganzen Orient, letzterm auch ein Ehrenplatz innerhalb der Cancelli eingeräumt, was jedoch noch Ambrosius dem K. Theodosius verweigerte, und was dieser dann selbst in CP. nicht in Anspruch nahm (*Sozom.* VII 24). Gregor von Nazianz beklagt die Abnahme der alten Strenge in dieser Hinsicht (Carmen ad Episcopos).

[Die Cancelli waren theils aus Holz, wie in Tyrus (*Euseb.* H. e. X 4), theils aus durchbrochenem Marmor, wie diejenigen in S. Clemente, welche vielleicht noch aus der alten B. herrühren und daher die ältesten ihrer Art sein mögen (*de Rossi* Bull. 1870, 137), wenn man die in den Ruinen von S. Stefano in Via Latina etwa ausnimmt (Abb. derselben bei *Wesbitt* Archaeologia 1866, 203). K.]

9) Reliquien. Die Stelle Apoc. 6, 9 legt die Vermuthung nahe, dass die Gräber der Martyrer schon im ersten Jahrh. zu Altären verwendet wurden, sei es, dass die Reliquien bei sargähnlichen Altären im Stipes selbst, oder bei offener Tischform auf irgend eine Weise unter der Mensa ruhten. Auf diese Thatsache deuten auch die Martyreracten (c. 18) des hl. Polycarp (169), des hl. Fructuosus (253) und des hl. Symphorian um 273 (*Greg. Tur.* Mir. I 52); dessgleichen reden *Cyprian* adv. Gnost. 12 und *Tertullian* de anim. 9 von Seelen, welche ‚unter (sub) dem A.e' eine sanfte Ruhestätte gefunden haben. In Anbetracht dieser Zeugnisse ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch Papst Felix I um 270, wie *Anastasius* berichtet, die Vorschrift gegeben habe, das heilige Messopfer ‚über den Gräbern der Martyrer' zu feiern. Den monumentalen Commentar zu diesen Stellen bilden die Arcosolien der Katakomben, welche vom 2. Jahrh. an zu Altären verwendet wurden.

Auch in nachconstantinischer Zeit wurden die Reliquien unter dem A. beigesetzt und zwar in besonderen Krypten, z. B. in S. Peter (*Waal* a. a. O. 75—85), S. Paul zu Rom, in S. Felix zu Nola, S. Apollinare in Classe zu Ravenna u. s. f., oder, wenn die Krypta fehlte, unter dem Estrich des A.es. Einen augenscheinlichen Beweis hiefür liefert die Kirche S. Ambrogio zu Mailand; denn, als im J. 1864 der Boden unter dem Ciboriums-A. ausgegraben wurde, erschien unter Mauerwerk ein Porphyrsarg mit den Leibern der hhl. Ambrosius, Gervasius und Protasius, welche Bischof Angilbert II 835 daselbst beigesetzt hatte, und bei weiterm Vordringen fand man auf der Evangelienseite das leere Grab, in welchem 389 der hl. Ambrosius die Leiber der hhl. Gervasius und Protasius hinterlegt hatte, und auf der Epistelseite stiess man auf ein zweites nunmehr leeres Grab, welches dem hl. Ambrosius von 397—835 zur Ruhestätte gedient hatte (Litter. apost. Qui attingit, 7. Dec. 1873). Die Recondition der Reliquien im Innern des A.es selbst erwähnt eine Schrift (*Pseudo-Cyprian*) de laude mart. und unzweideutig das fünfte Concil von Carthago (401) durch die Vorschrift, alle Altäre niederzureissen, welche auf offenem Felde errichtet wären und keine Reliquien (in quibus) von Martyrern enthielten. Hatte der A. die Sargform, so lag die Recondition der Reliquien unter der Mensa ganz nahe, und selbst bei tischähnlichen Altären empfahl sie sich, wenn der Leib des Martyrers in einem Sarge eingeschlossen war oder wenn die Reliquien so klein waren, dass sie gar in einer Säule der Mensa Platz fanden. Die erste unzweideutige Nachricht über die Exposition von Reliquien auf dem A.e finden wir erst bei *Gregor von Tours* Mirac. II 34.

Das Grab hl. Martyrer wurde zum A. verwendet, einerseits weil zur Feier des hl. Messopfers keine heiligere Stätte zu finden war, andererseits weil die Reliquien selbst auf keine bessere Weise geehrt werden konnten. Nach Apoc. 6, 10 rufen die Seelen der Dahingeschiedenen unter dem A.e um Rache, nach *Orig.* Hom. X 2 in Num. bitten sie für uns; nach den Martyreracten des hl. Polycarp (c. 18) und ähnlich nach *Augustin.* c. Faust. XX 21 geschah es ‚zum Andenken an die, welche bereits den Heldentod bestanden und zur Uebung und Vorbereitung für die, welche ihm entgegen gehen'.

Die unter oder im A. niedergelegten Reliquien waren indess nicht immer Gebeine von Martyrern, sondern, wie die Legende des Bischofs Martinus (*Gregor Tur.* Hist. Franc. VII 31) zeigt, seit ca. 400 auch Leiber hl. Bekenner; bisweilen musste man sich mit Tüchern (brandea) begnügen, welche von hl. Leibern berührt worden waren, oder gar mit antiken Ueberresten,

welche als Siegestrophäen über das Heidenthum der Mensa zur Stütze dienten, z. B. römischen Grenz-Votivsteinen, Bruchstücken von Götzenaltären u. s. f. Diese Praxis darf nicht befremden; denn weder das Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum in seinen älteren Bestandtheilen, noch der älteste römische Ordo in seiner ursprünglichen Gestalt erwähnen die Recondition von Reliquien im A.e bei dessen Consecration.

10) Richtung. Der heidnische A. war gegen Osten, der jüdische gegen Westen gerichtet. Die Christen beteten mit Vorliebe gegen Osten und gaben daher auch den Kirchen, wenn keine Hindernisse vorhanden waren, diese Richtung. Der Priester konnte nun in orientirten Kirchen am A.e eine doppelte Stellung einnehmen, entweder hinter dem A.e gegen das Volk und gegen Westen, oder vor dem A.e gegen Osten. Erstere Anlage ist noch in den Katakomben zu sehen am Tisch-A. (circa 5. Jahrh.) der Papstkapelle (s. Abb.), sowie in der aus dem 6. Jahrh. stammenden Kirche zu Parenzo; auch in S. Pietro ad vincula, S. Sabina, Agnese fuori le mura, S. Maria in Cosmedin zu Rom war die Richtung ohne Zweifel die nämliche, da der bischöfliche Thron in diesen Kirchen noch jetzt an die Wand der Apsis angelehnt ist. Doch scheint die Stellung vor dem A.e in der Richtung gegen Osten nicht weniger üblich gewesen zu sein, trotzdem der Priester vom Volke abgekehrt stand, weil bei dieser Einrichtung Priester und Volk gegen Sonnenaufgang beten konnten. Schon das ursprüngliche Arcosolium in der Papstkapelle (c. 3. Jahrh.) hatte diese Richtung, und der erste römische Ordo enthält die Vorschrift: ‚der Bischof wendet sich gegen das Volk, indem er spricht: Friede sei euch; dann gegen Osten sich drehend spricht er: lasst uns beten‘ (*Mabill.* Mus. ital. II 9). War die Kirche gegen Westen gebaut, so stand der Priester dem Volke zugewendet hinter dem Altar gegen Osten, z. B. in S. Peter, S. Paul, S. Johann im Lateran, Maria maggiore, S. Clemente, S. Cecilia, Lorenzo fuori le mura zu Rom. Die nämliche Stellung gegen das Volk beliebte auch in jenen Basiliken, welche gar nicht in der hl. Baulinie lagen, wie die römischen Kirchen Giorgio in Velabro, Cosma e Damiano am Forum rom. zeigen. Vgl. d. Art. Orientirung.

11) Zahl. *Ignatius* ad Magnes. 7 und ad Phil. 4 warnt vor Spaltung und redet wie von Einem Jesus Christus, so von Einem A.e, weil ‚A. gegen A.‘ errichten mit dem Abfalle vom Glauben gleichbedeutend war (*Greg. Naz.* Or. 26. n. 18). Aus diesen Stellen, welche nur den A. in abstracto berühren, folgt demnach keineswegs, dass in den Kirchen des Orients von Anbeginn an nur Ein A. gestanden sei. Dass dieser Schluss Berechtigung hat, zeigt *Paulinus von Nola* durch die Mittheilung (Ep. 31 al. 11 ad Sever.), die im J. 335 in Jerusalem erbaute Grabkirche sei ‚reich an goldenen Altären‘ gewesen. Doch gab es auch grössere Basiliken mit nur Einem A., z. B. die Kirche in Tyrus (*Eus.* H. e. X 4), die Sophienkirche zu Constantinopel.

Im Abendlande war die Praxis die nämliche. Die gemeinsame Celebration des Bischofs mit den Priestern und die Celebration mehrerer Priester mit einander erklärt es, warum man in einzelnen Kirchen sich mit Einem A. begnügen konnte. ‚Wenn sie (die Donatisten) mit uns Eins sind, was thun dann zwei Altäre in dieser Kirche?‘ (*Augustin.* Tract. III in ep. s. Ioan.). Auf der andern Seite erheischte die grosse Anzahl der Martyrerleiber, sowie die öftere Wiederholung des hl. Opfers die Aufstellung von mehreren Altären in ein und derselben Kirche. Schon in den Katakomben standen mehrere Martyrergräber in demselben Cubiculum und wurden um so gewisser zu Opferstätten benützt, als die Verehrung des Martyrers auf keine Weise deutlicher ausgesprochen werden konnte. Schon von Constantin d. Gr. wissen wir mit Bestimmtheit, dass er in der Lateransbasilika sieben Altäre aufstellen liess (*Anastas.* in vit. Silvest.). Ein Jahrhundert später errichtete Papst Hilarius (461) sogar im Baptisterium derselben Kirche drei Oratorien und versah jedes derselben mit einem A. (*Anast.* in vit. Hilar.). Noch ein späterer Papst, Gregor d. Gr., übersandte dem Bischofe von Saintes Reliquien der hhl. Petrus und Paulus, Laurentius und Pancratius, weil er gehört habe, dass zu Ehren dieser Heiligen eine Basilika erbaut worden sei und 13 Altäre darin aufgestellt würden (*Greg. M.* Ep. VI. n. 49). Aus einer Verordnung desselben Papstes erfahren wir auch, dass in S. Peter zu Rom ausser dem Hoch-A. noch ein anderer in dem Oratorium über dem Sarge des hl. Petrus stand (*Waal* Ruhestätte des Ap. Petrus 1871, 83, 85).

12) [Sog. *altaria inscripta* oder *litterata* kommen öfter vor. Schon oben ist der A. Pulcheria's erwähnt worden, auf welchen sie ihren Namen hatte eingraben lassen, damit derselbe Allen sichtbar sei (*Sozom.* IX 1). Der Bischof Deusdedit weihte in Rodez einen A., der die Aufschrift trug: DEVSDEDIT EPS INDIGNVS FIERI IVSSIT HANC ARAM (*Mai* Coll. Vatic. V 77). Die vaticanische Sammlung *Marini's* liefert noch andere Beispiele, wie z. B. die poetische Inschrift des alten altare s. Petri (*Gruter* 1163[8]). Pilger schrieben häufig ihre Namen und Gebete auf Altäre besuchter Wallfahrtsorte; solche Graffiti weisen

die Altäre zu Auriol (s. o.) und zu Minerve (Hérault) auf; vgl. *Edm. le Blant* Mém. sur l'autel de l'église de Minerve, Mém. de la Société des antiq. de France XXV, Paris 1860; Inscr. chrét. de la Gaule; vgl. unter Wallfahrten. K.]

13) [Im *Liber Pontif.* wird häufig der *arcus* oder *arcora* gedacht, welche, aus Silber oder Gold, von den Päpsten an Kirchen und Kapellen verschenkt wurden. *Ducange* erklärt den Ausdruck (s. v. *arcus*): *pro ornamento quodam in aedibus sacris appendi solito, sic forte dicto quod arcus formam haberet*, und in den Zusätzen zu dem Glossar werden diese arcus den *coronae quae altaribus offerri solent* gleichgestellt, wogegen *de Rossi* Bull. 1877, 99 diese arcus als kostbar geschmückte Ueberdachungen der A.-Ciborien, der gewölbten fenestella confessionis unter dem A. und etwa auch der archi laterali in den Hallen oder Schiffen der Basiliken erklärt. Damit scheint auch die Beschreibung des kirchlichen Geräthes in der kostbaren Carta Cornutiana von 471 (*Doni* Inscr. ant. 505 f.) mit ihren *coronae*, ihren *vela* für die *arcora*, wie auch die Aeusserung des Lib. Pontif. in Hilaro § 3 zu stimmen: in oratorio s. crucis supra confessionem fecit arcum aureum pens. libros IV quem portant columnae onychinae; ebenso heisst es ib. in Symmacho § 6: confessionem cum arcu argenteo, und in Gregorio III § 8: ciborium de argento seu arcus quinque pensantes in unum libros CCX. Ein derartiges Denkmal ist kürzlich in Megroun in Algier (50 km südl. von Tabessa) zu Tage getreten: ein prachtvoller, aus Einem Stein gearbeiteter Bogen, dessen Front, reich geziert, mit dem Monogramm ☧ versehen ist und die Inschrift trägt: MEMORIA DOMNI PETRI ETPAVLI, s. d. Abbildung *de Rossi* Bull. 1877, tav. VIII, dazu 97 ff. K.]

14) Weihe. Cardinal *Bona* Rerum lit. I 20, § 3 spricht die Ansicht aus, die A.-Consecration sei apostolischen Ursprungs. Wol ist es wahrscheinlich, weil die Weihe der Altäre auch bei den Heiden und Juden bekannt war; ein sicheres Zeugniss liegt jedoch nicht vor. Als erstes Beispiel einer Kirchweihe, welche ohne Consecration des A.es kaum gedacht werden kann, berichtet *Sozom.* Hist. eccl. II 26 die Weihe der von Constantin um 330 erbauten Grabkirche zu Jerusalem. Ein anderes unzweideutiges Zeugniss für die Praxis des Orients giebt *Greg. Nyss.* de bapt. Christi durch die Bemerkung, der A. sei von Natur aus gewöhnlicher Stein, ‚wenn er aber für den Dienst Gottes geheiligt worden sei und den Segen empfangen habe', so sei er ein hl. Tisch. Wenn wir von zweifelhaften Decreten der Päpste Evarist und Silvester, von unechten Reden des hl. Cyprian und Augustinus absehen, so haben wir als älteste Zeugnisse für die Consecration der Kirchen beziehungsweise der Altäre aus dem Abendlande eine Inschrift des Papstes Damasus (*Anast.* Vit. rom. Pont. ed. Rom. 1718, in praefat. n. 35), sowie Briefe des hl. *Ambrosius* (l. X 85), *Paulinus von Nola* (XI ad Sever.) und *Gregors d. Gr.* (l. VI 49). Diese Zeugnisse werden bestätigt durch Kanonen der Synode von Agde (506 c. 14), Epaon (517 c. 26) und Orleans (538 c. 15).

15) Tragaltäre. Das tägliche Bedürfniss und die Furcht vor Verfolgungen brachte mit sich, dass neben den unbeweglichen (fixen) Altären auch sog. Tragaltäre (*antimensia, portatilia, gestatoria, itineraria, mobilia, ad viam*) im Gebrauche waren. Von den jetzt bestehenden liturgischen Vorschriften aus beurtheilt war schon der A. Christi und ohne Zweifel auch der A. der Apostel ein Trag-A. Dass solche Altäre im Morgenlande auch in späteren Jahrhunderten noch bekannt waren, zeigt der hl. Lucian (c. 312), welcher nach *Philostorg.* Hist. eccl. II 13 auf seiner eigenen Brust celebrirte, weil ‚tyrannische Gewalt ihm weder Kirche noch A. einräumte'. Auch vom hl. Paulus (350), Patriarchen von Constantinopel, berichtet die Legende, er habe ‚in seinem Hause die Liturgie gefeiert' (Menolog. Graecor. 6. Nov.), und die Trullanische Synode (681 c. 31) gestattet den Klerikern mit Erlaubniss des Bischofs die Celebration in Privatoratorien.

Wenn wir von den Katakomben absehen, so finden wir die erste Andeutung für den Gebrauch von Tragaltären im Abendlande in der Erzählung des *Sozomenus* (Hist. eccl. I 8), Kaiser Constantin habe auf seinen Feldzügen, damit die Soldaten der Feier ‚der Geheimnisse' beiwohnen könnten, ein Zelt mitführen lassen. Die mitfolgenden Priester und Diakonen hatten zu dieser Feier nicht weniger einen A. nothwendig, als der hl. Ambrosius, wenn er in Privatwohnungen celebrirte (Vita per Paulin. consecr.). Fälle dieser Art waren nicht vereinzelt; im Gegentheil gestattete Felix IV (526) die Feier der hl. Messe ausserhalb der Kirche, wofern sie ‚auf gottgeweihten und von Bischöfen gesalbten' Tischen stattfinde. ‚Den A. und seine Gefässe zu tragen' war Aufgabe der Kleriker und in deren Ermangelung die Pflicht der Diakonen (*Augustin.* Quaest. ex a. et n. test. 101).

[Uebrigens hat sich aus den sechs ersten Jahrhunderten kein authentisches Exemplar eines Trag-A. erhalten; denn das angebliche altare portatile des hl. Gregor v. Nazianz in S. Maria in Campidelli zu Rom ist schwer-

lich echt. Die bisher bekannten Tragaltäre gehören sämmtlich dem MA. an; als die ältesten dürften der S. Cuthbert-A. in der Kathedrale von Durham (um 687; Abbildung bei *Smith* Dict. I 69) und der mit viel späteren Inschriften und Decorationen geschmückte S. Willibrord-A. in der Liebfrauenkirche zu Trier sein. Vgl. *Kaiser* Diss. hist. crit. de altaribus portatilibus, Jen. 1695; *Darcel* Les autels portatifs, in *Didron* Ann. archéol. XVI 77—89, eb. IV 289; *Aus'm Weerth* Kunstdenkm. I, 2, 51. K.] [Litteratur. *Treiber* de situ Altarium versus Orientem, Jen. 1668; *Thiers J.* Sur les principaux autels, la clotûre du choeur et les jubés des églises, Par. 1688; *Fabricius* de aris vett. christ. Helmst. 1698; *Voigt G.* Thysiasteriologia, Hamb. 1709; *Schönland* Hist. Nachr. v. Altären, Lpz. 1716; *Gatticus J.* de oratoriis domest. et de usu altaris portat. Rom 1746; *Geret J. G.* de vett. christ. altaribus, Anspach 1755; *Heideloff* Der christl. A., Nürnb. 1838; *Laib Fr.* und *Schwarz* Studien über die Gesch. des christl. A.s, Stuttg. 1857; *Schmid* Dr. *A.* Der christl. A. und sein Schmuck, mit 72 Illustr., Regensb. 1871; *Wesbitt* in Archaeologia 1866; *Cahier* Nouv. Mélanges d'archéologie etc., Paris 1875.] A. SCHMID.

ALTÄRE, heidnische, in christliche verwandelt. Die Tradition lässt den angeblich von Petrus nach Gallien entsandten hl. Martialis einen Brief an die Christen von Bordeaux schreiben, mit der Aufforderung, bei der Zerstörung so vieler A. einen zu schonen, welcher die Aufschrift DEO IGNOTO trage (*Baron.* zum J. 34, n. 90); nach *Spondanus* würde dieser Altar noch in S. Severin in Bordeaux aufbewahrt. Der hl. Petrus selbst soll bei seiner Ankunft in Neapel das hl. Opfer auf einem Altar des Apollo dargebracht haben, der seither in der Kirche *S. Pietro ad aram* sich erhalten habe: aram non procul ab urbe moeniis, ubi sacrificia idolis immolari consueverant, in qua apostolus primum sacrum fecerat dedicavit (Vit. s. Aspreni bei *Ughelli* VI); vgl. *Galante* Guida sacra della città di Napoli, Nap. 1873, p. 276. Die Kritik kann diese Ueberlieferungen, namentlich die erstere, nicht verwerthen; dagegen steht die Thatsache der Verwendung heidnischer A. zu christlichen Cultzwecken durch zahlreiche Beispiele aus römischen Kirchen ausser Zweifel, welche *Marangoni* delle cose gentil. etc. 170—178 gesammelt hat. Derartige A. gab es in den Kirchen S. Teodoro am Palatin, in S. Michele beim Vatican (ara der Cybele, *Smets* Inscr. Lugd. Bat. 1588, fol. 19); in S. Maria in Araceli (eb. f. 31); in S. Nicolà de' Cesarini (S. Nicolo delle Calcare, Cybele-Altar, nach *Boisard* und *Smets* f. 19); in S. Lucia in Selce (vgl. *Gruter* 28[3]); in S. Valentino presso il Foro Piscario (eb. f. 17); in S. Benedetto in Trastevere (eb. f. 18); in S. Maria in Trastevere (eb. 18); in einem Pilaster des Porticus von S. Cecilia (eb. 20[1]); in der ehemaligen Kirche S. Maria Traspontina sotto il Castello (jetzt zerstört; *Mazzocchi* und *Gruter* 21[14]); in der Capella della sacra Mensa in der Basil. Lateran. (Hercules-Altar, *Gruter* 24); in S. Cosimato in Trastevere (Mercur-Altar, eb. 25); in der Kirche von Ponte Corvo (Weihwasserbecken, *Gruter* 31); in S. Maria in Portico, jetzt S. Galla (eb. 38); in S. Joh. im Lateran (Aesculap-Altar, eb. n. [5]); in S. Giorgio in Velabro (eb. 49); in der Kirche S. Maria in Monticelli (Altar des Sol, eb. 86); in S. Sebastiano fuori le Mura (Ceres-Altar); in S. Quirico e Giulitta a Torre de Conti (eb. 103[11]); in S. Cecilia in Trastevere (Altar des Iupiter Ammon, eb. 147[11]); in S. Maria in Trastevere (Altar des Liber, eb. 220, *Smets* 30); in S. Alessio sull' Aventino (Jupiter-Altar, *Mazzocchi* 15); in S. Tommaso in Formis (eb. 30); in S. Apostoli (eb., zwei A.); in S. Salvatore de Cacaberis (eb. 118); in S. Rufina (Hercules-Altar, eb. 154); in SS. Quaranta in Trastevere (eb. 158); in S. Sebastiano (Cybele, eb. 171, s. oben); in S. Tommaso nel' borgo della Porta Romana (*Marangoni* 177); in S. Domenico (eb. 177); in Terracina (zwei Altäre, *Contatori* Hist. di Terracina 307, 324). Ausserhalb Italiens erwähnt *Apian.* Inscr. 399 eine Ara, die als Base eines Crucifixes in St. Veit in Kärnthen benützt wurde; weiter wurden solche heidnische A. im Trier'schen gefunden: beim Abbruch der Abteikirche St. Martin bei Trier in den Fundamenten; in Messerich und Berburg als Untergestell des Hochaltars, in Ahrweiler als Taufstein. Vgl. *Schneemann* Jahresbericht der Gesellschaft für nützl. Forschungen zu Trier 1863—64, Trier 1867, S. 23, Anm. 1. In der Kirche zu Avilje in Serbien bildet ein heidnischer Altar mit dem Bilde des Atys die Rückseite des Altars (Mittheil. d. k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erh. d. Baudenkmale, Wien 1855, 6). KRAUS.

ALTARSÄULEN, s. Altar Nr. 5.

ALTARTÜCHER. Die christlichen Altäre wurden wahrscheinlich von Anfang an mit Tüchern (*palla, opertorium, linteamen, velamen*, ἐπίβλημα, ἀλουργίς) bedeckt, einerseits weil sie öfters gewöhnliche Tische waren und die Tische, wenigstens bei den Römern (*Martial.* Epigr. XIV 138), mit ‚zottigen Leinwandtüchern' überkleidet erscheinen, andererseits um den Altar zu schmücken und die Fragmente, welche beim

‚Brodbrechen‘ abfielen, leichter sammeln zu können. Wol fehlen für diese Behauptung sichere Zeugnisse aus den ersten drei Jahrhunderten, wenn wir von einem unechten Briefe des Papstes Clemens I und einem Decrete Pius' I (142—157) absehen; allein im 4. Jahrh. spricht Optatus von Mileve von dem Gebrauche der A. als einer allbekannten Sitte, indem er de Schism. VI 1 schreibt: ‚wer von den Gläubigen weiss nicht, dass bei der Feier der Geheimnisse das Holz selbst mit einem Leinentuche bedeckt werde?‘ Auf Grund dieser verbürgten Thatsache dürfen wir nicht daran zweifeln, dass schon Papst Silvester, wie Anastasius berichtet, sogar bezüglich des Stoffes zu den A.n eine Verordnung gegeben habe. Fernere Andeutungen über Altarbekleidung erhalten wir aus dem Abendlande von *Ambros.* de virgin. I, von Bischof *Victor Vitens.* de persecut. Afric. l. I, in der Benedictinerregel (529), von *Gregor. Tur.* Hist. Franc. X 15, und einer Synode von Clermont c. 7 (a. 535). Zeugen für die Praxis des Morgenlandes sind der hl. *Chrysostomus* (Hom. 51. n. 4 in Matth.), ein Concil zu Constantinopel vom J. 536 (act. V) und *Paulus Silentiarius* Descript. s. Soph. v. 342.

In der eben angeführten Stelle giebt Optatus von Mileve klar zu erkennen, dass Leinwand zu A.n verwendet wurde. Schon früher soll Papst Silvester verboten haben, auf einem seidenen oder gefärbten Tuche das Opfer darzubringen. Die Leinwand galt von jeher als ein Bild der Keuschheit, ‚weil sie so aus der Erde stammt und aus dem Boden hervorgeht, dass sie ohne alle Beimischung empfangen ist‘ (*Orig.* in Levit. Hom. IV 6), und als Symbol ‚der geistigen Stärke‘ (*Eucher. Lugdun.* Form. min. in spicil. Solesm. III 403). Gleichwol ist es sehr wahrscheinlich, dass auch A. aus anderm Stoff gebraucht wurden, da *Chrysostomus* (Hom. 51. n. 4 in Matth.) von ‚golddurchwirkten Tüchern‘, ein Concil von Constantinopel (536) von ‚Purpurbekleidung‘ und *Gregor von Tours* (Hist. Franc. X 16) von einer ‚ganz seidenen Palla‘ des Altares redet. Diese Texte könnten möglicherweise noch auf ein Antipendium gedeutet werden; bestimmt spricht aber von einem purpurfarbenen Altartuch *Paulus Silentiarius* in Descr. s. Sophiae v. 342: ‚breitet über des Altars Tisch nun das deckende Tuch aus, schön gefärbt in der purpurnen Blüte sidonischer Muschel.‘

Wie Stoff und Farbe der A. erst allmälig sich fixirte, so scheint in den ersten Jahrhunderten auch die Zahl derselben schwankend gewesen zu sein; denn die einen der citirten Stellen reden von palla, andere von linteaminibus; das Pius I unterschobene Decret, welches noch vor das 7. Jahrh. fällt, erwähnt deren vier. A. SCHMID.

ALTERTHUMSKUNDE, s. Archäologie.

ALVMNI, s. Findelkinder.

ALVMNI = daemones bei *Tertull.* de idolol. c. 11: qua constantia exorcizabit (Christianus) alumnos suos quibus domum suam allariam praestat. *Vicecomes* de ritib. bapt. II 30, p. 362 und *Bona* Rer. lit. I 25 n. 17 haben hier irrthümlich alumni = catechumeni genommen. KRAUS.

AMA, s. Amula.

AMBASIATOR (ambasciator) kommt schon in älterer Zeit einigemal = ἀποκρισιάριος (s. d. A.), im Sinne eines Abgesandten vor. So in der lat. Uebersetzung des Conc. Gen. V. Act. 1 (Conc. V 116 [a]); ferner Conc. CP. sub Menna Act. 4 (ed. 1698, p. 696): Heraclius Diaconus Ambasiator Euphraemii Patriarchae Theopolitani. Stephanus Diaconus et Ambasiator episcopi Caesariensis. Im MA. wurde der t. t. häufig; vgl. *Ducange* i. v. KRAUS.

AMBITVS ALTARIS steht wol im Allgemeinen für den Chorraum, in der alten Kirche die Apside. An einzelnen Stellen hat man darunter jedoch eine den Altar umgebende, abschliessende Anlage zu verstehen: so bei *Anastasius* Lib. Pont. in Sergio II, wo Sergius II (844—847) einen grössern A. a. anlegt. Den Schmuck dieses ambitus schildert *Anastasius* in den Worten: ‚pulchris columnis cum marmoribus desuper in gyro sculptis splendide decoravit.‘ Aehnlich beschreibt der Patriarch *Fortunatus* von Grado (9. Jahrh.) einen ambitus: ‚post ipsum autem altare alium parietem deauratum et deargentatum similiter longitudine pedum XV et in altitudine pedes IV et super ipso pariete arcus volatiles de argento et super ipsos arcus imagines de auro et de argento‘ (*Hazlitt* Hist. of the Rep. of Venice I App.). Aus den sechs ersten Jahrhunderten hat sich schwerlich ein Beispiel derartiger ambitus erhalten; vielleicht in der Kirche zu Djemla in Algerien, wo *Fergusson* eine cella zu finden glaubt. KRAUS.

AMBVLANTES clerici, s. Vacantivi.

ΑΜΒΩΝ und ΒΗΜΑ. Etymologisch bezeichnen diese beiden Ausdrücke einen hervorstehenden Raum, indem letzterer von βάω, βαίνω, ersterer entweder gleichfalls von ἀναβάω, oder, wie *Walafried Strabo* (de reb. eccl. c. 6) meint, von ambire herkommt, dem jedenfalls die griechische Wurzel ἀμφί, ἀμπί, ἀμβί, mithin auch der Begriff eines Umfangs, eines Zirkels zu Grunde liegt. Bei den Classikern diente βῆμα häufig zur Bezeichnung einer gewöhnlich in Gestalt

eines Halbzirkels herumlaufenden Erhöhung, zur Aufnahme der sella curulis bestimmt, worauf ursprünglich bloss der tribunus (daher das lateinische Wort tribunal = βῆμα), in der Folge auch jede andere obrigkeitliche Person bei öffentlichen Amtsverrichtungen sass (cfr. *Suid.* Lex. s. h. v.). Die christlichen Gottesdienstlocale enthielten nun einen gewissen Raum, für dessen Bezeichnung dieselben Ausdrücke geeignet erschienen. Nach den apostolischen Constitutionen (II 57) war nämlich der Raum im Innern einer Kirche so eingetheilt, dass der erste oder oberste Theil den Klerus einschloss; in der Mitte dieser Abtheilung stand der Thron des Bischofs, zu dessen beiden Seiten die Priesterschaft sass. Ob dieser Theil etwas höher lag, das wird nicht ausdrücklich hinzugefügt; wir schliessen es jedoch einerseits aus dem dem Bischof eingeräumten Thron, sowie aus dem Umstande, dass in der Mitte der zweiten Abtheilung, die das gläubige Volk, nach Geschlechtern geschieden, einnahm, selbst für den Vorleser ein erhöhter Platz angeordnet erscheint. Wo möglich noch genauern Aufschluss giebt uns hierüber *Origenes.* Ihm zufolge (in lib. Jud. hom. 3. n. 2; cfr. in lib. Jes. Nav. hom. 9. n. 5; in Matth. t. 15. n. 26) sind die im Halbkreis sitzenden Priester, in deren Mitte der Bischof auf der Kathedra seinen Platz hat, die Spiegel für die Gläubigen, welcher Vergleich ohne Zweifel eine höhere Stellung für jene voraussetzt. Diesen für das Presbyterium bestimmten Ort nannte man nun u. a. auch *Tribunal* (cfr. *Tert.* Apol. c. 39; *Cypr.* Ep. 39. ed. Hartel) und βῆμα. Wenn der 56. Kanon der Synode von Laodicea (*Hard.* I 79) bestimmt, dass die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht selbst eintreten und auf dem Bema sich niedersetzen sollen, ausser wenn dieser krank oder verreist ist, so kann unter βῆμα eben nichts anderes als die Apsis verstanden werden.

Indess wird dieser Ausdruck, ähnlich wie im Lateinischen *Tribunal* (cfr. *Forcell.* Lex. s. h. v.), für erhöhte Sätze überhaupt, daher auch für Rednerbühne, Kanzel u. s. w. gebraucht. Um sich bei den von Anfang an üblichen Lesungen leichter verständlich zu machen, musste der Lector zu den Gläubigen eine entsprechende Stellung einnehmen. Hiefür hatte man schon zur Zeit des Hermas, also (wenn nicht Ende des 1.) um die Mitte des 2. Jahrh., eine eigene Kathedra, welche zum Zwecke der Lesung vorgerückt, nach derselben an die Ostwand zurückgetragen wurde (*Vis.* I. cpp. 2, 4). Es war eine Art bewegliche Kanzel, von der bischöflichen Kathedra u. a. dadurch verschieden, dass sie mit einem weissen wollenen Tuch (l. c.), während diese mit Leinwand geschmückt und zugleich mit einem aus Carbasus gefertigten Tuche überspannt war (*Vis.* III. c. 1; cfr. *Pont.* Vit. s. Cypr. c. 16). Weil ohne irgend eine Vermischung der Lein aus der Erde entsteht, so galt das daraus gesponnene Zeug als ein Symbol der Keuschheit (*Orig.* in Lev. hom. 4. n. 6), durch die der Bischof sich vorzugsweise auszeichnen muss. Von jener Kanzel aber blieb uns

a b c d e

Fig. 25. Wandgemälde der Sacramentskapelle in S. Callisto.

auf den Wänden der Katakomben in der sog. Sacramentskapelle ein Bild erhalten, indem die über dem Brunnen sitzende Gestalt, die aus einer Pergamentrolle liest, kein Anderer ist, als der Lehrer der Christengemeinde (Fig. 52e bei *Kraus* R. S. 2. A.; vgl. den Art. Eucharistie). Die erhöhte Stellung, die diese Gestalt hier einnimmt, entspricht ganz genau der Vorrichtung, auf der 50 Jahre später der hl. Cyprian den Lector sein Amt vollziehen liess. Von dem Bekenner Aurelius, den Cyprian zum Lector in der Kirche bestellte, wird gesagt, derselbe ‚komme von der Mordbühne zur Kanzel, ad pulpitum post catastam venire' (Ep. 38; cfr. Ep. 39. c. 4), eine Zusammenstellung, die unzweifelhaft auf eine für den Lector eingerichtete Erhöhung hinweist. Fast um dieselbe Zeit kam hiefür der Ausdruck βῆμα in Gebrauch. Gemäss der von der Synode zu Antiochien im J. 269 erlassenen Encyclika (bei *Euseb.* H. e. VII 30) hatte Paul von Samosata sich in der Kirche einen hohen Thron und eine Rednerbühne (βῆμα) machen lassen. Der Thron ist die Kathedra, und da von ihr die Rednerbühne unterschieden wird, treffen wir hier ein Beispiel von der Abhaltung der Predigt des Bischofs auf einem von der Kathedra verschiedenen Platz. Es galt dies damals für eine auffallende Neuerung, was uns zur Annahme berechtigt, dass in den ersten Jahrhunderten die Bischöfe das Volk regelmässig von der Kathedra aus unterrichteten.

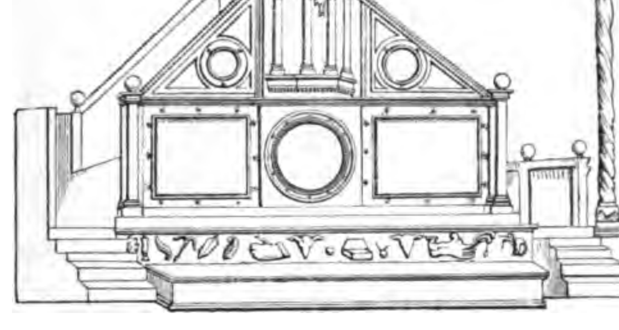


Fig. 26. Ambon aus S. Lorenzo fuori le mura bei Rom.

Mit einer hierin im 4. Jahrh. eingetretenen Aenderung treffen wir zum erstenmale ἄμβων als Bezeichnung für die Rednerbühne. Wie nämlich *Socrates* (H. e. VI 5) berichtet, pflegte der hl. Chrysostomus, um besser von Allen verstanden zu werden, καθεσθεὶς ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος seine Predigten zu halten. Ἄμβων ist hier völlig identisch mit βῆμα, bei *Sozomenus* (H. e. IX 2) genauer bestimmt durch den Zusatz τῶν ἀναγνωστῶν, der offenbar beweist, dass man mit demselben Wort βῆμα auch noch etwas anderes, nämlich, wie wir oben gesehen, das Presbyterium überhaupt bezeichnete (cfr. *Sozom.* VIII 5). Wie im Orient, so wurden gleichzeitig auch im Occident die Predigten vom Ambon aus gehalten (s. *Aug.* D. C. D. XXII 22), während, wie gesagt, früher bloss die Lesungen auf einem den Gläubigen näher gerückten Sitze geschahen. Anlangend die Ursache dieser Aenderung, so hängt dieselbe wahrscheinlich mit dem Umstande zusammen, dass man seit Constantin d. Gr. prachtvolle Basiliken zu bauen anfing, in denen das bisherige pulpitum oder βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν einen feststehenden und seiner hohen Bestimmung entsprechenden würdevollen Platz erhielt. Innerhalb der Schranken, die das Presbyterium sammt dem Altar vom Schiffe abgrenzten, wurde nämlich aus möglichst kostbarem Material ein Gerüst aufgeführt, häufig gekrönt mit einer Balustrade, die wegen ihrer Form den Namen πύργος trug (s. *Greg. M.* Vit. auct. Joann. IV 69). Dem Papstbuch zufolge liess Constantin d. Gr. in der über dem Grabe des hl. Laurentius erbauten Basilika einen gradus ascensionis et descensionis errichten, desgleichen eine Apsis aus porphyrischem Marmor, oben mit silbernen Platten belegt und unten mit gleichfalls silbernen Schranken umgeben (Vit. s. Silvest.; die beigefügte Figur giebt den jetzigen Ambon aus S. Lorenzo fuori le mura). Dies war der Ambon, der als vorzüglicher Theil der Apsis, selbst absida, auch absida *gradata* genannt wurde (s. *Aug.* Ep. 23. al. 203 ad Maxim. *Migne* II 96), weil man sie durch Stufen bestieg und zugleich durch die Stufen für verschiedene Zwecke auch verschiedene Absätze erhielt, auf deren oberstem stets der Bischof predigte (s. *Aug.* D. C. D. XXII 22; *Pseudo-Fulg.* Hom. X. ap. *Migne* p. l. LXV 869). Die üblichen Lesungen fanden je nach der Würde des Gegenstandes auf einer je niedrigern oder höhern Stufe statt, auf der höchsten, wie *Thiers* Diss. sur les jubés 168 erwiesen hat, stets diejenige des Evangeliums. Auf einer dieser Stufen war es wol, wo der Katechumene in Rom das Symbolum hersagte (s. *Aug.* Confess. VIII 2, n. 5), während in Africa der Pönitent unmittelbar vor der Apsis die Händeauflegung erhielt (*Hefele* CG. II 55). Führten, wie in S. Stefano, zwei Stufengänge auf den Ambon, so diente der zur

Linken zum Auf-, der andere zum Herabsteigen (cfr. *Ducange* s. h. v.). Bisweilen schlossen die Schranken (cancelli) zwei Kanzeln (ambones) ein, wie z. B. in S. Clemente zu Rom; in diesem Falle wurde auf der zur Rechten die Epistel, auf der zur Linken das Evangelium gesungen. Noch ist zu bemerken, dass die Kanzeln in grösseren Kirchen wol immer mehr in das Mittelschiff hinaus vorgerückt wurden, nicht bloss um das Verständniss zu erleichtern, sondern auch um für die zahlreichen Sänger hinreichende Plätze zu gewinnen. Schon der 15. Kanon der Synode von Laodicea schrieb vor, dass ausser den dazu bestellten Psalmensängern, die den Ambon bestiegen und aus dem Buche sangen, andere in der Kirche nicht singen sollten (*Hard.* I 787). [Es versteht sich, dass in den reicheren Kirchen der Ambon künstlerisch decorirt war, was bald durch Basreliefs, bald durch Mosaiken geschah. So in Ravenna, wo zwei Ambonen Fische und andere christliche Symbole zeigen (*De Rossi* de monum. IXΘΥΝ exhib. p. 3). Auch der oben abgebildete Ambon aus S. Lorenzo zeigt eine figurirte Bordure mit Darstellungen, die sich auf den heidnischen Opfercult beziehen und die wol einfach hier als Ornament verwendet sind. K.] PETERS.

AMEISE. Sie wird von *Mamachi* III 65[1] als eines der Symbole genannt, welche auf christlichen Gemälden und Sculpturen vorkommen. Dabei wird auf *Boldetti* 386 verwiesen, wo aber die dritte Inschrift, wie schon *Münter* Sinnbilder I 27 anmerkt, eher einen Wurm als dies Thier zeigt. *Aringhi* II 335 scheint zwar auch die A. unter die christlichen Symbole zu zählen und beruft sich für die Angemessenheit dieses Sinnbildes, namentlich in den Coemeterien, auf die Sorgfalt, mit welcher die A.n angeblich ihre Todten begraben; dafür weiss er ausser Plin. N. H. XI 30 auch Plutarch und Hieronymus anzuführen, bezieht sich aber auf keine Abbildung. *Münter* a. a. O. hat auf einige geschnittene Steine bei *Ficoroni* Gemmae antiq. litteratae aliaeque rariores, Rom. 1758, aufmerksam gemacht, welche A.n vorstellen; eine derselben bildet er Taf. I 1 ab: sie hat neben dem Thier die Buchstaben F S, vielleicht *Felicitas* und *Salus*. Indessen ist ihm selbst der christliche Ursprung dieser Steine nicht gewiss. KRAUS.

AMEN. Unserer gottesdienstlichen Sprache, der lateinischen, sind mehrere griechische (u. a. κύριε ἐλέησον) und hebräische (z. B. Alleluja, Hosianna) Wörter beigemischt, weil, wie ein älterer kirchlicher Schriftsteller sagt, durch die Predigt der Apostel aus den neubekehrten Juden, Griechen und Römern ein einziges christliches Volk gebildet worden ist; war ja auch in Vorbedeutung dessen die Aufschrift am Kreuze in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache geschrieben. Vgl. *Augustin.* de doctr. christ. II. c. 111.

Das hebräische אָמֵן bedeutet adverbialiter gewisslich, sicherlich, und wird vorzüglich als Bekräftigung an Schlusssprüchen einmal oder doppelt gesetzt. In dieser Bedeutung kommt es sowohl im alten Testamente, als auch, und zwar sehr oft und emphatisch, in den Reden des Herrn, wie auch in den Briefen der Apostel vor und wurde unübersetzt wie im griechischen Texte, so in der lateinischen Version beibehalten. Von da übertrug es sich in die liturgische Sprache der Kirche und hat dort seit den Tagen der Apostel Bürgerrecht. Vgl. *Justin.* Apolog. II; *Tertullian.* de spectac. c. 25; *Hieron.* in epist. ad Galat. praef.

A. hat nach *Benedict XIV* (de festis Domini nostri Jesu Christi I n. 113) eine dreifache, eine affirmative, optative und imperative Bedeutung. Vgl. *Ambrosius* Enarrat. in Ps. 40.

Wird es nach einem Glaubensbekenntnisse, Glaubenssatz oder Culthandlung angewendet, so drückt es die Zustimmung des Sprechenden, die Versicherung seines Glaubens aus. Diesen Sinn hat es am Schlusse des apostolischen, nicänischen, athanasianischen Glaubensbekenntnisses (*Augustin.* de doctr. christ. II, c. 111; *Ambros.* Enarrat. in Ps. 40). Desgleichen sagte der Christ beim Empfange der hl. Eucharistie als Ausdruck seines Glaubens: ‚A.‘. Wenn der Priester den Leib des Herrn hält, ‚tu dicis A., hoc est, verum est‘, so erklärt es ausdrücklich der letztgenannte Kirchenlehrer de viduis c. 14. ‚nimm hin den Leib des Herrn und sage: A. . . . Nach dem Genusse des Leibes Christi tritt auch zum Kelche des Blutes . . . indem du sprichst: A.‘ So *Cyrill von Jerusalem* Catech. mystag. V, c. 16. Aehnlich in den abendländischen Liturgieen. Nach den apostolischen Constitutionen VIII, c. 13 sprach der die Eucharistie austheilende Priester: ‚corpus Christi!‘ und der Diakon: ‚sanguis Christi‘, oder ‚calix Christi‘, oder ‚calix salutis!‘ worauf der Communicant antwortete: ‚A.‘ Vgl. *Augustin.* contr. Faust. XII, c. 10; *Hieron.* ad Theophil. XLII; *Leo M.* Serm. de ieiunio XXXIX; *Pseudo-Ambros.* Explan. Symboli ad initiandos c. 9; *Euseb.* H. e. VI, c. 43. Die Zustimmung des Communicanten durch das Wörtchen A. blieb auch, als die Austheilungsformel länger wurde: ‚corpus Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam.‘ *Ioann. Diacon.* in Vit. Gregorii M. II.

Nach einem Gebete oder Wunsche, dessen Erfüllung von Gott erfleht wird, hat A. eine optative Bedeutung. Schon der hl. Paulus deutet darauf hin (I Kor. 14, 15), dass zu Zeiten der Apostel am Schlusse des Gebetes mit A. geantwortet wurde. Und *Cyrill von Jerusalem* nennt das A. am Schlusse die Besiegelung der Bitten des Vaterunsers (Catech. mystagog. V, c. 16); *Hieronymus* Epist. ad Marcell. erklärt es für gleichbedeutend mit fiat. Nach dem Gebete zu Anfang der hl. Messe, das wir heute noch Collecte nennen, weil es die Gebete und Wünsche aller Gegenwärtigen in sich vereinigen wollte, antwortete das Volk laut A. (*Justin.* Apolog. I, c. 67), und dieses A. wurde so laut und kräftig gesprochen, dass *Hieronymus* in Epist. ad Galat. II es mit dem Rollen des Donners vergleichen konnte. In optativer Bedeutung ist A. auch zu nehmen auf einem Epitaph bei *Muratori* Thesaurus 1909[1]: MAROC REQESC IN PACE AM. d. i. Maros möge ruhen im Frieden. A.

Wenn das Gebet etwas enthält, dessen Vollbringung obliegt, so liegt im A. der Ausdruck der Beistimmung, des Entschlusses, es zu thun, der Ausdruck des Imperativs für den eigenen Willen. ‚Wenn auch der Priester,‘ sagt der hl. *Augustin* contra Epist. Parmenian. II, c. 7, ‚allein im Heiligthume ist, so betet doch das Volk mit ihm und erwiedert, sein Gelübde gleichsam unterzeichnend: A.‘ Eine imperative oder, wie *Innocenz III* de sacrif. Missae II, c. 26 sagt, confirmative Bedeutung hat wol auch das A. auf einem bei Oestrich, dem Hauptorte des alten Rheingaues, gefundenen und im Sigmaringer Museum bewahrten ornamentirten Bronzeringe mit der Inschrift: IN DI NVMINE A. d. i. in Gottes Namen. A. (Zur Verherrlichung Gottes soll dieser Ring gebraucht werden). Vgl. *Becker* Aelteste Spuren des Christenth. am Mittelrhein 53. MÜNZ.

AMOR und PSYCHE. Das von *Apuleius* seinem berühmten Roman (nicht eben geschickt) eingefügte Märchen von A. u. P. hat wol nicht, wie *Niebuhr* kl. Schriften, 2. Samml. 263 geglaubt, seine Heimat in Italien, sondern ist vielmehr Umbildung einer vermuthlich uralten orientalischen Erzählung. Vgl. *Benfey* Pantschatranta I 255. Dies hatte schon aus inneren Gründen *Schopenhauer* Parerga II 494 gesehen. Vgl. *Erw. Rohde* üb. Lucians Schr. Lucius ἢ ὄνος und ihr Verhältniss zu Lucius v. Paträ und den Metamorphosen des Apuleius, Lpz. 1869, 18. A. Der allgemein menschliche Inhalt der Erzählung, dieser Geschichte der Seele im Leben wie im Tode, die in ihr sich aussprechende tiefere Lebensanschauung (s. *O. Müller* Hdb. d. Archäol. § 391, A. 9), die Idee von der Prüfung und Läuterung der P. und ihrer einstigen Wiedervereinigung mit Eros im seligen Jenseits — das Alles machte dieses Sujet ganz geeignet, auch von der christlichen Kunst in Anspruch genommen zu werden. So finden wir denn in der That dasselbe ziemlich häufig auf den Wandgemälden der Katakomben (*de Rossi* Bull. 1865, 98), wie auf Sarkophagen; es gehörte offenbar zu den beliebtesten Darstellungen dessen, was de Rossi das sistema esoterico der altchristlichen Malerei nennt. Uebrigens lässt sich ein fünffacher Modus der Darstellung erkennen: einmal erscheinen A. u. P., letztere mit einer langen Tunica bekleidet, beide beschäftigt, einen Korb mit Blumen zu füllen: so namentlich auf einem Sarkophag des Lateran-Museums und auf mehreren Fresken der Katakomben (*de Rossi* Bull. a. a. O.); sodann, und dies ist der gewöhnlichere, wie beide nackt oder P. nur mit einem wallenden Gewande bekleidet sich zärtlich umschlingen und küssen. So auf einem Sarge aus S. Pietro und Marcellin mit der Aufschrift: ZACINIECESQVE IN PACE (*d'Agincourt* Sc. IV 3, 5), auf einem andern aus S. Callisto (*Northcote* R. S. Fig. 32, *Kraus* R. S. Fig. 58, 2. A.,



Fig. 27. Amor und Psyche. Sarkophagrelief aus S. Callisto.

und hier Fig. 27). Der dieselbe Darstellung bietende Sarkophag in S. Agnese (*Marangoni* delle cose gent. 46, *Platner* Beschr. Roms III 2, 450) ist durch Einsetzung des Brustbildes wol erst später ein christliches Monument geworden. Der Fondo d'oro mit dem nämlichen Sujet bei *Garrucci* Vetri XXXV[4] kann ebenso gut heidnische wie christliche Arbeit sein. Eine dritte Darstellung auf einem Sarkophag des Lateran zeigt wieder die Vendemmia, in der Amorinen beschäftigt sind, und P. dem A. Trauben bringt. S. *Brunn* d. Mus. d. Lateran.

Tüb. Kunstbl. 1844, 330. Der christliche Charakter des Sarges ist durch andere Bildwerke gesichert. Auf zwei pisanischen (Campo santo), durch das Bild des guten Hirten als altchristlich charakterisirten Sarkophagen stehen A. u. P., beide nackt, an den vorderen Ecken des Sarges. Endlich halten A. u. P. auf einigen Sarkophagen das Brustbild des Ehepaars (dahin zähle ich *de Rossi* R. S. I tav. XXX[1], XXXI[1] u. [4]). Der im vaticanischen Coemeterium ausgegrabene, dann zum Grabmal Leo's I, II, III u. IV benützte Sarkophag, welcher jetzt in der Kapelle der Madonna della Colonna in der Peterskirche steht, stellt Christus zwischen den zwölf Aposteln vor; über einem knieenden Ehepaar steht der Herr, rechts und links zwei kleine Figuren, von denen die eine eine Fackel hält, die andere die Hände emporhebt. Mit Recht dürfte *Piper* Mythol. I 217 hier A. u. P., auf das Schicksal der Seele und ihre Hoffnung im Tode deutend, erkennen. KRAUS.

AMPHITHEATER, s. Colosseum.

ΑΜΦΙΘΥΡΑ, s. Vorhang.

AMPULLEN, s. Gefässe.

AMULA (auch ama) war in der alten Kirche jenes Gefäss, worin der Wein, welchen die Gläubigen opferten, am Altare aufbewahrt wurde, bis der Wein in die Kelche ausgegossen wurde. Daher heisst es in dem *Ordo Rom.* I n. 13: ‚pontifice oblationes populorum suscipiente, archidiaconus suscipit post eum amulas et refundit in calicem maiorem.' Ihren Namen bekamen diese Gefässe von ihrer oben runden und schmalen, unten aber weiten, den Wassereimern (ἄμη, hama) ähnlichen Gestalt. Solche Gefässe waren in grosser Gestalt nothwendig, so lange die Gläubigen bei der Liturgie jedesmal communicirten und hiezu den Wein opferten. *Binterim* Denkw. IV 1, 183 vermuthet mit Recht, dass solche amulae auch für die Opfergaben von Oel und Wasser vorhanden waren. Nachdem dieser Opfergebrauch aufgehört hatte, traten die kleineren urceoli oder ampullae in Gebrauch, das, was wir heutzutage ‚Messkännchen' nennen. Die amulae, auch amulae offertoriae oder oblatoriae genannt, waren, zumal in grösseren Kirchen, von schwerem Gewichte, bisweilen, nach dem Zeugnisse des Bibliothekars *Anastasius* (Lib. Pontif.), 12, 15, 20 und noch mehr Pfund wiegend, hie und da von Gold und Silber, und nach den Briefen *Gregors d. Gr.* lib. I, ep. 42 sogar mit Edelsteinen besetzt; so wird nämlich Gregors Erwähnung von ‚amulae onychinae' zu verstehen sein. *Bianchini* in Not. ad Anastas. Biblioth. II 179 veröffentlicht die Abbildung von zwei alten, werthvollen und eleganten ‚amulae' mit Sculpturen; auf der einen ist Christus in Mitte seiner Jünger dargestellt in dem Momente, da er zu Kana Wasser in Wein verwandelt; die zweite zeigt uns Christus und einige Apostel, ebenso Tauben, unter ihnen das Kreuzzeichen, und



Fig. 28. Amula.



Fig. 29. Amula. Museo Cristiano des Vatican.



Fig. 30. Amula. Museo Cristiano des Vatican.

am untern Theile Schäfchen. [Ein gleichfalls von *Bianchini* mitgetheiltes und auf S. 48 wiedergegebenes Exemplar zeigt die Heilung des Blindgebornen. Zwei andere des Museo Cristiano im Vatican werden hier zum erstenmale publicirt; sie weisen den Kopf des Erlösers mit dem getheilten Nimbus und einen Heiligen (Christus?) mit einfachem Nimbus auf und dürften dem Anfange des 4. Jahrh. angehören. K.] Die Darstellung auf der ersterwähnten A., vielleicht schon dem 4. Jahrh. entstammend, steht offenbar in Verbindung mit der priesterlichen Consecrationsgewalt. KRÜLL.

AMULETE. Das Wort kommt zuerst vor bei *Plin.* N. H. XXIX 4, 19; XXX 15, 47 al. und zwar als Gegenmittel gegen Gifte (veneficiorum amuleta). Die Ableitung ist strittig: nach den Einen wäre es lateinisch (von amoliri sc. fascinum, Abwehr des Zaubers), nach Andern und wahrscheinlicher arabisch (ḥamala, tragen, weil die A. am Körper getragen werden), wie ja auch das denselben Begriff ausdrückende ‚Talisman' = τέλεσμα durch Vermittlung des Arabischen zu uns gekommen ist. Der j. arabische t. t. ist jedoch ḳamêà, womit man den Namen der erhaben geschnittenen Steine ‚Cameen' zusammengebracht hat. Das A. T. verbot den Gebrauch derartiger Zaubermittel aufs strengste; gegen die uralt heidnische Ansicht von dem Einflusse der Planeten und anderer Mächte auf die Geschicke der Menschheit spricht die gesammte hl. Schrift, auch der alte Spruch ên mazzal le-Jisrael erklärt, die Geschicke Israels werden durch die göttliche Vorsehung, nicht durch die Planeten regiert. Gleichwol treffen wir als Erbstücke des Heidenthums schon bei den Juden A. sowol als Schmucksachen wie als Zaubermittel: so die Ohrringe, welche Jakob den Seinigen abnimmt und vergräbt (Genes. 35, 4), die kleinen Monde (saharônim, lechaschim), welche die Frauen, wie jetzt noch im Orient, sich anhiengen (Jes. 3, 18—23). Dagegen ist es ganz unberechtigt, die Zizith und die Tephilim (vgl. Exod. 13, 2—10, 11—17; Deut. 6, 4—9, 13—22), d. i. die Lederkapseln mit biblischen Sprüchen auf Papierstreifen, welche die Juden bei sich tragen, zu den A.n zu rechnen, da diese nicht als Mittel gegen Zauberei, sondern um an das Gebot Gottes zu erinnern empfohlen werden. In ganz ähnlicher Weise müssen die den alten Christen gestatteten Enkolpien, Phylakterien und Medaillen (s. die Art.) von den ihnen durch die Gesetzgebung und den Geist der gesammten alten Kirche untersagten A.n unterschieden werden — ein Unterschied, den namentlich die protestantischen Schriftsteller meist übersehen, auf den kürzlich *de Rossi* in s. Abhandlung le Medaglie di divozione dei primi sei o sette secoli della chiesa, Bullet. 1869, bes. p. 59 näher eingegangen ist. Schon *Bingham* libr. XVI 5 (= VII 251) hat zahlreiche Stellen gesammelt, welche das Verbot abergläubischer Zaubermittel und A. darlegen; *de Rossi* hat sie noch vermehrt. Vgl. *Chrysost.* in Ps. IX 15 (p. 137); *ders.* Hom. VI c. Jud. (I 536); Hom. VIII in Coloss. (p. 1374); *Gelas.* bei *Thiel* Epist. Rom. Pontif. a s. Hilaro ad Pelagium II, I 469 (‚phylacteria omnia quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis conscripta sunt nominibus'; *August.* Serm. CLXIII de tempore: ‚auguria non observant, phylacteria et characteres diabolicos nec sibi nec suis suspendant'); *Conc. Trull.* c. 61; *Conc. Roman.* a. 721. Gleichwol gieng der Gebrauch solcher A. aus dem Heidenthum auch zu den Christen über. Während noch *Irenaeus* II 57 es ausspricht, dass derartige Zaubermittel in der Kirche unbekannt seien, bezeugen die Schriftsteller des 4. Jahrh. das Einreissen solch' heidnischer Unsitte. So beklagt es *Hieronymus* Epist. LXXV 3, dass A. im Umlauf seien mit diabolischen Anrufungen ‚quae ad imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hausta barbaro simplices quosque terrent sono'. Aehnlich äussern sich *Athanasius* bei *Montfauc.* Coll. nov. II 104; *Augustinus* in Joh. Tract. VII; *Basil.* in Ps. XLV 229; *Chrysostom.* ad illum. Catech. II 5; *ders.* adv. Jud. VIII 5—9. Die Aeusserung des *Chrys.* Hom. LXXIII in Matth. p. 627 (ἃ φυλακτήρια ἐκάλουν· ὡς πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσι) ist von *Bingham* ganz irrthümlich so aufgefasst worden, als stelle der Kirchenlehrer das Tragen von Evangelien den A.n gleich. Eher könnte dies bei *Hieronym.* in Matth. libr. IV c. 23 (‚hoc apud nos superstitiosae mulierculae in parvulis evangeliis et in crucis ligno et istiusmodi rebus, quae habent quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam usque hodie factitant, calicem liquantes et camelum glutientes') gefunden werden; indessen erhellt der wahre Sinn dieser Rüge aus einer andern, bereits von *de Rossi* angeführten Aeusserung desselben aus seiner Schrift adv. Vigilantium. Vigilantius hatte das Anzünden von Lichtern an den Gräbern der Martyrer als heidnischen Aberglauben bezeichnet; der grosse Kirchenlehrer antwortete ihm: ‚quod si aliqui, de quibus possumus dicere, confiteor, Dei zelum habent, sed non secundum scientiam, hoc pro honore martyrum faciunt, quid inde perdis? Causabantur quondam et apostolici, quod periret unguentum, sed Dei voce correpti sunt. Neque enim Chri-

stus indigebat unguento nec martyres lumine arcorum; et tamen illa mulier in honorem Christi hoc fecit, devotioque mentis eius recipitur; et quicumque accendunt cereos, secundum fidem suam habent mercedem.‘

Die bei Christen missbräuchlicher Weise vorkommenden A. lassen sich in zwei Klassen theilen: in solche, denen zur Empfehlung, zur Einschmuggelung bei den Christen der Name Christi oder ein christliches Symbol beigegeben ist, die aber im Uebrigen wesentlich auf heidnischen, griechisch-römischen und orientalischen Ursprung weisen; und in solche, die einen jüdisch-kabbalistischen Charakter haben.

Dass man den heidnischen A.n den Namen Christi beigab, um sie bei den Christen abzusetzen, bezeugt *Augustin.* Tract. VII in Ioh. (IX 27): ‚fingunt spiritus mali umbras quasdam honoris sibimet ipsis, ut sic decipiant eos qui sequuntur Christum. Usque adeo, ut illi ipsi qui seducunt per *ligaturas*, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi, quia iam non possunt seducere christianos, ut dent venenum, addunt mellis aliquantum, ut per id quod dulce est lateat quod amarum est et bibatur ad perniciem.‘ Zu dieser Klasse mag ein Theil der sog., aber uneigentlichen Abraxen (s. d. A.) zu zählen sein. Ferner die merkwürdigen Münzen mit dem Bilde und der Umschrift des Königs Alexander von Macedonien und dem Monogramm Christi und ähnlichen Symbolen. Vgl. *Vettori* Diss. de vetustate et forma Monogrammatis sanctissimi nominis Jesu, Rom. 1747; *Paciaudi* Osservazioni sopra alcune singolari e strane Medaglie, Nap. 1748. Aus letzterer, höchst seltenen Schrift ist bei *Kraus* das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito, Freibg. 1872, Fig. III eine Medaille wiedergegeben, welche auf dem Avers den Kopf Alexanders mit der Umschrift ALEXSΔDRI, auf dem Revers eine Eselin mit Füllen und der Legende D N IHV XPS DEI FILIVS. Von derartigen Münzen spricht *Chrysost.* Homil. ad ill. Catech. II 5. Vgl. auch *Cavedoni* Revue numismatique, 1857. Zu der nämlichen Klasse von Denkmälern rechnet *de Rossi* a. a. O. 61 den bekannten magischen Nagel, der 1845 in Neapel gefunden wurde: Ann. dell' Istit. di corrisp. arch. 1846, 216, und dessen Inschrift eine Beschwörung der DOMNA ARTEMIX enthält, endigend mit den Worten: TER DICO TER INCANTO IN SIGNV DEI ET SIGNV SALOMONIS ET SIGNV DE NOSTRA ARTMIX. Jedenfalls ein Rest jener bekannten, aus Judenthum und Heidenthum gemischten Anschauung.

Von christlich-jüdischen A.n führt *de Rossi* von Lovatti in Rom bei einem Antiquar gesehene Kupferplättchen mit der Inschrift: BICIT TE LEO DE TRIBVS IVDA RADIS DAVID || IESV ☧ STVS || LIGABIT TE BRA || TIVS DEI ET SIGIL || LVS SALOMONIX ABIS NOTTVRNA || NON BALEAS AD || ANIMA PVRA ET || SVPRA QVIS || VIS SIS und das aus dem Museum Campana in das Louvre übergegangene Silberplättchen an, welch' letzteres von *Fröhner* Bull. de la Société des Antiq. de Normandie VII 217 (Caen 1867), dann von *F. X. Kraus* Nass. Annal. IX 123 ff. illustrirt wurde. Die griechische Inschrift dieses merkwürdigen Amulets, eine Beschwörung gegen Fieber, Gift, Epilepsie, Wasserscheu, bösen Blick, nennt ausser dem grossen und hl. Namen Gottes die Namen Damnameneus, Adonai, Iao, Sabaoth, Salomon, den Engel Mechlis; einen positiven Anhalt, das Amulet mit Christen in Beziehung zu setzen, vermisse ich durchaus.

Gothofred, Cod. Theod. IX, 16, 3 und *Bingham* haben die Behauptung aufgestellt, die Väter verurtheilten den Gebrauch der als Phylakterien getragenen Evangelienverse u. dgl. ebenso wie denjenigen der A. *De Rossi* hat, wie gesagt, diese Meinung abgewiesen und auch auf *Augustin.* in Joh. Tract. VII 12 sich berufen, wo diejenigen, welche Phylakterien mit Evangeliensprüchen tragen, gerade im Gegensatze zu denjenigen gelobt werden, welche mit A.n umhergehen; der Kirchenlehrer setzt indessen hinzu: si ergo (evangelium) ad caput ponitur, ut quiescat dolor capitis, ad cor non ponitur, ut sanetur a peccatis?

Diesse Aeusserung, dann die zahlreichen Stellen, an denen *Chrysostomus* fordert, man solle statt der A. Kreuze tragen (Hom. VIII in Ep. ad Coloss. § 5, 6; Hom. XII in I Cor. § 7 u. s. f.), endlich eine Reihe anderer Aussprüche und Thatsachen zeigen weiter, dass, wenn solche christliche Phylakterien zunächst nur das Vertrauen des Trägers desselben auf Gott u. s. f. ausdrücken und rege halten sollten, sich doch sehr bald auch die Vorstellung einstellte, dass denselben eine positive, dem Gegenstand selbst inhärirende Kraft gegen Zauber, Gift, Krankheit einwohne (conservatoria).

Martigny (A. Amulet) zählt dieser Klasse der A. eine Reihe von Denkmälern bei, hinsichtlich deren ich nicht zugeben kann, dass ihr Gebrauch in diesem Sinne bewiesen ist. So jene Fische von Bronze (einen mit der Aufschrift ϹѠϹΑΙϹ giebt *Costadoni* IV 22) oder Glas (bei *Costadoni* n. 20, Glasfisch mit Oehren zum Aufhängen), welche



Fig. 31. Medaillon.

man an sich trug; jene mit dem Monogramm Christi gezierten goldenen oder silbernen Medaillons (*Aringhi* l. VI, c. 23; s. Fig. 31), wie deren noch der hl. Germanus von Auxerre eines an die hl. Genovefa schenkte (*Stephan. Tornacens.* Epist. 161 bei *Georgi* de Monogr. Christi 14), und auf deren Rückseite man zuweilen das eigene Bildniss anbrachte, wie das von *de Rossi* (Bull. 1869, pl. 3, s. Fig. 32) abgebildete Exemplar zeigt.

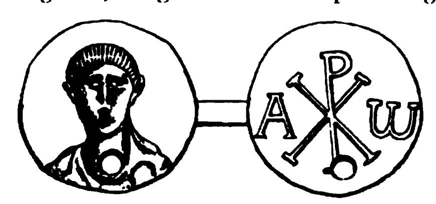


Fig. 32. Medaillon mit Brustbild des Eigenthümers.

Weiter jene Glaspaste mit der Geburt Christi, welche *Gori* in s. Osserv. sopra il Presepio bei *Sannazaro* Parto della Vergine, Flor. 1740, veröffentlicht, dann *Allegranza* Spiegazioni etc. 64 besprochen hat; desgl. das nach *Fabretti* 594, n. 122 hier abgebildete Phylakterion in Gestalt einer Hand mit dem Spruchband ZHCЄC; endlich jene Phylakterien, welche P. Gregor d. Gr. der Königin Theodelinde für ihren neugebornen Sohn sendet: excellentissimo autem filio nostro Adulouvaldo regi transmittere phylacteria curavimus, id est crucem cum ligno sanctae crucis Domini, et lectionem sancti evangelii theca Persica inclusam (Epist. lib. XIV 12, al. 7), und von welchen *Frisi* Mem. della chiesa Monzese II tav. 1 zu p. 52 das Kreuz abbildet; vgl. auch *Mozzoni* Tav. cronol. sec. VII p. 79. Das Aufbewahren und Beisichtragen derartiger Phylakterien muss in derselben Weise beurtheilt werden, wie das Tragen von Reliquien oder der hl. Eucharistie; daher finden wir auch, dass man sie den Todten ins Grab mitgiebt, ähnlich wie die Reliquien. *Ciampini* Vett. Monum. lib. I c. 16 führt mehrere bei Abbruch der alten Peterskirche zu Tage getretene Grabfunde an, welche silberne, bronzene oder bleierne Kästchen zeigten, in denen wahrscheinlich Pergamentblättchen mit Evangelientexten enthalten waren. In dem angeblichen Grabe des hl. Barnabas auf Cypern fand sich das vermeintlich von ihm geschriebene Exemplar des Matthäus-Evangeliums (*Morcelli* Kalend. Cpolit. I 231), ein apokrypher Fund, den *Martigny* mit Unrecht für authentisch hält. Dagegen erinnert derselbe mit Recht an die hier herbeizuziehende Sitte, das Evangelium in den Häusern aufzubewahren (*Chrys.* in Joh. c. 31) und sich desselben als Schutzmittels gegen Feuersbrunst zu bedienen (*Greg. Turon.* de vit. Patr. c. 6).



Fig. 33. Phylakterion.

Christliche Phylakterien, welche durchaus in die Klasse der A. einzureihen sind, wurden in neuerer Zeit endlich mehrere bekannt gemacht. So das in den Mem. dell' Accad. di Cortona VII 44 bekannt gemachte, auf welchem ‚Jesus Christus von Nazareth, der Gott der Heerschaaren‘ angerufen wird (Cab. Stosch); so ferner das von *Perret* mitgetheilte, welches Gott um seinen Schutz anfleht; und namentlich das bei Beirut gefundene, jetzt im Medaillencabinet der Bibl. nationale zu Paris bewahrte Amulet, welches *F. Lenormant* bei *Cahier* und *Martin* Mélanges d'Arch. III 150 herausgab. Dasselbe ergab die Legende: ἐξορκίζω || σε, ὦ Σατανᾶς, || (καὶ Σταυρέ με νίψον) ||, ἵνα μήποτε καταλείπῃς τὸν τό || πον σου, ἐπὶ τῷ ὀ || νόματι τοῦ κυ || ρίου θεοῦ ζῶν || τος. Ἀνεγνωσ || μένον ἐπὶ τῷ || τόπῳ τῆς || τὴν ἐπιχέχρ || ιχαν. Der Zusatz: ‚gelesen in dem Wohnhause derer, welche gesalbt wurde‘ lässt vermuthen, dass ein Priester selbst es war, welcher das Amulet fertigte und es der Kranken gab: es erklärt sich daraus der eigenthümliche Kanon 36 des *Concil. Laodicens.*, welcher die Kleriker excommunicirt, die da Phylakterien, ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν, fertigen. Es war dies ohne Zweifel von der gesammten Kirche missbilligt, muss aber als veranlasst und im Zusammenhang erklärt werden durch den Exorcismus, der stellenweise auf die letzte Oelung folgte. Das bei *Martène* de antiq. Eccl. Ritib. III 250 abgedruckte Formular einer derartigen Beschwörung hat mit der Beirut'schen Inschrift die grösste Aehnlichkeit.

Ueber die späteren mittelalterlichen A. und Talismane vgl. *Reichelt* Exercit. de Amuletis, Argent. 1676. Eine eingehende Besprechung der mit abergläubischen Formeln beschriebenen Bleiplatten hat *de Rossi* Bull. 1878, 74 versprochen. KRAUS.

ANACHORETEN, s. Mönchthum.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ, s. Lector.

ΑΝΑΔΟΧΟΙ, s. Taufpathen.

ΑΝΑΘΕΜΑ und ΑΝΑΘΗΜΑ (Donaria), s. Weihgeschenke.

ANATHEMA und **ANATHEMATISMEN.** Obgleich nach Paulus und Judas (5, 9) dem Herrn das letzte Gericht über die Strafbarkeit eines Menschen gelassen werden soll, kommen doch sehr früh in der Kirche, unzweifelhaft im Anschluss an die Fluchformeln der Synagoge, positive Verwünschungsformeln auf; als solche kann schon das παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ I Kor. 5, 5 gelten. Eine Sammlung solcher alten Fluchformeln, die im MA. an Grässlichkeit noch zunahmen, giebt *Martène* de antiq. eccl. rit. III 432 (vgl. II 324). Zu den älteren dieser Formeln gehört jedenfalls diese: fiat habitatio eorum ... cum Core, Dathan et Abiron, Juda atque Pilato, Anania atque Sapphira, Nerone atque Decio, Herode, Juliano, Valeriano et Simone Mago. Sehr merkwürdig ist auch die von *Paciaudi* de sacr. balneis 164 n. 2 mitgetheilte Fluchformel, welche sich in dem Testament eines Bischofs findet, der seine Güterschenkung an ein Kloster mit der Excommunication lata iudiciali sententia begleitet und dieselbe durch nachstehenden gegen Alle, welche seine Verfügung anzutasten wagten, gerichteten Fluch bekräftigt: sit maledictus a Domino Deo omnipotenti et a trecentis decem et octo deiferis Patribus et haereses maledictionis Judae proditoris. Diese Anrufung der Rache der nicänischen Väter (wegen Dogmatisirung der Gottheit Christi deiferi hier gen.) kehrt auch auf Inschriften und anderwärts wieder. Vgl. *Jacut.* Exercit. phil. ad sepulcr. titul. Bonusae et Mennae, Rom. 1758; *Martigny* i. v.).

Bekannt ist die Sitte, die dogmatischen Concilsbeschlüsse mit einem ‚anathema sit‘ zu beschliessen; speziell nennt man Anathematismen die berühmten 12 von Cyrill auf der Synode zu Alexandrien 430 aufgestellten Sätze gegen Nestorius, der diesen seine 12 Gegenanathematismen entgegensetzte (*Mansi* IV 1082; *Hardouin* I 1291; *Mar. Mercat.* ed. Migne 909; *Mansi* IV 1099; *Hardouin* I 1298; vgl. *Hefele* CG. II 170 ff.).

Die Unverletzlichkeit des Grabes war ein Gegenstand, der den alten Christen nicht minder als den Heiden am Herzen lag und der ihnen daher auf ihren Grabschriften zahlreiche Verwünschungen gegen die Störer ihrer Ruhe ablockte. Vgl. d. Art. Grab. KRAUS.

ΑΝΑΚΑΜΠΤΗΡΙΑ nennt *Euseb.* Vit. Const. IV 59 gewisse Nebenräume der Apostelkirche in CP. *Musculus* übersetzt das Wort mit deambulatorii recessus, *Valesius* mit *diversoria, Stroth:* Zimmer, worin man abtreten konnte. *Bingham* lib. VIII 7, III 277 denkt mit Valesius an kleine Herbergen für arme Fremde, dann aber auch an Räume, in denen die Asyl in den Kirchen in Anspruch nehmenden Personen Schlaf und Nahrung nehmen konnten.

ΑΝΑΚΤΟΡΟΝ, τό, Herrscherwohnung, offenbares Synonymon von Basilika, wurden bei den Alten besonders das Innere, das Allerheiligste, wo die Orakel ertheilt wurden (*Plut.*, *Lobeck* Aglaoph. I 59 und 62), dann vorzüglich der Tempel der Demeter zu Eleusis und die Dioskurentempel genannt. *Euseb.* Orat. de laud. Const. c. 9 (ed. Heinichen 449) gebraucht den Ausdruck dann von der von Constantin in Antiochien gebauten Basilika.

ΑΝΑΦΟΡΑ = προσφορά, *oblatio,* die Darbringung der eucharistischen Gestalten in der Abendmahlsfeier. Siehe Eucharistie.

ΑΝΔΡΙΑΝΤΕΣ. Unter diesem Ausdruck begreift man die einundzwanzig Homilien, welche *Joh. Chrysostomus* an die Antiochener hielt, als diese die Rache des Kaisers Theodosius durch Umstürzung seiner und seiner Gemahlin Flacilla Statuen herausgefordert hatten, und deren Ueberschrift εἰς τοὺς ἀνδριάντας lautet. Wahrscheinlich sind diese Homilien im J. 388 oder 387 gehalten worden. Sie stehen in der Ausgabe Montfaucons (Nachdr. Paris 1838) im II. Bande.

ANGELI ECCLESIARUM. Mit diesem Namen pflegte man in der alten Kirche die Bischöfe zu bezeichnen. Cfr. *Socrat.* Hist. eccl. IV, c. 23. Der Ausdruck gründet sich auf Apoc. 1, 12 ff. In der Verzückung schaut Johannes sieben goldene Leuchter und in Mitte derselben den Herrn, welcher in seiner Rechten sieben Sterne hält. Es wird ihm sodann geoffenbart, die sieben Leuchter seien eben so viele Kirchen, die Sterne aber seien die Engel derselben (v. 20); zugleich erhält er den Auftrag, an die letzteren zu schreiben. Während nun Manche nach dem Vorgange des *Tychonius* ap. Aug. doctr. christ. III 30 unter den Engeln nichts anderes verstanden als die Kirchen selbst, dachte *Orig.* Hom. 20 in Num. c. 4 an wirkliche Engel, denen die Aufsicht über die Kirchen und der Schutz derselben übertragen sei. Nach der gewöhnlichen und zweifelsohne richtigen Deutung sind aber die Vorsteher der Kirchen, die Bischöfe gemeint. So *Aug.* Ep. 43 (al. 162) c. 8, der sog. *Ambrosiaster* zu I Kor. 11, 10, die wol von dem nämlichen Verfasser herrührenden *Quaestt. ex utroque test. mixtim* qu. 102 (inter opp. Aug. ed. Bened. t. III append.), *Epiphan.* Haer. XXV, c. 3; ferner *Primas. Beda, Berengaud,* die *glossa ordin.* z. Apoc. 1, 20. Als Engel werden die Bischöfe bezeichnet, weil sie gleich jenen Gottes Wil-

len den Menschen zu verkünden haben, wie denn auch Mal. 3, 7 in diesem Sinne der Priester ein Engel des Herrn der Heerschaaren heisst; ferner darum, weil sie die ihnen anvertrauten Seelen leiten und schützen sollen; cfr. Hebr. 1, 14. Das Symbol des Sternes aber deutet ihren Beruf an, durch heiligen Wandel den Gläubigen vorzuleuchten und in den Stürmen dieses Lebens ihnen als Wegweiser zu dienen. MOSLER.

ANGELUM PACIS POSTULARE. In der bei *Chrysost.* Hom. II in II Cor. 740 (516 ed. Francof.) aufbewahrten Formel des Gemeindegebetes für die Katechumenen fordert gegen Schluss der Diakon die Katechumenen auf: τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε, οἱ κατηχούμενοι εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα u. s. f. Von dem Gebete um denselben Engel des Friedens spricht *Chrys.* Homil. III in Coloss. 1338 (ed. Fr. 176), Hom. XXXV in Ascens. V 535 (ed. Fr. XXXVIII 477); ebenso erwähnen dasselbe die *Constit. Apost.* VIII 36 (τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης) und 37. *Bingham* XIV 4 (VI 215) ist der Ansicht, dass hier nicht an einen Schutzengel zu denken ist, sondern dass Gott als der Gott der Engel angefleht werde. Man wird nicht irre gehen, hier an Christus zu denken, den ja auch noch viel spätere Formulare (z. B. die Litaniae ss. Nominis Jesu: magni consilii Angelus) in ähnlicher Weise anrufen. KRAUS.

ANIMARUM DESCRIPTIO, Bezeichnung einer Steuer, von welcher die Geistlichen nicht frei sein sollten: *Cod. Theodos.* lib. XI. tit. XX. de conlat. don. leg. 6: exceptis his quae in capitatione humana atque animalium diversis qualicumque concessa sunt; ita ut omnium quae praedicto tempore atque etiam sub inclusae recordationis aevo nostro in terrena sive *animarum descriptione* revelata sunt etc. Vgl. *Bingham* lib. V, c. 3 (II 214).

ANKER. [A. als Symbol kommt bereits auf vorchristlichen Denkmälern vor. Seleucius von Syrien hatte einen Ring mit A. auf einer Gemme. *Appian. Alex.* bei *Justin.* XV c. ult. *Auson.* de urbib. Antioch. et Alex.: ‚cuius fuit anchora signum‘. Vgl. *Clem. Alex.* III ult. A. als Zeichen des Neptuncultes kommen auf römischen Münzen vor; solche kannte *Smetius* Antiq. Noviom. 54 f., wo es vom Delphin heisst: implicuerunt ancorae, et ancora, cui iste piscis erat circumdolatus non habebat aut lignum aut ferrum ullum superius sibi immissum, sicut ex multis veterum Romanorum nummis atque ex variis antiquorum monumentis olim *hic inventis* clare patet. K.]

Wie das Schiff Sinnbild des Lebens, so ist der A., diese letzte Rettung im Sturme, Symbol der Hoffnung, und zwar ein allgemein menschliches Symbol. Beide finden wir neben einander (u. A. bei *Martigny* p. 40, 2. A. 48) auf den Stein eines Siegelrings geschnitten, zum Ausdruck der Hoffnung, das Lebensschifflein möge aus den Stürmen der Zeit glücklich im Lande der Seligen A. werfen. Indem die Kirche den A. in den Kreis ihrer Symbolik aufnahm, hat sie die natürliche Bedeutung desselben nur im christlichen Sinne ausgebildet und entwickelt. Und zwar zunächst, indem sie Gott als den festen Grund auffasste, in den der Gläubige den A. seiner Hoffnung und seines Vertrauens in allen Lebensstürmen werfen soll (*Rufin.* in Ps. 155); ganz vorzüglich aber, indem sie den A. zum Sinnbilde jener Hoffnung machte, die das Heidenthum nur zweifelnd hegen durfte, die aber gerade für die ersten Gläubigen den sichersten und beseligendsten Halt in den Stürmen der Verfolgung bildete, der Hoffnung nämlich, nach der drangsalvollen Seefahrt des irdischen Lebens mit Christus ‚unserm Vorläufer‘ in dem hl. Hafen eines ewig seligen Himmelsfriedens Ruhe und Vergeltung zu finden (cf. *Chrysost.* in Ps. 10 und 20). Diese Hoffnung nennt schon Paulus (Hebr. 6, 18) ‚einen sichern und festen Seelenanker‘, und ebenso tritt uns der A. auf den Gräbern der Katakomben als das erste und früheste Symbol entgegen. Ihn finden wir auf den ältesten Grabsteinen des Coemet. Priscillae mit rothem Mennig auf die Ziegel- und Marmorplatten gemalt (Mus. Lateran.), in den ältesten Theilen der Katakomben von Domitilla, Agnese, Callisto, überall begegnet uns zuerst dieses Sinnbild (*de Rossi* Bull. 1868, 94 und 1869, 16; 1863, 82; 1865, 40; R. S. I, tav. XVIII etc.), und die häufige Wiederkehr verkündet mit einer gewissen Freudigkeit die glückliche Ueberzeugung der christlichen Hoffnung auf ein ewiges Jenseits. *Clemens Alex.* (Paed. III 11) zählt die ἄγκυρα ναυτικὴ zu den Symbolen, welche die Gläubigen, besonders aber die Fischer, d. h. die Priester und Bischöfe, in ihre Siegelringe schneiden lassen sollten, und es ist eine ziemliche Anzahl derartiger Gemmen auf uns gekommen.

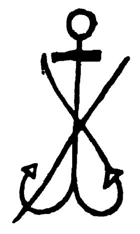


Fig. 34. Anker.

Aber es war nicht allein die genannte Bedeutung, die den Christen jenes Zeichen theuer machte; Form und Gestalt des A.s führten zu einer weitern Symbolik. Gezwungen, die Geheimnisse ihres Glaubens, besonders das vom Opfertode Christi, zu verhüllen, und doch wieder auf das Mächtigste gedrängt, sich das Zeichen ihrer Erlösung immer wieder vor Augen zu führen,

suchten sie allenthalben nach Formen, welche sie an das Kreuz erinnerten. So wurden der Dreizack, so der Mastbaum mit seiner Segelstange christliche Symbole. Und das Gleiche gilt vom A., sowol von dem einfachen mit seinen blossen Widerhaken, als auch, und noch mehr, von der anchora cruciformis mit der Querstange unter dem Ringe. Diese tiefere Auffassung des A.s als Zeichen für das Kreuz und die Erlösung reicht ebenfalls in das höchste Alter, so zwar, dass den Gläubigen die doppelte Auffassung völlig in einander floss: ‚der A. war ihnen zugleich Symbol der Hoffnung und des Kreuzes' (R. S. I 345); das Kreuz und der Kreuzestod des Gottmenschen, das war ‚der feste und sichere' A. aller Hoffnung im Leben und Sterben.

Daraus erklären sich zunächst die verschiedenen Formen und Stellungen des A.s auf den christlichen Monumenten. Wo derselbe horizontal neben oder unter dem Namen eingemeisselt erscheint, ist er wol bloss Symbol der Hoffnung; indem man ihn aber aufrecht stellte, bildete sofort der Stamm mit den Widerhaken oder der Stamm mit der Querstange die crux dissimulata. Diese wurde dann weiterhin zu offenem Kreuzeszeichen, in der Form des griechischen T, wenn man die Haken ausstreckte, oder wenn man bei der anchora cruciformis die Querstange in die Mitte des Stammes rückte, oder Stamm und Stange über Verhältniss verlängerte, so dass die Widerhaken gleichsam zum Sockel des Kreuzes wurden. [Der

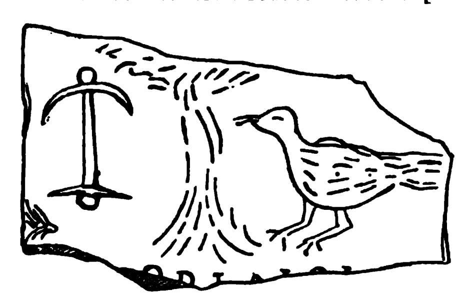


Fig. 35. Grabstein aus Cherchel.

Widerhaken an dem A. erscheint deutlich auf einem Steine aus Cherchel (Fig. 35 nach *Martigny*, gez. von Sériziat) und das ausgebildete Kreuz auf einem Bronzering des Cabinets des Hrn. Drury-Fortnum in Stammare Hill (Middlesex); vgl. Figur 36 nach *Martigny*.]

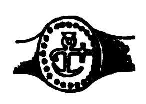


Fig. 36. Bronzering des Cabinet Fortnum.

Immerhin aber konnte man darin noch etwas rein Zufälliges sehen, wenn nicht eine ganze Fülle von Denkmälern durch Hinzufügung weiterer Symbole die Auffassung der alten Kirche unzweifelhaft darlegte. Da ist es zunächst der Fisch, der ΙΧΘΥϹ und die pisciculi Tertullians, die mit dem A. verbunden erscheinen, bald indem beide einfach einander gegenüberstehen (= spes in Christo, spes in Deo Christo), bald indem der Fisch auf den aufgerichteten A. zuschwimmt (Mus. Lateran.). Besonders auf geschnittenen Steinen sehen wir den Fisch um den A. sich herum schlingen; eine in Praetextat gefundene Grabschrift zeigt den Fisch mittelst der Angel an den kreuzförmigen A. befestigt: mystische Bilder des Opfertodes Christi, auf den der Verstorbene sein Hoffen gesetzt hat.

Häufig kommen zwei Fische neben dem A. vor. Die Einen erklären dies aus blossen Gründen der Symmetrie, und dafür spricht die wiederholte Wiederkehr zweier A. neben der Inschrift oder neben einem Fische. Andere wollen in den beiden Fischen zwei Gatten sehen (vgl. *Becker* Darstellung 66 ff.). *Pitra* (Spicil. Solesm. I 559) denkt an die beiden Naturen in Christus, eine Deutung, an der *Becker* mit Unrecht so argen Anstoss nimmt. Vgl. bei ihm selber 87, n. 33 und 80, n. 5.

Auf einem von *de Rossi* ('Ιχθ. n. 55) publicirten Grabstein ist dem mit dem Kreuz-A. verbundenen Fische noch ein Vogel hinzugefügt, der an einer Traube pickt; auf einem andern jetzt verlorenen Grabstein (Copie Cod. Vat. 5253, 251) trägt eine Taube neben A. und Fisch einen Oelzweig im Schnabel; eine im Coemet. Cyriacae gefundene Grabplatte zeigt jene Taube fliegend zwischen Blumen. Zwei Delphine, auf einen A. zuschwimmend, in der Mitte auf dem Rade eines Henkelkelches zwei Pfauen, die an dem Boden des Gefässes essen, zeigt uns ein langer Grabstein im Mus. Lateran. In all' diesen symbolischen Zusammensetzungen spricht sich die gleiche Idee aus: der Verstorbene ist im Vertrauen auf die Verdienste des Erlösers abgeschieden mit der Hoffnung, in die Freude und den Genuss des himmlischen Paradieses einzugehen. Derselbe Gedanke ist ausgesprochen, wenn die Taube einen Kranz oder einen Palmzweig im Schnabel trägt, oder wenn bloss ein Palmbaum oder ein Palmzweig neben Fisch und A. eingemeisselt sind.

Erweitert erscheint der Bilderkreis durch Hinzufügung des Lammes. So sehen wir auf dem schönen Grabsteine des Faustinianum im Coemet. Call. unter einem liegenden A., dessen Querstange in die Mitte des Stammes gerückt ist, als Sinnbild des Verstorbenen ein ruhendes und zu dem Kreuze aufblickendes Lamm, eine Taube aber fliegt hinzu mit dem Oelzweig des ewigen Friedens. Ist in dem vorliegenden Beispiele das Lamm Sinnbild des Christen, so ist es

auf einem Carneol des Mus. Kircher. Symbol des göttlichen Lammes. Dasselbe trägt nämlich auf seinem Rücken ein T-Kreuz, auf welchem eine Taube zwei Fischen neben einem A. den Oelzweig zuträgt. Wenn, wie es auf dem Sarkophage der Livia Primitiva der Fall ist, zu A. und Fisch noch der gute Hirt hinzugefügt ist, so ist letzterer entweder der Heiland, der das auf ihn vertrauende Schäflein zu den himmlischen Weiden emportragen möge; oder Hirt und Lamm bilden ein zweites Symbol des Opfertodes Christi, indem beide als Eins gefasst werden. — Zu noch klarerer Veranschaulichung des Grundgedankens sind dann wol noch weitere Sinnbilder hinzugefügt, z. B. das Schifflein der Kirche, in deren Gemeinschaft der Todte gestorben ist, oder der aus dem Rachen der Löwen wunderbar gerettete Daniel, oder Jonas, der aus dem Bauche des Seethieres zu neuem Leben hervorging (*Perret* IV 16, 8). Nicht selten ist zu unserm Symbol, mit und ohne Fisch, das erklärende ΙΧΘΥΣ hinzugeschrieben; es sei nur an den berühmten Grabstein im Mus. Kircher. erinnert, wo über dem A. mit den zwei hinzuschwimmenden Fischen die Worte stehen: ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ. Als später das Monogramm ☧ aufkam, wurde es ebenfalls mit dem A. in Verbindung gebracht. So giebt *de Rossi* ('Ιχθ. n. 103) einen geschnittenen Stein, auf welchem die Verlängerung des A.-stammes in ein P ausläuft; um das Ganze schlingt sich ein Delphin.


Fig. 37. Anker mit Delphin.

Auf dem Grabsteine der Aemilia Cyriace (n. 48) steht auf der einen Seite der Inschrift das ☧ über einem Fische, auf der andern Seite der A. Aus dem J. 374 oder 384 stammt eine Inschrift, wo der obere Theil des A.s die spätere Form des Monogramms, ⳨, hat, mit Hinzufügung des A und Ω. Christus der Gekreuzigte ist Anfang und Ende, Quelle und Ziel all' unserer Heilshoffnung. *Bottari* (III 82) erwähnt einen Ring mit einem A. und nebenstehendem X und B; er erklärt die beiden Buchstaben mit ΧΡΙΣΤΟΣ ΒΙΟΣ; richtiger werden wir sie als ΧΡ. ΒΟΗΘΟΣ oder ΧΡΙΣΤΕ ΒΟΗΘΕΙ fassen. *Iustinus Mart.* nennt den Herrn βοηθὸς καὶ λυτρωτής (Dial. c. Tryph. XXX 98) und die *Const. Apost.* (VIII, c. 12) beten: sei du Helfer und Beschützer Aller (βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ). Auf nachconstant. Kaisermünzen ist das ΘΕΟΤΟΚΟΣ ΒΟΗΘΕΙ ganz gewöhnlich (*Cavedoni* sopra alcune antiche monete 26 sq.). Vgl. *Stockbauer* Kunstgesch. d. Kreuzes 114, der für das ihm räthselhafte ΒΟ selber 147 ein erklärendes Beispiel anführt.

Es lag nahe, die angegebene Deutung des A.s zu specialisiren, indem man ihn mit Vorliebe auf das Grab eines Martyrers setzte, der eben in jener Hoffnung die Kraft zum Bekenntnisse gefunden hatte, oder indem man ihn in den Denkstein einer Person eingrub, die schon in ihrem Namen Spes, Elpis, Elpidius die ‚Hoffnung' ausdrückte (*Martigny* Ancre 40). Ebenso nahe lag zu generalisiren, indem man das von dem einzelnen Gläubigen Geltende auf die Gesammtkirche verallgemeinerte. Ueber die besondere Deutung des A.s bei einzelnen Vätern (Gewissen, Liebe zur Armuth u. dgl.) vgl. *Martigny* a. a. O. — Schliesslich sei noch bemerkt, dass der A. meines Wissens in der Wandmalerei niemals zur Darstellung kam; *Martigny* behauptet es zwar, allein er führt kein Beispiel an, und auch *Garrucci* hat in den bis jetzt erschienenen Tafeln nirgendwo ein solches. Es ist das um so auffallender, als der Delphin am Dreizack wiederholt vorkommt, der A. mit dem Fische aber dem Künstler eine kaum minder gefällige Form bietet. Ob diese Erscheinung aus dem von *Raoul Rochette* freilich übertriebenen Einflusse der classischen Kunst auf die christliche zu erklären sei, lasse ich unentschieden. DE WAAL.

ANKLAGEN der Christen, s. Verleumdungen.

ANKLÄGER, falsche, wurden nach dem Conc. Arelat. 314 can. 14 mit lebenslänglicher Excommunication (usque ad exitum) bestraft; das zweite Concil von Arles 443 bestätigte diese Sentenz, gestattete jedoch, Solchen, welche Genugthuung geleistet, eine Abkürzung der Strafzeit (c. 24). In Spanien schloss die Synode von Elvira (305 bis 306) c. 75 Jeden, der eine falsche Anklage gegen Bischöfe, Priester und Diakonen aussprach, usque in finem aus.

ANNA. Lucas 3, 23 f. zählt die Vorfahren auf, deren Sohn Jesus mütterlicherseits war. Nach ihm ist der Vater der Gottesmutter Heli, welchen Namen, abgekürzt aus Heliakim, die Meisten für identisch halten mit dem von *Epiph.* Haer. LXXVIII n. 17 angegebenen Joakim oder Joachim. Den

Namen der Mutter Mariae nennt uns von den Kirchenvätern zuerst der eben erwähnte Epiphanius († 403), wahrscheinlich im Anschluss an das apokryphe, von der Kirche verworfene (*Innocenz I* Epist. ad Exuperium Tolos. c. 7; *Gelasius* Decret. de libr. apocr. bei *Hardouin* II 941; vgl. *Augustin.* contr. Faust. XXIII, c. 9) Evangelium Iacobi minoris. Seitdem wird die hl. A. bei den Vätern und kirchlichen Schriftstellern wiederholt als die Mutter Mariae genannt. Schon um 550 liess Kaiser Justinian ihr zu Ehren zu Constantinopel eine Kirche bauen. *Johannes Damascenus* († um 760) spricht von ihr in den glänzendsten Lobsprüchen Or. II. de nativ. b. Mariae. Das Fest der hl. A. wurde in der orientalischen wie occidentalischen Kirche ursprünglich am 25., später am 26. Juli gefeiert. Von diesem Tage gingen die Griechen nach Vorgang ihres Menologiums ab und setzten das Fest der hl. A. und Joachims auf den Tag nach Mariae Geburt, auf den 9. September, fest. Ein griechisches, von *Genebrard* veröffentlichtes Calendarium liest noch am 25. Juli: dormitio s. Annae Deiparae genetricis. Vgl. die von den *Bollandisten* zum 20. März abgedruckten Calendarien. Die Verehrung des hl. Joachim durch ein eigenes Fest fand bei den Occidentalen erst später Eingang. Um 710 sollen nach einer durchaus unglaubwürdigen Sage die Gebeine der hl. A. aus Palästina nach Constantinopel gebracht worden sein und einige Kirchen des Abendlandes rühmen sich solcher (unechten) Reliquien.

Die conceptio activa der hl. A. wurde in der morgenländischen Kirche am 9. und in der abendländischen am 8. Dec. gefeiert. Wann diese Feier aufkam, ist ungewiss; gewiss ist jedoch, dass sie in der morgenländischen Kirche schon im 5. Jahrh. begangen wurde. Denn das Typicon des hl. *Sabas* († 531) setzt auf den 9. December die σύλληψις τῆς ἁγίας Ἄννας, μητρὸς τῆς Θεοτόκου, und *Georg*, Bischof von Nicomedien († 641), bezeichnet sie als ein Fest, das schon längst eingeführt sei. Vgl. *Benedict. XIV* de festis J. Chr. et Mariae II, n. 201; *Martène* de antiq. eccl. disc. c. 30.

A. hatte ausser der Gottesmutter Maria noch eine gleichnamige Tochter, welcher aus ihrer Ehe mit Klopas oder Alphäus vier Söhne, Jakobus, Judas, Simon und Joses, und einige Töchter geboren wurden — die Brüder und Schwestern Jesu. Vgl. *Döllinger* Christenthum und Kirche z. Z. ihrer Grundlegung, 103.

A. wird abgebildet als bejahrte Matrone, Maria auf dem Arme oder dieselbe, neben sich gestellt, unterrichtend, häufig ‚selbdritt‘, ‚mettertia‘. Doch keines dieser Bilder reicht ins christliche Alterthum. MÜNZ.

ANNUNCIATIO, s. Feste.

ΑΝΘΡΩΠΟΛΑΤΡΑΙ nannten die Apollinaristen die Katholiken, worauf ihnen *Gregor. Naz.* zurückgiebt, dass jene viel mehr Sarkolatrae zu nennen seien. Orat. LI. (ed. Paris. I 742).

ANTICHRISTUS. Dem Wortlaut nach bezeichnet dieser Name einen Widersacher Christi, und zwar einen solchen, der den Anspruch erhebt, selbst der wahre Christus zu sein. Es ist also ein Gegenchristus in demselben Sinne, in welchem wir von einem Gegenpapst oder Gegenkaiser sprechen. Eine Sachparallele bieten Matth. 24, 5. 23 ff.; Marc. 13, 6; Luc. 21, 8. Cfr. *Ioan. Damasc.* de fide orthod. IV, c. 28.

Im N. Test. begegnet uns der Name nur in den johann. Briefen. Nach 1, 2. 18 erwartet Johannes, dass in den letzten Zeiten Einer kommen werde, welchen er als den Widerchrist im vollsten Sinne des Wortes bezeichnet; und zwar setzt er bei seinen Lesern diese Erwartung als aus der apostolischen Ueberlieferung bekannt voraus. Eine Bestätigung derselben und eine Art von vorläufiger Erfüllung erblickt er in der Thatsache, dass bereits in seiner Zeit viele Widerchriste aufgetreten sind. Unter letzteren versteht er gewisse Irrlehrer, welche die Messiaswürde Jesu leugnen (2, 22) und ihn nicht als den fleischgewordenen Logos anerkennen (4, 3; 2, 7). In vollem Einklang mit dem Apostel hat die kirchliche Ueberlieferung von jeher den A. als eine bestimmte einzelne Persönlichkeit betrachtet, die kurz vor der Ankunft des Herrn auftreten und worin die widerchristliche Richtung der früheren Zeiten ihre höchste Spitze erreichen solle; daneben aber bezeichnete man mitunter einzelne, bereits der Geschichte angehörige Hauptgegner Christi und seiner Sache als Vorläufer des A., wie z. B. *Lucian* den Kaiser Decius einen ‚metator antichristi‘ nennt (inter epp. Cyprian. ep. 22, c. 1). Unter den Vätern herrscht in dieser Hinsicht die vollste Einmüthigkeit; nur dass *Aug.* Civ. D. XX, c. 19 gelegentlich die Meinung Einiger erwähnt, wonach unter dem A. die ganze Masse der Gottlosen und Feinde Christi zu verstehen sei. Letztere Auffassung, welche im MA. durch *Gerhoh v. Reichersberg* schüchtern erneuert wurde, blieb indessen völlig vereinzelt.

Nicht zwar dem Namen, wol aber der Sache nach wird der A. II Thess. 2, 3—12 erwähnt. Der Apostel spricht hier von einem ‚Widersacher, der sich über alles erhebt, was Gott und Heiligthum heisst, so dass er sich in den Tempel Gottes setzt und sich hinstellt, als ob er Gott sei‘. Er wird auftreten ‚gemäss Wirksamkeit des Satans, in

Zeichen und Wundern der Lüge'; der Herr aber wird ihn tödten mit dem Hauche seines Mundes und ihn vernichten durch die Erscheinung seiner Gegenwart'. Dass hier das Kommen des A. geweissagt werde, ist seit *Iren.* adv. haer. V, c. 25 sqq. innerhalb der Kirche die einstimmige Meinung; nur dass Manche eine nächste und vorläufige Erfüllung in der Person Nero's annahmen (*Döllinger* Christenth. u. K. 2. Aufl. 425 ff). Die Väter finden in unserer Stelle, vgl. mit Joh. 5, 43, angedeutet, dass der A. als der von den Juden erwartete Messias auftreten und des Tempels zu Jerusalem sich bemächtigen, bezw. denselben neu erbauen werde. Indem sie ferner unter dem ,Hemmenden' (v. 8) das römische Reich verstanden, kamen sie folgerichtig zu der Behauptung, dasselbe werde bis gegen das Ende der Welt bestehen, und erst nach seinem Zerfall das Reich des A. sich erheben. Im Zusammenhang damit bezogen Manche die ἀποστασία (3) auf die Trennung der Völker vom römischen Reiche, während Andere mit Berufung auf Luc. 18, 8, Matth. 24, 12 an einen Abfall vom Glauben dachten. Unter dem ,Geheimniss der Bosheit' (7), das bereits wirksam sei, verstand man die Vorläufer des A., theils falsche Propheten und Irrlehrer, theils Verfolger der Kirche. Wenn endlich der Apostel von einer Wirksamkeit des Satans spricht, so deuteten der *Ambrosiaster, Theodoret* z. d. St. mit den meisten Vätern dies dahin, der A. werde vom Teufel besessen sein; Einige hielten ihn sogar für den Teufel selbst (*Firmic. Matern.* de err. profan. relig. c. 22).

Ausserdem zog man im Alterthum noch eine Reihe anderer Stellen herbei. Dahin gehört namentlich das bekannte Gesicht Daniels von den vier Thieren, welche ebensoviele Weltreiche sinnbilden (c. 7). In dem kleinen Horn, das in Mitte der zehn Hörner des vierten Thieres hervorwächst, fand man den A. wieder. Dieses Horn ist nach v. 24 ein König, mächtiger als die andern. Er wird Lästerungen ausstossen wider den Allerhöchsten und die Heiligen wird er zertreten, und Macht ist ihm gegeben 3½ Jahre lang. Nach 11, 37 (in der Fassung der Vulg.) soll er den gröbsten Ausschweifungen ergeben sein; aus 12, 11—12 glaubte man entnehmen zu können, dass von seinem Ende bis zur Wiederkunft des Herrn noch eine Bekehrungsfrist von 45 Tagen gegeben werde. — Nahe verwandt mit diesem Gesicht Daniels ist das Thier, welches Johannes Apoc. 13, 1 ff. schaut und womit unverkennbar das römische Weltreich bezeichnet wird (*Salmeron, Alcasar, Bossuet* z. d. St.). Schon *Iren.* adv. haer. V, c. 28 bezieht dasselbe auf den A. und bemüht sich demgemäss, aus der geheimnissvollen Zahl 666 (v. 18) den Namen desselben zu ermitteln. Hierin sind ihm sehr viele Erklärer gefolgt, indem sie zugleich aus 11, 3—14 schlossen, der A. werde den Elias und Henoch tödten, die vor der Wiederkunft des Herrn als Busspediger auftreten sollen. Gewöhnlich nahm man auch an, er werde aus dem Stamme Dan hervorgehen, der bei der Aufzählung 7, 4—8 übergangen ist.

Ein weiterer Zug in dem Bilde des A. ergab sich aus dem ursprünglich heidnischen Volksglauben, dass Nero nicht todt sei, sondern aus dem Orient wiederkommen und sich der Herrschaft bemächtigen werde (*Sueton.* Nero c. 57; *Dio Cass.* LXIV, c. 9). Derselben Erwartung begegnen wir auch in den *Sibyllinen* (V 363 sqq.; VIII 70 sqq.) und selbst bei christlichen Schriftstellern, wie *Commodian* (Spicil. Solesm. I 43) und *Sulpic. Sever.* (Hist. s. II, c. 29). Mit Recht haben dagegen *Lactant.* de mort. persec. c. 2, *Aug.* Civ. D. XX, c. 19, *Hieron.* in Dan. 7 diese Vorstellung als Wahnwitz zurückgewiesen.

Ausser den oben erwähnten Schriften der Väter vgl. bes. *Hippolyt:* ἀπόδειξις περὶ χριστοῦ κ. ἀντιχρίστου, *Cyrill. Hieros.* cat. XV, c. 9 sqq.; *Pseudo-Hippolyt* de consummatione mundi; den tract. de promissionibus et praedictionibus Dei (inter opp. *Prosp.* Paris. 1711, append., 91 sqq.). Mittelalterliche Schriften, welche die Vorstellungen der Väter über den A. zusammenfassen, zum Theil auch erweitern, sind: *Adso* Tr. de nativ. vita et morib. A. (inter opp. Alcuin. ed. Froben. t. II); *Thom. Aquin.* de adventu, statu et vita A.; ferner die sog. Revelationes *Methodii* (Orthodoxographa gr. Basil. 1569, t. I). Vgl. überdies: *Bellarm.* de Roman. Pontif. l. III; *Malvenda* de Antichristo libr. XI. Valent. 1621; *Döllinger* Christenth. u. K. 275 ff., 425 ff. MOSLER.

ANTIMENSIUM. Nach *Suicer* Thes. eccl. I 378 ein lat. Wort: voces barbarae ex ἀντὶ et μένσα pro mensa, womit *Suidas* übereinstimmt: ἀντιμένσιον παρὰ Ῥωμαίοις τράπεζα πρὸ τοῦ δικαστηρίου κειμένη. Doch schreiben die Griechen neben ἀντιμήνσια am häufigsten ἀντιμένσια, und leiten das Wort von μένσος (*Neale* Eastern Church, Introd. 186). Man versteht darunter Altardecken, welche bei der Consecration der Altäre in der griechischen Kirche mitgeweiht wurden, um Altäre, welche nicht consecrirt oder deren Consecration zweifelhaft war, zur Celebrirung des hl. Opfers damit zu bedecken. Den Ritus beschreiben *Goar* Euchol. Gr. 648 und *Neal* a. a. O. 187. Ueber die Verwendung dieser Altardecken sprechen sich Joh. Citrus, Balsamon, Manuel Charitopulos bei *Suicer* a. a. O. und *Bona* Rer.

lit. XX 2 aus. *Steph. Durandus* de ritib. eccl. cath. lib. I 271 setzt das Wort einfach gleich altaria portatilia, deren Stelle die Antimensia bei den Griechen in der That vertreten, während die Syrer sich beweglicher hölzerner Altarplatten bedienten. Der syrische Nomokanon bei *Renaudot* (Lit. Oriental. I 182) erklärt, in Abwesenheit eines A. könne man die Eucharistie auf einem Blatt aus dem Evangelium, eventuell sogar auf den Händen des Diakons consecriren. KRAUS.

ANTIOCHIEN, s. Schulen.

ΑΝΤΙΠΑΣΧΑ (Gegen-Ostern, Nach-Ostern) hiess in der griechischen Kirche der erste, dem Ostersonntage gegenüberstehende nachfolgende Sonntag (Dominica in albis), mit welchem die Osterfeier im engern Sinne schloss, und insofern ist der Name A. gleichbedeutend mit den gleichfalls gebräuchlichen Benennungen Octava Paschae und Pascha clausum oder Clausum Paschae (gothisch-gallikanisches Missale). Mit dem Worte A. wurde bisweilen auch die ganze, auf den sog. weissen Sonntag folgende Woche bezeichnet. Vgl. *Ducange* Gloss. gr.-barb. s. v. A. Die Praeposition ἀντί giebt aber in der Zusammensetzung nicht bloss den Begriff von ‚gegenüber', ‚entgegen', sondern auch von ‚eben so gut', ‚entsprechend', so dass damit auf Etwas von gleichem Werthe hingewiesen wird. [? K.] Auch nach dieser Richtung hin können wir dem A. eine sinnige Bedeutung beilegen, denn es ist sicher, dass der erste Sonntag nach Ostern wenigstens für die zu Ostern Neugetauften an Wichtigkeit dem Osterfeste nicht nachstand, denn jener Sonntag gewann an religiöser Bedeutung, weil er die Schlussfeier der geistigen Erneuerung der Täuflinge bildete und diese selbst von diesem Tage (dies neophytorum) an als wirkliche, vollberechtigte Mitglieder der Kirchengemeinde auftreten durften. Vgl. *Augustin.* Serm. de temp. 160—164. Das Weitere über Dom. I. post Pasch. s. unter Art. Dominica in albis. KRÜLL.

ANTIPENDIUM. Die ältesten Altäre waren meistens hölzerne Tische (*Athanas.* Ep. ad solit. vitam agent.; *Augustin.* Ep. ad Bonifac. I.). Desshalb konnten die Donatisten die Altäre der Katholiken verbrennen (*Optatus v. Mileve* de schism. Donat. I, c. 6). In den Katakomben wurden in den eigens dazu ausgeführten Arcosolien Altarplatten über die Gräber der Martyrer gelegt, oder der Sarkophag selbst diente als Altar. Der Biblioth. *Anastasius* sagt im Leben des 274 als Martyrer gestorbenen Papstes Felix I: hic constituit supra sepulcra martyrum missas celebrari. Vgl. *Prudentius* Peristeph. Hymn. XI, v. 171; Hymn. V, v. 515; H. III, v. 211; *Kraus* Rom. Sott. 153, 196. Auch neben den Martyrergräbern freistehende und selbst Tragaltäre kamen vor. Das Weitere s. *Kraus* a. a. O. 585. Die freistehenden Altäre (immer mit dem sepulcrum versehen) giengen in den Gebrauch der oberirdischen Kirchen über. Von früher Zeit an hat man sowol die Vorderseite als die Seitentheile dieser Altäre mit kostbaren ornamentirten Metallplatten, oder seidenen Stoffen, oder kostbaren Stickereien geziert, welche Verzierungen die verschiedensten Namen trugen (vgl. *Schmid* Der christliche Altar 125). Von diesen verschiedenen Benennungen hat sich der Name A. vor allen eingebürgert.

Wie reich und kostbar die Antipendien waren, zeigen u. a. die Berichte des Bibliothekars *Anastasius.* Päpste, Bischöfe, Kaiser und andere Vornehme wetteiferten in Schenkungen dieser Altarverzierungen. Vestem altaris oder super altare facere, altare vestire waren die technischen Ausdrücke hierfür. Der griechische Kaiser Constantin IV schenkte unter dem Pontificate des Vitalian († 672) als A. dem Altar des hl. Petrus zu Rom eine golddurchwirkte Decke. Papst Leo III († 816) liess für denselben Altar eine kostbare Stickerei mit dem Brustbilde des Erlösers, der Gottesgebärerin und der zwölf Apostel machen (vestem fecit), und diese Stickerei war noch geziert mit einem Weinstocke aus reinstem Golde, sowie mit Perlen und Edelsteinen. *Anastasius* (in Leon. III); *Schmid* a. a. O. sagt treffend: ‚wir müssten das Pontificalbuch halb abschreiben, wollten wir die kostbaren Altarbekleidungen alle aufzählen, die darin erwähnt sind.' Fast das ganze Leben Christi und seiner Mutter, die Thaten der Apostel und einer Menge von Heiligen sind auf diesen Bekleidungen theils gewebt, theils gestickt dargestellt. Der hl. Maximianus († 552), Erzbischof v. Ravenna, liess auf einem A. die Bilder aller seiner Vorgänger in Goldstickerei ausführen (*Bock* Gesch. d. liturg. Gewänder I 137). Von all' den kostbaren gestickten Antipendien in Seide, Gold und Edelsteinen aus dem 1. bis 7. Jahrh. ist uns nichts geblieben. Wenn einige Schriftsteller (*Thiers* sur les principaux autels des églises 176; *Kratzer* de antiq. liturg. 178; *Labarte* les arts industriels 96) die vestes altaris in altari, super altare als bunte Altartücher aufgefasst wissen wollen, so widersprechen dem, wie *Viollet-le-Duc* Diction. du mobil. 192 und *Schmid* a. a. O. 126 hervorheben, einerseits die schon damals bestehende Vorschrift der Kirche, dass die Altartücher von Leinwand sein sollen, und andererseits die aus Metall gefertigten Antipendien. Ein solches liess Constantin I für den Altar der Grabkirche zu Jeru-

salem aus Gold und kostbaren Steinen machen (*Theodoret.* Hist. eccl. I, c. 31). Solche Metall-Antipendien schenkten die Päpste Sixtus III und Hilarius an verschiedene römische Kirchen (*Anastasius* in Sixto III et Hilario). Ein Metall-A. war wahrscheinlich auch der von *Sozomenus* Hist. eccl. IX, c. 1 erwähnte, einer Kirche zu Constantinopel geschenkte mit Goldbekleidung. Die unserm (dem patrist.) Zeitraume folgenden Jahrhunderte wissen von einer Menge kostbarer Metall-Antipendien zu berichten, mitunter wahre Kleinodien der Goldschmiedekunst. Zwei werthvolle Metall-Antipendien aus frühmittelalterlicher Zeit, das eine in der Marcuskirche zu Venedig, das andere in der Kirche des hl. Ambrosius zu Mailand, sind uns erhalten. Vgl. Kunstdenkmale des österr. Kaiserstaates' II 30; *Mothes* Baukunst und Bildhauerei in Venedig I 99. MÜNZ.

ANTIPHON, *vox reciproca*, Wechselgesang, gehört zu jener Gattung der liturg. Gesänge, die man einem oder mehreren Psalmen, deren Tonart sie zu bestimmen hatte, unmittelbar vor- und nachsetzte. Da ihr Vortrag mit einem von zwei Chören gesungenen Psalm abwechselte, mag diese Gesangspecies obstehende Benennung erlangt haben. Der Gebrauch der A.en beim Gottesdienste reicht schon in die ersten Jahrhunderte des christlichen Cultus hinauf, da sie schon damals bei den Orientalen ihre erste Anwendung fanden. So behaupteten die Christen Syriens, der hl. Ignatius habe bei ihnen in Folge himmlischer Erleuchtung den A.engesang eingeführt. Nach dem Berichte des *Sozomenus* (Hist. eccl. lib. IX, c. 7) brachten zwei Mönche, Flavian und Diodor, unter dem Kaiser Constantin diese Gesangweise auch bei den Griechen in Uebung, und, wie der hl. Augustin bezeugt, war es der hl. Ambrosius, der solchen Wechselgesängen der Orientalen zuerst in seiner mailändischen Kirche Eingang verschaffte, von wo aus sich dieselben bald nach 375 in vielen Diöcesen des Occidentes verbreiteten. ,Tunc Hymni et Psalmi ut canerentur *secundum morem Orientalium partium*, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum est: et ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac pene omnibus gregibus tuis per caeteras orbis imitantibus (*S. Aug.* Confess. lib. IX, c. 7). Dass unter den Lateinern der Gebrauch der A.en zu den kanonischen Stunden schon im 6. Jahrh. einer weiten Verbreitung sich erfreute, zeigt die Regel des hl. Benedict († 543), in welcher er durch 12 ganze Kapitel dieser Gesangsgattung beim Chordienste die ihr gebührende Stelle anweist (Reg. S. Bened. c. 8 bis 20), welche Anordnung, insoweit sie wenigstens den Gebrauch der A.en beim kanonischen Officium betrifft, nicht nur von den spätern kirchlichen Orden, sondern auch selbst von der römischen Kirche adoptirt wurde. Aelter noch ist ihre Verwendung zur Feier der hl. Messe, indem Papst Coelestin I († 432) es war, welcher die A. zum Introitus anordnete: ,*Antiphonam* ad *Introitum Coelestinus,* natione Campanus Pontifex Romae constituit, ut ante sacrificium celebraretur, quod ante non fiebat' (*Gerbert* Monum. vet. Liturg. II 282). Hiermit übereinstimmend schreibt auch der alte *Ordo Romanus* vor (bei *Mabill.* n. II u. III): incipit prior scholae *antiphonam* ad introitum, welche Benennung ebenso die ältesten Antiphonarien aus dem 9., 10. und 11. Jahrh. dem Introitus-Gesange beilegen. A. nannte man aber auch die Offertoriums- und Communiongesänge zur Messe, indem ihnen vor Alters, wie dem Introitus, noch ein oder mehrere Psalmen beigefügt wurden, um die Darbringung der Opfergaben zum Altare und den Empfang des hl. Abendmahls gleichfalls mit Gesang zu begleiten (vgl. *Gerbert* Monum. vet. Liturg. II 174). Unter den noch vorhandenen Mess-Antiphonarien sind es nur die ältern, z. B. die Codices S. Galli 381, 50—141, und Einsidl. 121 in fine, welche für den gesammten Jahrescyclus die der Communion-A. zukommenden Psalmen sammt der Psalmodie bezeichnen. Vgl. *Scherer* Verzeichniss der Handschr. der Stiftsbibl. von S. Gallen 130. ANS. SCHUBIGER.

ANTIPHONAR. Mit diesem Ausdrucke bezeichnete man jene Codices, welche die für den Cultus bestimmten Antiphongesänge enthielten. Es gab aber derselben zweierlei Gattungen, solche, die man für den Altardienst (antiphonaria Missae), und andere, die man für den Chordienst (diurnale et nocturnale officium) oder die Vigilien und sieben kanonischen Stunden gebrauchte. Obgleich nun diese beiden Gattungen von Gesangwerken insgemein nebst den Antiphonen auch Responsorien und noch andere Gesänge umfassten, so behielten sie dennoch die Benennung Antiphonarien bei bis beiläufig um das 12. Jahrh., wo man die für die Messe bestimmten Gesangwerke Gradualien zu nennen begann. Mochten nun schon zur Zeit des hl. Benedict und wol noch früher Antiphonbücher für den Altar- und Chordienst bestanden haben, so gebührt dennoch dem Papste Gregor d. Gr. (590—604) vorzugsweise die Ehre und das Verdienst, die Kirchengesänge seiner Zeit in ein ,*Antiphonarium Centonem*' gesammelt, dieselben verbessert, durch neue vermehrt, nach dem kirchlichen Festkreise geordnet und mit der damals

üblichen Neumenschrift versehen zu haben. Diese Verdienste bezeugen nicht nur dessen Biograph *Johannes Diaconus* in seiner Vita b. Gregorii, sondern auch manche mittelalterliche, von Kirchengesang handelnde Schriftsteller bei *Gerbert* und *de Coussemaker* (Scriptores de Musica medii aevi).

Mag auch das authentische A. des hl. Gregor, das im 9. Jahrh. zu Rom noch vorhanden und im Laufe der Zeit schon von Gregor selbst und ebenso von dessen Nachfolgern in Italien, Frankreich, England und Deutschland durch zahlreiche Copien verbreitet worden war, seither verloren gegangen sein, so sind dessen Melodien doch der Hauptsache nach in den ältesten A.ien in Neumenschrift aus dem 9., 10. und 11. Jahrh. noch auf uns gekommen und in jenen Uebertragungen enthalten, die mit Linien versehen, und dabei am vollkommensten mit den ältesten concordiren. Zu den durch Alter und Inhalt sich auszeichnenden A.ien gehören die Cod. R. 4. 38 der Bibl. Angelica und G. 52 der Bibl. Orator. zu Rom; Cod. 192 Bibl. de l'Arsenal, 748 Bibl. Mazarine, 170 und 1087 St. Germ. (Bibl. nat.) zu Paris; das A. von Montpellier; die Cod. 151 und 153 der Dom- und h. Ss. II [? K.] der Stadtbibl. zu Trier; Cod. 86, A. 42, lat. Pal., 7919, 7918, 2542, 2901 etc. in der königl. Bibl. zu München; die Cod. 121, 112, 113 zu Einsiedeln und insbesondere die Cod. 338, 339, 340, 342, 343, 353, 359 (von P. *Lambillote* in Facsim. veröffentlicht), 361, 374, 375, 376 und 379 der Stiftsbibl. zu St. Gallen (Verzeichniss von *Scherer*, wo auch nachgewiesen, dass Cod. 359 nicht dem 8. Jahrh. angehörte, sondern, wie Inhalt und Schrift beweisen, beiläufig dem 10.). Das *Antiphonarium b. Gregorii* nach den besten Manuscripten, von welchem der erste Bogen sowol in der Originaltonschrift mit Neumen, als mit der modernen Choralschrift bereits erschienen ist, beabsichtigt *M. Hermesdorff* in Trier vollständig herauszugeben.

Die zahlreichen Schriftsteller des Mittelalters, die bald kürzer, bald einlässlicher über das gregorianische A. handeln, sind in Abt *M. Gerberts* und *Ed. de Coussemakers* Sammelwerken Scriptores de Musica medii aevi, das erstere in drei, das letztere in vier Quartbdn. enthalten. Ueber die Antiphonen und das A. Gregors bieten die musikalischen Geschichtswerke von *M. Gerbert* (de Musica sacra), *Forkel, Fetis, Dommer, Ambros, Schlecht* etc. reichliche Aufschlüsse. Für Wiederherstellung der ursprünglichen Melodien nach dem Cantus b. Gregorii und die hierzu erforderliche Kenntniss und Erklärung der alten Tonzeichen (Neumen) bemühten sich in neuerer Zeit P. *Lambillotte*, Abbé *Raillard* in ihren hierauf bezüglichen Schriften, und insbesondere *M. Hermesdorff* und *R. Schlecht* in der mus. Zeitschrift ‚Caecilia' von Trier. A.ien (Gradualien), welche die alten Singweisen des hl. Gregor am getreuesten wiedergeben, sind die neuen Ausgaben der Diöcesen Rheims-Cambray und die Trier'sche, vor allen aber das *Graduale* ad normam cantus *S. Gregorii* von *Hermesdorff*, dessen erste Lieferung, sowol mit der alten Neumen- als der modernen Choralschrift ausgestattet, unlängst an die Oeffentlichkeit trat. ANS. SCHUBIGER.

ANTIQUITATES, s. Archäologie.

ANTISTES, προεστώς, ein Titel, den das Concil. Antioch. 341, c. 1 auf Bischöfe, Priester und Diakonen anwendet. Die Ansicht *D. Butlers* in *Smith's* Dict. I 103, auch *Augustin* habe Serm. 351 de Poenitentibus (‚revivat [peccator] ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum') den Ausdruck von Bischöfen und Priestern gebraucht, kann ich nicht theilen; hier wie an einer andern Stelle Epist. LIV, c. 4 (‚immo . . . si tanta est plaga peccati atque impetus morbi ut medicamenta talia differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam poenitentiam et eadem auctoritate reconciliari') ist nur der Bischof gemeint. KRAUS.

ANTITYPIK, s. Typik.

AΩ. Dass A als erster Buchstabe des Alphabets im Alterthum zuweilen überhaupt für ‚der, das Erste' gesetzt wurde, geht aus *Martial.* Epigr. V 26 hervor: ‚quod alpha dixi, corde, paenulatorum || te nuper, aliqua cum iocarer in charta, || si forte bilem movit, hic tibi versus, || dicas licebit beta me togatorum.' Es erklärt sich daher, dass Christus sich in der geh. Offenbarung Joh. 1, 8 (ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ, vgl. eb. 21, 6; 22, 13) sich selbst mit A und Ω als Anfang und Ende von Allem bezeichnet, wie im A. Test. bei Jes. 44, 10 der absolute Gottesbegriff von Jehovah in den Worten prädicirt wird: ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus (vgl. eb. 41, 4; 48, 12). Den Gedanken erklärte dann *Tertull.* de Monogamia c. 5: ‚sic et duas Graeciae litteras, summam et ultimam, sibi induit Dominus, initii et finis concurrentium in se figuras, uti, quemadmodum α et ω usque volvitur, et rursus ω ad α replicatur, ita ostenderet in se esse et initiis decursum ad finem et finis recursum ad initium, ut omnis dispositio in eum desinens per quem coepta est, per sermonem scilicet Dei qui caro factus

est, proinde desinat, quemadmodum et coepit.‘

Aehnlich *Clem. Alex.* Strom. IV 25, VI 66; *Hieronym.* c. Jovinian. 1; *Prudentius* Cathem. IX 11 sqq.: ‚corde natus ex parentis ante mundi exordium || Alpha et Ω cognominatus ipse fons et clausula || omnium quae sunt, fuerunt quaeque post futura sunt.‘ So einfach diese Erklärung ist, hat die Zahlenspielerei der Gnostiker gleichwol einen tiefern Grund suchen zu müssen geglaubt: schon *Tertull.* de Praescript. c. 50 spricht sich darüber also aus: ‚non defuerunt post hos Marcus quidam et Colarbusus novam haeresim ex Graecorum alphabeto componentes. Negant enim veritatem sine istis posse litteris inveniri, immo totam plenitudinem et perfectionem veritatis in istis litteris esse dispositam. Propter hanc enim causam Christum dixisse: ego sum α et ω. Denique Iesum Christum descendisse, id est, columbam in Iesum venisse, quae Graeco nomine cum περιστερὰ pronuntiatur, habeat secundum numerum DCCCI. Percurrunt isti ω. ψ, χ, φ, υ, τ, totum usque ad alpha beta, et computant ogdoadas et decadas etc.‘ Vgl. auch *Iren.* adv. Haeres. I 14, 6, 15, 1 und *Primasius* (Bibl. Max. X 338), der diese Deutung annahm, um die Wesensgleichheit des hl. Geistes zu erweisen.

Man hat (*Ramirez* Not. ad Chron. Liutprandi 362) die Vermuthung aufgestellt, das Siegel Aω sei in der christlichen Kunst und Epigraphik zunächst als Protest gegen den Arianismus aufgekommen. *Georgi* de monogr. Chr. 10, *Boldetti* Oss. 336, *Mamachi* Origg. III 52 glauben diese Hypothese durch Anführung einiger Denkmäler zu beseitigen, welche ihrer Ansicht nach zweifellos vor die Anfänge des Arianismus fallen. Indessen kennzeichnen sich die von diesen Schriftstellern angeführten Monumente (vermeintliche Martyrerinschriften bei *Fabretti* c. 10, p. 738, bei *Aringhi* libr. III, c. 22, ein Goldglas *Boldetti* 194) schon durch das beigesetzte Monogramm Christi als dem 4. Jahrh. angehörig, falls die beiden ersteren überhaupt echt sind. *Martigny* wiederholt Boldetti's weitere Einwendung, dass die römischen Coemeterien niemals von den Arianern mitbenutzt, also eine Bezeichnung der orthodoxen Gräber durch das Aω nicht erforderlich gewesen sei. Indessen beweist dies wenig. Man wird zugeben können, dass das Aω als christliches Symbol v i e l l e i c h t schon vor Arius aufkam (wahrscheinlich das älteste Denkmal mit dem Aω, umzogen von einem Kranz, o h n e Monogramm, ist die merkwürdige, wol noch dem Anfang des 4. Jahrh. angehörende Inschrift des E u e l p i u s, *Rénier* 4025, *de Rossi* Bull. 1864, 28, *Kraus* R. S. 58; *Martigny* irrt, indem er die Inschrift in ihrer jetzigen Redaction dem beginnenden 3. Jahrh. zuweist), obgleich das älteste datirte Denkmal, welches dasselbe darbietet, das Jahr 355 hat. Dagegen ist immerhin möglich, dass man in Gegenden, wo man mit der arianischen Häresie in nähere Berührung kam, orthodoxerseits sich mit Vorliebe des Siegels bedient habe. Dafür spricht jedenfalls die eigenthümliche Erscheinung, dass z. B. das so lange mit dem Arianismus kämpfende Spanien auf 288 Inschriften bei *Hübner* das Aω nicht weniger als 43mal aufweist, während es sich unter 229 altchristlichen Inschriften Englands bei *Hübner* nur fünfmal findet. *Martigny, Smith's* Dict. u. A. berufen sich auf *Georgi* de Monogr. 10 dafür, dass die Arianer sich des Zeichens Aω enthalten haben; man schreibt das wol, ohne die Stelle gesehen zu haben, *Mamachi* a. a. O. nach, während *Georgi* a. a. O. jene Thatsache allerdings behauptet, aber mit nichts beweist.

Am häufigsten begegnet man dem Aω auf Grabschriften: sehr selten a l l e i n neben dem Text, wie *de Rossi* Inscr. I, n. 172 (vom J. 364); auf zwei Steinen zu S i t i f i s (*Rénier* n. 3436; *de Villefosse* Rapport sur une mission archéol. en Algérie 60), vielleicht einmal auf einem Stein in Northumberland (*Hübner* Inscr. Brit. n. 202). Am häufigsten umstellen die beiden Buchstaben das Monogramm Christi: die Form A ☧ ω hat *de Rossi* n. 127, 153, 178, 187, 191, 197, 213, 214, 223, 270, 275, 283, 304, 326, 341, 345, 378, 448, 570, 589 (J. 408); *Hübner* Inscr. Hisp. n. 18, 60, 71, 72, 78, 127. 154, 180, 193, 197, 198, 203, 203 b, 246; ebend. 84, 102, 103 dieselbe Form im Kreis. A ☧ ω *de Rossi* I, n. 308; A ☧ ω im Kreis mit zwei Tauben eb. I, n. 594. A ☧ ω *Hübner* Inscr. Hisp. n. 95.

Weiter hat *de Rossi* die Form (☧ ω A) (jedoch mit der Versetzung des A nach links, des ω nach rechts) n. 325, 411, 847; dieselbe *Hübner* Hisp. n. 22, 28, 33, 44, 55, 66, 67, 68, 86, 87, 98, 99, 125.

Als eine Variante dieser Verbindung mit dem Monogramm ist diejenige Form zu betrachten, wo die zwei Buchstaben von den Querarmen des Monogramms herabhängen: (☧ A ω) *de Rossi* n. 661; hier und da sind es kleine Ketten, an welchen die Buchstaben hängen.

Weitere Varianten des Monogramms mit dem AΩ sind: A(—P—)ω *de Rossi* n. 225; P A|ω (mit der Versetzung des ω nach links, des A nach rechts) *de Rossi* n. 666; A(☧)ω *de Rossi* n. 281; A☧ω *Hübner* Hisp. n. 23; A☧Ω mit S an dem P *Hübner* Hisp. n. 151; A(☧)Ω *Hübner* Hisp. 151; A (P) ꟾꟾ *Hübner* Brit. n. 205; A☧O *Hübner* Brit. 220.

In Verbindung mit dem Kreuze hat *de Rossi* I das AΩ: A ✝ ω n. 941, 1296; *Hübner* Hisp. 279, 286; A ✝ Ω *Hübner* Hisp. n. 91, 99, 119; A ✝ Φ *Hübner* Brit. 189, 194; A|ω *de Rossi* I, n. 218 (J. 370).

Es kann hier nicht daran gedacht werden, alle Epitaphien aufzuführen, welche das AΩ unter irgend einer Form darbieten; es sei nur noch erwähnt, dass es auf datirten Inschriften Galliens 377—547 erscheint (*Le Blant* n. 369, 591, 77, 565, 55, 467). Mit zwei Tauben ohne Monogramme hat es *Hübner* Inscr. Hisp. 92. Einmal ist es ersetzt durch die ausgeschriebenen Worte: PRIMVS NOVISSIMVS, INICIVM ET FINIS (*Lersch* I, n. 100).

Nicht selten kommt das AΩ auch auf Grabsteinen ohne Inschrift oder getrennt von der Inschrift vor; so mit dem Monogramm Christi ☧, oder dem ✝, zwischen zwei Lämmern oder zwei Pfauen, auf ravennatischen Sarkophagen.

Ausser den Grabsteinen zeigt der Nimbus Christi am häufigsten das AΩ neben dem Kreuz oder Monogramm eingezeichnet; so auf einem Sarkophag in S. Vitale zu Ravenna, auf dem Mosaikgemälde von S. Aquilino in Mailand (5. bis 6. Jahrh.; vgl. *Allegranza* Spiegazione tav. 1, p. 18) und sonst sehr oft. Aus derselben Zeit rühren die Lammbilder mit dem Nimbus, in welchem sich AΩ eingeschrieben findet, wie auf dem Gemälde aus S. Pietro e Marcellino bei *Bottari* I tav. 4; spät ist die Altardecke mit derselben Darstellung in S. Etienne zu Lyon (9. Jahrh.; *Mai* Coll. Vat. 205[4]).

Nicht minder weisen Ringe das AΩ auf: vgl. d. Art. und *Boldetti* 504; desgl. Münzen: so eine Silbermünze des Constans mit VIRTVS EXERCITVVM, eine Erzmünze des Constantius mit SALVS AVGVSTI NOSTRI; unecht ist dagegen die Goldmünze Constantins d. Gr. mit VICTORIA MAXIMA; vgl. *Cavedoni* App. alle ricerche ant. intorno alle medaglie Costant. 5; *Garrucci* Vetri 253; s. auch d. Art. Numismatik.

Freistehende Gebäude, öffentliche Bauwerke sind zuweilen mit dem AΩ geschmückt: allein, ohne Inschrift, an Porta latina zu Rom (Ende 4. Jahrh.), mit einer solchen von 377 zu Sitten in Wallis. Mit dem Monogramm wieder häufig an und in Kirchen, bes. in der Tribuna; so in S. Nazario e Celso zu Ravenna (um 450; s. *v. Quast* Ravenna, Taf. 5). Engel halten zuweilen das Kreuz mit AΩ: in S. Vitale zu Ravenna; in S. Apollinare daselbst (6. Jahrh.) hat dasselbe Zeichen die Beischrift: *salus mundi.*

Piper hat in *Herzogs* RE. f. prot. Theol. I 2 mehrere Beispiele gesammelt, aus welchen hervorgeht, wie lange sich das AΩ noch im MA. im Gebrauch erhalten hat: so *Rhaban.* de laudib. s. crucis I, Fig 1. Opp. I 282; die Mosaiken von S. Marco in Rom (um 830, AΩ am Piedestal der Figur Christi), den Elfenbeindeckel eines Evangeliums im Museum zu Darmstadt (11. Jahrh.), Fresken im Dom zu Auxerre (12. Jahrh.), Miniaturbild in der Bibliothek Barberini (n. 3577, ebenf. 12. Jahrh.). *Didron* Iconogr. chrét. 601 erwähnt eine Darstellung in den Heures d'Anne de Bretagne (Ende 15. Jahrh.), wo Vater und Sohn das Evangelienbuch halten, auf welchem steht: *ego sum alpha et o, principium et finis.* Dieselbe Inschrift EGO SV̄ AL PHA ET O (von *Lübke* Gesch. d. Plastik, 2. A. 383 gelesen *Ego sum Phaeton!*) umgiebt das Haupt des Erlösers am Portal des Domes zu Parma (*Lopez* Il battisterio di Parma 176, *Schnaase* VII 1, 263). Die Beispiele liessen sich vermehren.

Es erhellt aus dem bisher Mitgetheilten, dass das ω in der Formel AΩ durchweg in der uncialen Form vorkommt. *Garrucci* zu *Macarius'* Hagiogr. 168 hat diese Regel für so absolut angesehen, dass er keine Ausnahme zugiebt und die mit dem Siegel AC = αω versehene Gemme bei *Mamachi* III § 3, tab. 2[8] desshalb als falsch erklärte. Indessen zeigen die oben aus *Hübner* nachgewiesenen Beispiele ausser der Schreibung AШ auch dreimal AΩ, zweimal AΦ und einmal AO. Dass das ω vorherrscht, erklärt sich einfach daraus, dass in der Epigraphik jener Jahrhunderte die Unciale überhaupt über die Capitale vorzuwiegen anfing. KRAUS.

ΑΠΑΝΤΙΤΗΣ, διάκονος, ein angeblich dem Archidiaconus gleichlautender Titel, welchen *Habert* Pontif. part. IX Observ. 6, p. 209 aus Conc. Chalced. 449, act. IV (Conc. IV

650, n. 16) nachweisen wollte — ein auf der irrthümlichen Lesart διάκονος ἀπαντιτῆς statt διάκονος ἀπ' αὐτῆς τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας beruhendes Versehen. Vgl. *Bingham* lib. II, c. 21 (I 337).

ΑΠΙΣΤΟΙ, s. Infideles.

APOCRISIARIUS war ursprünglich der Name derjenigen Kirchenbeamten, welche in der alten Kirche von Päpsten an den kaiserlichen Hof abgesandt wurden, um da bei dem Staatsoberhaupte die kirchlichen Angelegenheiten zu vertreten und hierüber Bescheid an diejenigen zurückzumelden, von welchen sie ihre Sendung und ihre Aufträge bekommen hatten. Von dieser Pflicht, Antwortschreiben zu erlassen, stammen ihre Namen *Apocrisiarii* (ἀποκρίνεσθαι) und *Responsales* (respondere). Die Päpste schickten Apocrisiarier auch in verschiedene andere Länder und an verschiedene Bischöfe, aber die wichtigste Rolle fiel den päpstlichen Apocrisiariern am Hofe zu Constantinopel zu. Als Kaiser Constantin das Christenthum angenommen hatte und die Kaiser nicht mehr in Rom wohnten, gab es der Fälle genug, in denen das Oberhaupt der Christenheit Gesandtschaften an das Hoflager senden musste. Dasselbe galt auch von den Bischöfen, die ausserdem wegen der Residenzpflicht nicht zu lange Zeit von ihren Kirchen abwesend sein durften. Diesen Punkt berührt ausdrücklich eine Novelle *Iustinians* (Nov. VI, c. 2), welcher desshalb im Falle einer Nothwendigkeit die Absendung von Apocrisiariern verlangt. Der Ursprung des Amtes der letzteren scheint auf die Zeit Constantins oder doch auf eine nicht viel spätere Zeit zurückgeführt werden zu dürfen. Vgl. *Hincmar.* Ep. III, c. 13 und 14. Bis in die Mitte des 5. Jahrh. waren die Geschäfte der Apocrisiarier der Päpste am kaiserlichen Hofe vorübergehende; erst Papst Leo d. Gr. schickte den Bischof Iulianus von der Insel Cos im ägäischen Meere als seinen ständigen Stellvertreter zu Kaiser Marcian. Im Laufe der Zeit erlangten die päpstlichen Apocrisiarier grosse Vorrechte; so z. B. zur Zeit Gregors d. Gr. das Recht, Processe gegen Bischöfe zu untersuchen und sogar kleinere Concilien zu berufen. Wie die Päpste, so hatten auch die Patriarchen und Exarchen der alten Kirche ihre Apocrisiarier bei dem Kaiser; diese oder der Patriarch von Constantinopel vertraten zugleich die Angelegenheiten der den betreffenden Patriarchaten und Exarchaten angehörigen Erzbischöfe und Bischöfe. Diese selbst konnten jedoch Apocrisiarier an den Papst senden. So findet sich ein Apocrisiarier des Erzbischofs von Ravenna zu Rom unter Gregor d. Gr. Die Apocrisiarier wurden, wenn auch nicht immer, so gewöhnlich aus dem Stande der Kleriker, in der römischen Kirche aus den Diakonen oder Subdiakonen genommen. *Liberatus* Breviar. c. 12 berichtet, dass der Diakon Anatolius von Alexandrien des Dioscorus A. zu Constantinopel gewesen und es ihm dadurch leicht geworden sei, nach dem Tode des Flavianus auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel zu gelangen. *Euagrius* l. IV, c. 38 erwähnt des Eutychius, A. des Bischofs von Amasea, welch' ersterer selbst zur bischöflichen Würde berufen wurde. Für den klerikalen Stand der Apocrisiarier ist sehr wichtig die Entschuldigung *Gregors d. Gr.* Ep. 43 an Kaiser Phokas: ‚quod permanere in palatio iuxta antiquam consuetudinem apostolicae sedis *diaconem* vestra Serenitas non invenit, non hoc meae neglegentiae, sed gravissimae necessitatis fuit.' Das Recht, Apocrisiarier zu senden, hatten auch die Klöster, und diese Art der Vertretung klösterlicher Angelegenheiten machte *Iustinian* Nov. LXXIX, c. 1 geradezu zur Pflicht. So erscheint z. B. auf dem fünften allgemeinen Concilium ein gewisser Theonas, der sich ‚ἐλέῳ θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἀποκρισάριος τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ' nennt. Mit dem Bilderstreite hörte das Amt der Apocrisiarier am Hofe zu Byzanz auf; der letzte dieser Beamten tritt uns unter Kaiser Constantin Kopronymus (743) entgegen; doch führten die Päpste dieses Institut der Apocrisiarier am fränkischen Hofe ein, nachdem durch Karl d. Gr. das abendländische Kaiserthum errichtet worden war. Der Name ‚A.' wurde übrigens im Laufe der Zeit auch den Gesandten weltlicher Fürsten beigelegt: *Suicer* Thes. I 456, und ist daher gegebenen Falles zwischen weltlichen und geistlichen Apocrisiariern wol zu unterscheiden. Schliesslich sei noch kurz bemerkt, dass sich aus den Apocrisiariern der alten Kirche die späteren päpstlichen Legaten und Nuntien herausbildeten. Ueber das ganze vorwürfige Thema s. *Thomassin.* Vet. et nov. ecclesiae discipl. circa benefic. p. I. lib. II, c. 107—111. KRÜLL.

ΑΠΟΔΟΣΙΣ, der Tag, mit welchem die einem Hauptfeste folgende, mehrere Tage umspannende Feier bei den Griechen aufhört; in der Regel der achte Tag, die Octave, aber nicht immer, wie z. B. Ostern seine A. erst an der Vigilie von Christi Himmelfahrt, Mariä Geburt die seinige bereits am 12. September hatte. *Daniel* Cod. Lit. IV 230. *Neal* Eastern Church Introd. 764.

ΑΠΟΚΡΕΩΣ, κυριακὴ ἀπόκρεως, in der griechischen Kirche der der Dominica Sexagesima entsprechende Sonntag, so genannt,

weil die Abstinenz von Fleischspeisen mit ihm bereits begann; übertragen heisst auch so die ihm vorausgehende als Carneval gefeierte Woche. Vgl. *Suicer* Thesaur. i. v. *Daniel* Cod. Liturg. IV 214.

APOKRYPHEN, Lesung derselben, s. Lesungen.

ΑΠΟΛΕΛΥΜΕΝΟΣ, s. Ordo.

ΑΠΟΛΥΤΙΚΑΙ, dimissoriae, s. Litterae eccl.

ΑΠΟΦΟΡΙΣΜΟΣ, s. Excommunication.

APOSTASIE (ἀποστασία, praevaricatio) ist der freiwillige Ab- oder Rückfall vom Christenthum zum Juden- oder Heidenthum, im Gegensatz zu dem erzwungenen der Lapsi (s. d. A.); ‚praevaricatores,‘ sagt *Hilar.* Pict. in Ps. 118, 119, ‚eos existimamus qui susceptam fidem et cognitionem Dei adeptam relinquunt, aliud pollicitos, aliud nunc agentes.‘ Zu *Cyprians* Zeiten galt das Verbrechen noch als so schwer, dass es keine Verzeihung erhielt (apostatae ... nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum apostolum possunt ad ecclesiae pacem ... Epist. LV). Nach den Can. apost. c. 63 wurden Kleriker und Laien, welche die Synagogen besuchten, excommunicirt, bez. abgesetzt; vgl. c. 69. Das Nicaenum gestattete die Annahme reumüthiger Apostaten unter die Büssenden: sie hatten drei Jahre unter den audientes, sieben unter den substrati, zwei unter den consistentes zuzubringen, ehe ihnen gestattet war, ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον. Auch das Conc. Carth. 397, c. 35 erklärte: reumüthigen Apostaten gratia vel reconciliatio non negatur. Der Verkehr mit den Juden wurde von dem *Trullan.* 692, c. 11 den Geistlichen unter Strafe der Absetzung, den Laien unter Excommunication untersagt. Frühzeitig werden in Spanien eingehende und häufig eingeschärfte conciliarische Massregeln gegen den Abfall zum Judenthum getroffen (vgl. *Hefele* CG. I 148): so in Elvira 305, c. 46 und 49, in Toledo 633, c. 59; offenbar weil gerade hier die Zahl und der Einfluss der Juden gross waren. Aehnlich in Gallien, wo die Concilien von Arles 314, c. 22, von Vannes 465, c. 12, von Agde 506, c. 40, von Epone 517 u. a. sich mit dem Gegenstand befassten.

Auch die weltliche Macht suchte den Rücktritt vom Christenthum zu verhindern. Constantius bestimmte die schon von Constantin d. Gr. (*Cod. Theod.* XVI 8, 1) festgesetzten poenas meritas gegen den Abfall zum Judenthum und setzte Confiscation der Güter darauf (eb. 7). Valentinian d. J. entzog diesen Apostaten 383 das ius testandi (eb. 7, 3). Dieselbe Strafe dehnte Theodosius 381 auf die zum Heidenthum Zurückkehrenden aus; doch gestattete er 383 den noch nicht Getauften, zu Gunsten ihrer Kinder und rechten Geschwister zu verfügen. Eine Constitution von 391 machte die Apostaten so gut wie bürgerlich todt und unfähig, ein Amt zu bekleiden (eb. XVI 7, 4—5). Arcadius war den Apostaten wieder milder und gestattete auch den Getauften die erwähnte Testirfreiheit zu Gunsten der Ihrigen, während Valentinian III 426 die Gesetze gegen die A. wieder sehr verschärfte. Man vgl. *Gothofred.* Paratitlon zu Cod. Theodos. XVI 7, und *Bingham* lib. XVI 6 (VII 268 ff.). KRAUS.

APOSTATAE, s. Spottnamen.

APOSTEL, bildliche Darstellung derselben. Hier sollen nicht die einzelnen A. nach ihren individuellen Charakteren in Betracht kommen, sondern nur insoweit, als sich die altchristliche Kunst die A. als ‚Collegium‘ zum Gegenstande ihrer Schöpfungen gemacht hat. Es ist bekannte Thatsache, dass die A.bilder bei den alten Christen sehr beliebt waren; daher auch ihre häufige Anwendung in Bildern, Sculpturen, Mosaiken, Gemmen und Münzen, an Sarkophagen, Lampen, auf Teppichen, in der Form von Bildsäulen u. s. w. Wo und wie immer in den ersten christlichen Jahrhunderten uns Bilder der A., im allgemeinen Sinne des Wortes genommen, entgegentreten, so sind sie, entsprechend der Entwicklung der christlichen Kunst überhaupt, mehr andeutender als darstellender Natur; das Symbol tritt in den Vordergrund. Mit Rücksicht auf Luc. 10, 3: ‚gehet hin, siehe, ich sende euch, wie Lämmer unter Wölfe‘, empfahl sich ganz besonders das Symbol des Lammes (Schafes). In einem Relief bei *Aringhi* I 189, 3, *Bosio* 75, *Bottari* Tab. 28 sieht man unter den Figuren Jesu und seiner Jünger ein Lamm mit sechs Lämmern auf jeder Seite abgebildet; eine ähnliche Darstellung findet sich nach *Allegranza* Tab. 6 im Dome zu Mailand. Das erwähnte dreizehnte Lamm, gewöhnlich auf einem Felsen, dem vier Flüsse entspringen, stehend, ist sehr oft dargestellt und deutet auf Christus hin. Gleichfalls auf biblischer Basis, Matth. 10, 16: ‚seid ... einfältig wie die Tauben‘, beruht der Gebrauch der Taube als Symbol für die A., als Träger der Unschuld und Redlichkeit. Der hl. *Paulinus v. Nola* Ep. 12 ad Sever. erklärt in dieser Weise einen Schmuck seiner Kirche, nämlich ein Kreuz, umgeben von einer Krone, zusammengesetzt aus zwölf Tauben. Bis heute noch haben sich Denkmäler erhalten, auf welchen zwölf Tauben, Symbole der zwölf A., auf dem Kreuze oder um das Kreuz herum sitzen: so z. B. auf einem

Mosaik in der Apsis der Kirche S. Clemente in Rom; hier ist der gekreuzigte Christus dargestellt; auf den Armen des Kreuzes stehen zwölf Tauben, die zwölf A. *Bosio* de cruc. triumph. VI 11; *Rondinini* de S. Clemente eiusque Basilica. Auch auf einem alten Sarkophage zu Arles sind die zwölf A. durch zwölf Tauben dargestellt, je zu sechs und sechs auf zwei Seiten geordnet; dessgleichen findet sich dieses Symbol am Rande eines alten Altartisches. Wie das Neue Test., so hat auch das Alte Test. den alten Christen Stoff zu symbolischen Darstellungen gegeben, u. a. Ps. 41, 2: ‚wie sich ein Hirsch nach Wasserquellen sehnt, so sehnet meine Seele sich nach dir, o Gott!' Der Hirsch wurde ein sehr geachtetes Symbol der alten Kirche und erhielt sich bis in das MA. hinein. Der Hirsch, im Allgemeinen Symbol heilsbegieriger Seelen, bedeutet nach *Hieronym.* in Isai. c. 34 und *Beda* in Ps. 28 auch die A.; alte Kunstdarstellungen, aus denen auf die Richtigkeit dieser Interpretation sicher geschlossen werden könnte, scheinen sich nicht erhalten zu haben. Auf die A. wird auch von Einigen das seltene Symbol eines Ochsen gedeutet, das sonst auf die christlichen Glaubensprediger ganz allgemein bezogen wird, mit Rücksicht auf I Kor. 9, 9 und I Tim. 5, 18, womit die Stelle bei *Cassiodor.* in Ps. 65 zu vergleichen ist: ‚boves intelligit praedicatores, qui pectora hominum feliciter exorantes, eorum sensibus coelestis verbi semina fructuosa condunt.' Auch die Sternenwelt diente der christlichen Symbolik. ‚Sterne bedeuten nach der Apokalypse (I, 16—20) die Kirche; sie kommen aber, zwölf an der Zahl, auch als Symbol der A. oder der christlichen Lehre vor' (*Kraus* R. S. 264). Dass die mystischen Buchstaben A und ω in den Bereich der christlichen Symbolik gezogen und ihre Anwendung auch auf die A. gefunden haben, darf wol am wenigsten befremden. *Lupi* Dissert. letter. e altr. operette I 260 weist auf einen Grabstein hin, auf welchem die zwölf A. durch zwölf A, zu je sechs nach links und rechts abgetheilt, dargestellt sind; in der Mitte das A und ω, Christum repräsentirend. Vgl. Apok. 1, 8. In die Klasse der hier besprochenen Symbole gehört noch der Fischer, den man auf einem im Vatican gefundenen Sarkophage abgebildet sieht. *Bottari* I, Tav. 42. Der Fischer ist mit Angeln beschäftigt und sinnbildet den Beruf der A. nach den Worten Jesu: ‚ich werde euch zu Menschenfischern machen' (Matth. 4, 19). Etwas gezwungener scheint die Deutung dieses Symbols auf Christus selbst zu sein, der allerdings in oratorischer Weise bei *Gregor. Naz.* Orat. 31 ein Fischer genannt wird, ‚um den Fisch, d. i. den Menschen, aus der Tiefe und in die Höhe zu ziehen' etc. — Die symbolisirende, auf Erbauung zunächst berechnete Darstellung der A. in Bildern etc. schritt hauptsächlich seit dem 4. Jahrh. zur Darstellung der Personen der A. vorwärts, sei es, dass hierbei nur die Phantasie des Künstlers massgebend war, sei es, dass die Darstellungen sich an biblische Scenen anschlossen. In der Regel sind dabei die A. mit kurzen Haupthaaren, Petrus selbst mit kahlem Kopfe dargestellt; einige aber tragen das Haupthaar lang, wol mit Rücksicht auf das Nasiräer-Gelübde: ‚er soll heilig sein, und das Haar seines Hauptes sich wachsen lassen' (Num. 6, 5). Wann man angefangen hat, das Haupt eines A.s mit dem Nimbus umgeben darzustellen, kann nicht sicher angegeben werden; jedenfalls aber wendete man den Nimbus bei Christus, Maria und den Engeln früher als bei den A.n an, denen er in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. gegeben worden zu sein scheint. ‚Auf dem Triumphbogen von St. Paul zu Rom (441) trägt Christus einen durch das Kreuz getheilten, die A. und Evangelisten einen vollen Nimbus ohne Kreuz. Aehnlich waren Christus und die A. in der 1592 zerstörten Kirche S. Agata zu Rom (472) unterschieden' (*Kraus* R. S. 224). Bekleidet erscheinen die A. mit der Tunica und dem Pallium, letzteres bisweilen mit einem Monogramm versehen, ersteres mit zwei senkrechten Streifen von Purpur geschmückt. Eine kurze Toga, vielleicht besser gesagt eine enge, ‚toga arcta im Gegensatze zur toga laxior der Reichen, will von Einigen als Zeichen der Armuth der A. aufgefasst werden. Wie immer aber die Form der Kleidung der A. beschaffen sein mag, so erscheinen sie mit Ober- und Unterkleid, was in der hl. Schrift eine Begründung findet in den Worten Jesu: ‚demjenigen, der mit dir rechten und dein Unterkleid (τὸν χιτῶνα) nehmen will, dem lass auch den Mantel (τὸ ἱμάτιον)' (Matth. 5, 40). Was die Fussbekleidung in den bildlichen Darstellungen der A. betrifft, so erscheinen diese hier und da barfuss, meistens aber an den Füssen mit Sandalen versehen, d. i. mit Sohlen, welche mit Riemen um den Oberfuss gebunden wurden. Diese waren den A.n zu tragen erlaubt, während unter den bei Matth. 10, 10 ihnen verbotenen Schuhen nach *Augustinus* solche zu verstehen sind, welche den ganzen Fuss bedeckten. Besondere Attribute für die einzelnen A. finden sich — den hl. Petrus mit den Schlüsseln ausgenommen — in der altchristlichen Zeit nicht; allen gemeinsam war nur ein gerolltes Buch, welches sie mit der linken Hand halten. — Insoweit die A. ihrer persönlichen Erscheinung nach in altchristlichen Denkmälern

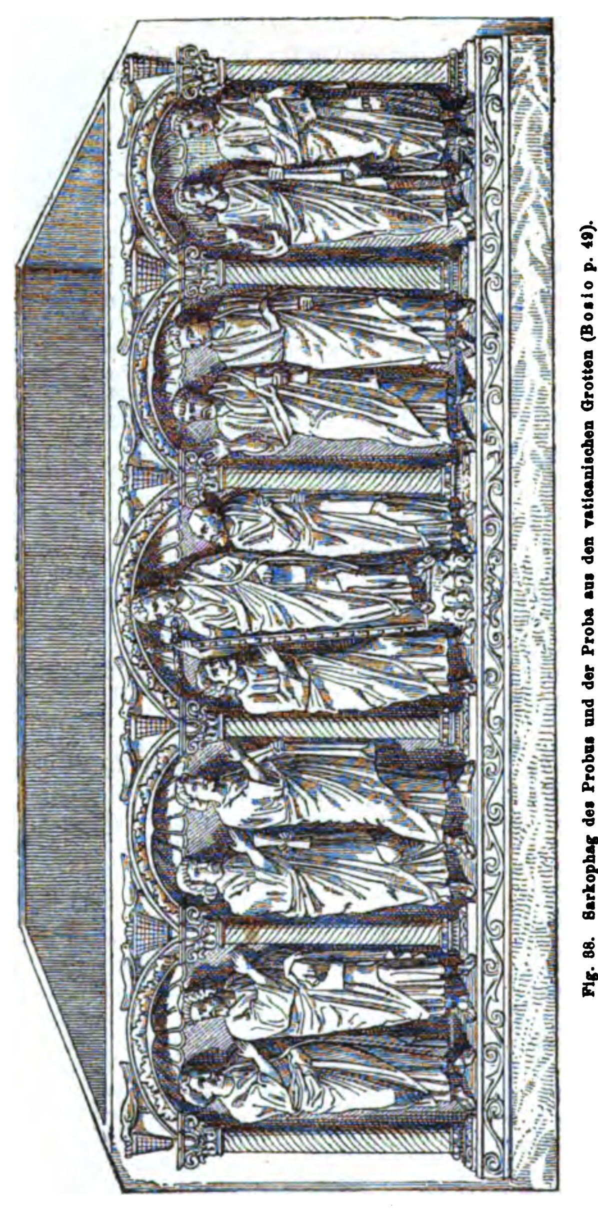


Fig. 38. Sarkophag des Probus und der Proba aus den vaticanischen Grotten (Bosio p. 49).

dargestellt wurden, so können hier selbstverständlich nur einzelne Beispiele von hervorragender Bedeutung angeführt werden. Auf dem Relief eines Sarkophages (s. bei *Aringhi* I 187, 2; *Bosio* 69; *Bottari* Tav. 25) erscheint Jesus mit den zwölf A.n; Jesus steht auf einem Felsen, aus dem vier Quellen entspringen, in einem Lehrvortrage begriffen und ein aufgerolltes Buch in der linken Hand haltend; ihm zur Linken steht Petrus mit einem mit Edelsteinen besetzten Kreuze in der Hand, welches er an die Schulter lehnt, wol mit Rücksicht auf den ihm von Jesus bei Joh. 21, 18—19 prophezeiten Kreuzestod. Zur Rechten Jesu steht ein A., seinem kahlen Kopfe nach der hl. Paulus. Der hl. Johannes ist zu den Füssen Jesu am Felsen abgebildet und hält zum Zeichen der Ehrerbietung die Hände mit seinem Gewande (χλαμύς) bedeckt. Die A. hören aufmerksam der Rede Jesu zu, und mehrere von ihnen halten Schriftrollen (s. Fig. 38) in den Händen. Auf einem alten Relief in der Domkirche zu Mailand (*Allegranza* Tab. 4) finden wir Christus und die zwölf A. zu seinen beiden Seiten sitzend, den hl. Johannes nebst Maria wieder am Fusse des Felsens, und zwar jenen auffallend mit geschorenem Haupte. Die sitzende Stellung Jesu und der A. trifft man übrigens am häufigsten auf alten Grabdenkmälern (Sarkophagen) Galliens [so auf einem Sarge zu Marseille (*Millin* Midi de la France, pl. 59), auf einem solchen aus Rigueux le Franc (Ain), jetzt im Louvre. K.]. Sitzend und lehrend erscheint Jesus mit den zwölf A.n auf einem Mosaik in S. Aquilino zu Mailand, dabei die Buchstaben A und ω; in die Gewänder Christi und einiger A. sind Buchstaben eingewebt (*Allegranza* Tab. 1). Auf zwölf Thronen zu beiden Seiten des Herrn sitzend (Matth. 19, 28) sieht man die A. auf einem Mosaik der Katakombe der Via Salaria; dagegen stehen die A. auf einem andern Mosaik in S. Giovanni in Fonte zu Ravenna, halten in der Hand eine Krone und sind auf dem Haupte mit einer Art Tiara bedeckt (*Ciampini* Vet. Mon. I 234). Aus derselben Zeit (5. Jahrh.) stammt eine Mosaikarbeit von S. Agata in Suburra (*Ciampini* l. c. 271), worauf Petrus allein als Oberhaupt der A. und der ganzen Kirche die Tiara auf dem Haupte trägt. Christus, die A. unterrichtend, ist vielfach in Frescogemälden dargestellt. Eigenthümlich ist ein Gemälde in dem Coemeterium Priscillae, welches uns die A. in dem Speisesaale mit dem Worte ADVINTUS zeigt (*Bianchini* Demonst. hist. eccl. tab. II, saec. I, nr. 25). Zur Zeit des hl. Hieronymus brachte man diese Bilder auf gewissen Gefässen an, die man sauromariae nannte (*Hieronym.* in Ion. c. 4). Die Zwölfzahl der

A. ist eingehalten in den Statuen der A. aus Silber, welche Constantin in der Basilika gleichen Namens aufstellen liess, wie er auch sein Grabmal zu Constantinopel mit den Säulen der zwölf A. schmückte (*Euseb.* Vit. Const. IV 60). In Büstenform erscheinen die zwölf A. in einem alten Basrelief aus Bronce in der Form kreisförmiger Schilde, in deren Mitte sich ein grösserer Schild befindet, einen Bischofsstuhl einschliessend; auf diesem liegt ein offenes Buch — das Evangelium, die Stelle des Heilandes vertretend (*Lupi* Dissertt. I 262). Die Büstenform der zwölf A. hat sich auch an Fläschchen und Lampen erhalten, welch' letztere gerne mit den Bildern der A. geschmückt wurden, wol nicht ohne Rücksicht auf Jesu Wort: ‚ihr seid das Licht der Welt' (Matth. 5, 14). Auf gravirten Steinen (*Allegranza* Opuscoli 178) und auf bemalten oder vergoldeten Gläsern wurden die A. meist in ganzer Personengestalt dargestellt, so u. a. auf einem merkwürdigen Glase bei *Garrucci* Vetri ornati di figure etc. XIX 4; ein Christuskopf ist in der Mitte, um ihn herum stehen kreisförmig die zwölf A., über deren Köpfen die Inschrift angebracht ist: PETRVS CVM TVIS OMNES ELARES PIE ZESES (Fig. 39). Nach Anastasius dem



Fig. 39. Goldglas.

Bibliothekar waren auch Teppiche mit den Bildern der A. geschmückt, und *Beda* de loc. sanct. V spricht von einem linteum opere textorio mit den Bildern der Zwölfe. Auf mehreren Reliefs sieht man die zwölf A. ohne den Herrn; s. *Münter* Sinnbilder der alten Christen, 2. Heft 86, so z. B. auf dem Sarkophage des Probus und der Proba, wobei man die auch anderwärts bemerkbare Eigenthümlichkeit wahrnimmt, dass die A. paarweise zwischen korinthischen Säulen stehen, vielleicht mit Anspielung auf Luc. 10, 1: ‚der Herr sandte sie je zwei und zwei vor sich her.' Wenn auf den altchristlichen Bildwerken die zwölf A. angebracht sind, so fehlt dabei immer Mat-



Fig. 40. Relief eines Elfenbeinbechers (Berliner Museum, nach Kraus).

thias und tritt an seine Stelle Paulus. In einem Mosaik, angeführt von *Ciampini* Vet. Mon. I, tab. 71, ist jeder A. mit seinem Namen bezeichnet; einen Matthias finden wir aber dabei nicht, sondern den hl. Paulus an der Seite des hl. Petrus. Die altchristlichen Künstler übergingen den Matthias, weil er nicht unmittelbar durch Chri-

stus selbst, sondern durch das Loos zum Apostolate berufen war. Nicht immer aber ist die Zwölfzahl der A. vertreten; es sind deren auch weniger, z. B. nur sechs, wie auf einem Mosaik von S. Andreas in Barbara und auf einem schönen Wandgemälde des Coemeterium S. Agnetis (vid. *Ciampini* l. c. tab. 76 und *Bottari* 146). Am liebsten wird Jesus mit Petrus und Paulus dargestellt. Bei der Darstellung biblischer Scenen, z. B. der Wunder Jesu, finden wir Zahl und Situation der A. durch den Charakter der Begebenheiten, noch mehr durch die subjective Auffassung der Künstler bestimmt. [Lampen mit den A.n geben das Mus. Cortonense, tab. 84, *de Rossi* Bull. 1867, 28 aus Genf, 4. bis 5. Jahrh. Eine sehr merkwürdige, stilistisch wol die bedeutendste Darstellung Christi unter den zwölf A.n giebt der Elfenbeinbecher des Berliner Museums, welcher an der Mosel gefunden wurde; s. *Schnaase* Gesch. d. BK. III 97; *Kraus* Anf. d. chr. Kunst 122, Fig. 30. Vgl. unsere Fig. 40. K.] KRÜLL.

APOSTELFASTEN, zum Andenken an die Apostel Petrus und Paulus, dauerte bei den Griechen vom Montag nach der κυριακὴ πρώτη τοῦ Ματθαίου (κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, dem ersten Pfingstsonntag) bis zum 29. Juni, dem Tag der beiden Apostel, wie behauptet wird, mit Beziehung auf Apg. 1, 24; 2, 15. *Augusti* betrachtet, ohne Gründe anzugeben, die Montanisten als die Urheber dieses Festes.

APOSTELTAGE, s. Feste.

APOSTOLATUS (ἀποστολή), im Sinne von ‚bischöflicher Würde', kommt noch bis ins MA. vor. *Vitalis et Constantii* Ep. ad Capreol. Episc. Cath.; *Sidon. Apollin.* Epist. VI 4 ad Lup. Episc. Trecens.: ‚praeter officium quod ... eminenti apostolatui tuo sine fine debetur'; *ders.* Ep. VII ad Fontelum ep.; *Ennod.* Epist. V 17; *Avit.* Epist. 10, 23, 37, 59 u. s. f. Spätere Beispiele giebt *Ducange* i. v.

ΑΠΟΣΤΟΛΕΙΟΝ, *Sozom.* H. e. IX 10, VIII 17 für eine zu Ehren der Apostel geweihte Kirche, wofür *Optat. Mil.* c. Parmenian. lib. II 32 *memoriae Apostolorum* hat.

APOSTOLICA SEDES hiess noch bis ins 5. Jahrh. hinein jeder Bischofssitz: *August.* Ep. XLII ad. fratr. Madaur.: ‚societas per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur.' Eb. Ep. 162. *Sidon. Apollin.* Ep. Lib. VI 1 ad Lup. Tricassin.: ‚in apostolica sede novem iam decursa quinquennia' (von einem gallischen Bischofe). *Paulin. Nol.* Epist. XLV ad Alyp. Zur selben Zeit findet sich aber auch die Beschränkung des t. t. auf die von Aposteln gestifteten oder mit Briefen derselben beehrten Kirchen, so *Aug.* de doct. Christ. II 8; *Leo M.* Epist. 95, 3.

APOSTOLICUM findet sich im *Ordo. Rom.* für epistolarium: subdiaconus autem qui lecturus est sub cura sua habebit Apostolicum, et archidiaconus evangelium. Ἀποστολικὸν βιβλίον hat *Cabasil.* Expos. liturg. c. 22 (*Ducange*).

APOSTOLICUS. Ursprünglich heisst so jeder Bischof der alten Kirche: so noch öfter bei *Venant. Fortunat.* (vgl. *Ducange* i. v.). Dann wird der t. auf die Metropoliten beschränkt: so gebraucht ihn *P. Siricius* für die Primaten: Epist. IV 1 (Conc. II 1029): ut extra conscientiam sedis Apostolicae, id est, Primatis, nemo audeat ordinare, und diese Bedeutung hat das Wort auch noch bei *Alcuin* de divin. offic. c. 36. Doch galt der t. im Zeitalter Karls des Kahlen gemeinhin schon nur mehr dem Papste: Capitul. Caroli c. tit. 30, § 4 (3 Nov. 862): adportavit mihi ... Boso domni apostolici epistolas; wesshalb, sagt schon *Gregor. Magn.* Epist. V 37: cum multi sunt Apostoli, pro ipso tamen principatu sola Apostolorum principis sedis in auctoritate convaluit.

Ueber *Apostolici* als Sectenname s. Apotactitae. KRAUS.

APOSTOLIUM (ἀποστολεῖον). *Apostolia* heissen die litterae episcop. an einigen Stellen, wo aber vielleicht epistolia zu lesen ist: Epist. Chlodovaei I ad Episcop. und Concil. Aurel. II, c. 13. Vgl. *Ducange* i. v.

APOSTOLUS (ἀπόστολος), in der griechischen und lateinischen Kirche für die Briefsammlung des Apostels Paulus. *Sacram. Gregorii M.* Concil. Tolet. I, c. 2; *Isidor. Hispal.* bei *Ivo Carn.* Decr. VI 1; *Cyrill. Scythopolit.* Vit. s. Sabae; *Codin.* de offic. c. 6. Vgl. *Ducange* i. v.

APOTACTITAE, Bezeichnung einer den Enkratiten verwandten Secte, die sich auch *Apostolici* nannten. *Augustin.* de haeres. c. 46: ‚Apostolici qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes, quales habet catholica ecclesia et monachos et clericos plurimos, sed ideo isti haeretici sunt, quoniam se ab ecclesia separantes nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent. Encratitis isti similes sunt, nam et apotactitae appellantur.

ΑΠΟΤΑΞΑΜΕΝΟΙ, *renunciantes,* Bezeichnung der der Welt entsagenden Mönche bei *Cassian.* de Instit. Renunciantium und *Pallad.* Hist. Lausiac. c. 15.

ΑΠΟΤΑΞΙΣ, s. Abrenunciatio.

ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΟΙ soviel als *Astrologi*, s. Astrologie. Einige, wie *Selden* de diis Syris I, c. 2, p. 116, glauben, dass gewisse kleine, aus Wachs gefertigte Bilder, welche zur Sterndeuterei gebraucht wurden, ἀποτελέσματα hiessen. Vgl. *Bingham* lib. VI, c. 5 (VII 237).

APPELLATION. Die erste Instanz in Sachen des Busswesens der Laien und Geistlichen, sowie bei Amtsvergehen und weltlichen Händeln der Geistlichen bildete der Bischof der Diöcese; die erste Instanz für oder gegen Bischöfe war die Provinzialsynode (Can. apost. 74 (73). Erst in der fränkischen Zeit fungirt als eine Art vorläufiger Instanz auch wol der Metropolit allein oder mit einigen Comprovinzialbischöfen (Arvern. II, can. 16; Paris. V, can. 11; Carthag. III 7). Danach regeln sich die weiteren A.sinstanzen. Waren Laien oder Kleriker mit dem Spruche ihres Bischofs nicht zufrieden, so konnten sie an die Provinzialsynoden appelliren, deren jährlich zwei oder wenigstens eine gehalten werden sollten (can. ap. 38 (36) Nic. I 5). So die allgemeine Praxis der ganzen alten Kirche, wie die Vergleichung von Constant. I 6, Chalced. 9, Carthag. II 8, sog. statuta Afr. 29 und 56, Taurin. 1 und 2, Agath. III., Lugdun. II 1, Rhem. 5 lehrt; nur can. 7 des sog. Carth. III lässt als Surrogat der Synode in Sachen der Priester und Diakonen Conferenzen von fünf resp. zwei Nachbarbischöfen zu. Bei Streitsachen gegen Bischöfe oder der Bischöfe unter einander, die nicht auf den Provinzialsynoden ausgeglichen werden konnten, war der römische Bischof die weitere Instanz, wie aus den von der Kirchengeschichte berichteten thatsächlichen A.en hervorgeht. Bei vielen dieser Fälle ist das dogmatische und jurisdictionelle Element noch nicht geschieden, indem ein Häretiker nicht Kirchendiener sein kann und in dem dogmatischen Verwerfungsurtheil der Ausschluss aus der Kirche und die Absetzung vom Kirchenamte enthalten war, auch wenn sie nicht ausdrücklich ausgesprochen sein sollten. Die Orientalen machten in diesem Punkte frühzeitig Schwierigkeiten und schoben, bevor es zum Schisma kam, wenigstens andere Zwischenstationen ein, ‚grössere Synoden' (Antioch. von 341, can. 14), die Exarchen und Patriarchen, schliesslich den von Constantinopel (Nic. I 6, Chalced. 9); die Eusebianer waren den A.en überhaupt abhold und sahen darin eine Untergrabung der Autorität der Synoden (*Hefele* Conc.-Gesch. I 479, 481). In gänzlicher Verkennung der richtigen Auffassung der Sache, welche Carth. III 10 ausspricht: si ad alios iudices ecclesiasticos ubi est maior autoritas, fuerit provocatum, non eis obsit, quorum fuerit soluta sententia, wollten die Eusebianer für den Fall, wenn das Urtheil der ersten Synode einstimmig gewesen war, gar keine A. dulden (can. 15), worin ihnen P. Iulius entschieden widersprach. Daher war es von besonderm Werth, dass Hosius zu Sardica auch die formelle Anerkennung des höhern Jurisdictionsrechtes des römischen Bischofs bei den Orientalen durchsetzte (Sard. can. 3), freilich mit der Modification, dass derselbe, wofern er nicht das Urtheil letzterer Instanz zu bestätigen für gut finde, sondern eine neue Untersuchung anordne, iudices in partibus ernennen und, falls es sich um Absetzung eines Bischofs handle, Legaten absenden solle (Sard. can. 5). In Betreff der A. nach Rom gerieth P. Zosimus 418 mit den Africanern in eine Differenz, indem die letzteren nicht dulden wollten, dass blosse Priester und Diakonen (von Bischöfen ist keine Rede) ad transmarina appellirten, sondern behaupteten, dass sie sich mit dem Spruch der africanischen Generalsynoden begnügen müssten (can. 17 der Syn. dess. J., can. 125 des cod. eccl. Afr.), und sie beharrten nach 424 auf diesem Standpunkte, da die Legaten, obwol sie in der Sache Recht hatten, in der Art der Beweisführung unglücklich waren (*Hefele* a. a. O. II 107, 113, 123 ff.). A.en in kirchlichen Sachen an den Kaiser, d. h. die weltliche Gewalt, waren den Bischöfen und Klerikern durch Synoden des Orients wie des Occidents in gleicher Weise [im Allgemeinen] verboten; vgl. Antioch. von 341, can. 11 und 12 und sog. cod. eccl. Afr. can. 104. [kamen aber gleichwol sogar Seitens der Päpste vor. K.] H. KELLNER.

APSIS (ἁψίς, jon. ἀψίς von ἅπτω anbinden, anknüpfen, *Hom.* Odyss. 21, 408) bedeutet seiner eigentlichen etymologischen Ableitung gemäss nichts anderes als Verbindung oder Verknüpfung. In übertragenem Sinne wird damit eine Rundung oder Wölbung bezeichnet, namentlich gebraucht Plutarch dieses Wort in Verbindung mit dem Adjectivum ὑπουράνιος zur Bezeichnung von Firmament oder Himmelsgewölbe, wie auch der hl. *Hieronymus* (Ep. ad Ephes. II 614) von dem leuchtenden Himmelsgewölbe das Wort ‚A.' gebraucht. Und weil jedes Gewölbe eine Nachbildung des Himmelsgewölbes ist, so erscheint ἁψίς von Archestratos (in einem Fragment bei Athenaeos 326 B) überhaupt als Benennung für Gewölbe. In der christlichen Archäologie aber bezeichnet man mit diesem Worte nicht ein vollkommen abgerundetes Gewölbe, sondern einen an ein Rechteck angefügten halbkreisförmigen Anbau, eine Nische, welche die eine (westliche, *Kraus* Christl. Kunst 158), dem Ein-

gange gegenüberliegende Schmalseite der Basilika abschliesst. *Hieronymus* (L. II in Ephes. c. IV) bezeichnet diesen Theil der Kirche immer mit dem Worte A., während Andere wegen seiner Aehnlichkeit mit einer Muschel ihn auch Concha nennen. So *Dufresne* (Comment. in Paul. Sil. 565), welcher seinerseits sich auf Prokop und S. Paulinus beruft. Und in den Acten des hl. Theodoret von Ancyra (*Ruin.* ed. Veron. 295), der unter Diocletian gemartert wurde, wird berichtet, dass dieser Heilige, als er eines Abends in die Kirche der Patriarchen zum Gebete sich begeben wollte, nicht in die Kirche hinein konnte, weil die Heiden das Thor vermauert hatten, wesshalb er sich aussen niederwarf bei der Concha, wo der Altar sich befand. Dieser letztere Zusatz erklärt uns hinlänglich, warum die A. mitunter auch conchula bematis genannt wird. Andere Namen für diesen Theil der Basilika sind Tribune, tribuna (*Kraus* Christl. Kunst 154) und Exedra. Wenigstens meint *Dufresne*, dass der hl. Augustin diesen Theil bezeichnen wollte, wenn er sagt, dass eine Conferenz stattfand zwischen den Katholiken und dem donatistischen Bischofe Emeritus in der Exedra. Wir brauchen uns jedoch nicht auf eine blosse Vermuthung zu stützen, da *Augustin.* de Civ. Dei XXII, c. 8, n. 23 in einer so unzweideutigen Weise für diese Bezeichnung spricht, dass unter Exedra gar nichts anderes verstanden werden kann als die A. Er erwähnt da die ‚Cancelli', die das Martyrium gloriosissimi Stephani von dem Schiffe der Kirche scheiden, spricht von den ‚*gradibus* exedrae, *in qua de* superiore loquebar loco' und von dem ‚procedere ad populum in ecclesia plena'. Lauter Ausdrücke, die nur einen Sinn haben, wenn unter Exedra die A. verstanden wird. Indess dürfte dies der am wenigsten gebräuchliche Name sein, da unter diesem vorzugsweise verschiedene Neben- und Anbauten der byzantinischen Kirchen zu verstehen sind. Und wenn dieses Wort für A. dienen soll, so kann es diese Bedeutung nur erhalten haben mit Rücksicht auf den Sitz des Bischofs und die Bänke der Geistlichen, die in der A. sich befanden. Es würde unter dieser Bezeichnung die A. vorzugsweise als Versammlungsort des Klerus erscheinen, wie bei Profanschriftstellern der Versammlungsort des Senats (Plutarch), oder die Gesellschaftshalle in den Gymnasien (Vitruv.), oder überhaupt eine mit Sitzen versehene Halle, oder ein von einer Seite offenes Gemach, das als Gesellschaftszimmer diente, mit dem Worte ἐξέδρα bezeichnet wird.

Ueber den Ursprung der A. an der christlichen Basilika herrschen verschiedene Meinungen. Die Einen betrachten dieselbe als eine Nachahmung der an der Basilica forensis befindlichen Nische, in welcher sich ein erhöhtes Tribunal für den Richter befand, weil dieser Theil der forensischen Basilika für die öffentlichen Gerichtsverhandlungen bestimmt war. Andere Autoren dagegen behaupten, die forensische Basilika habe gar keine A. gehabt. So Zestermann, Kreuser u. A. Diese Aufstellung Zestermanns hat sich indess als hinfällig erwiesen, indem genauere Untersuchungen festgestellt haben, dass einmal die antiken Basiliken einen bei manchen beweglichen, bei vielen aber mitgebauten erhöhten Platz, das Tribunal, welches sich auch in den Curien Pompeji's, sowie im dortigen Sitzungssaal der Decurionen findet, enthielten; und dass zweitens dieses Tribunal wenigstens zuweilen in einer Exedra lag, welche bald, wie in Pompeji, eckig, bald, wie in der Basilica Ulpia zu Otricoli, in der Basilica Constantini und in dem Gebäude zu Trier (welches von den Einen als römische Bäder, von den Andern als Basilika, als Centifanum, als Pantomimentheater, als Capitol bezeichnet wird; *Westermanns* Illustr. Monatsh. X 23 f.; *Kraus* Christl. Kunst 188) halbkreisförmig war und also, wenn sie überwölbt war, den Namen A. oder Concha verdient. Diese Concha kehrt auch in denjenigen für Curien gehaltenen Gebäuden wieder, welche nicht als Theile einer Basilika, sondern als gesonderte Gebäude auftreten. Im Scheitel derselben standen hier und da Altäre oder Götterbilder, oft in besonderen Nischen, oder auch in einer förmlichen Aedicula; so zu Pompeji in der einen Curie und im Sitzungssaale der Decurionen; ebenso in dem Halbkreise bei der Ulpia und in der von Vitruv beschriebenen Basilika zu Fano. In einigen dieser Tribunale zog sich an der Wand herum eine bankähnliche Erhöhung, vermuthlich der Sitz der Richter. So wiederum in Pompeji und Otricoli (vgl. *Kraus* Christl. Kunst 177 und *Mothes* Die Basilikenform 91). — Da also Apsiden thatsächlich vorhanden waren, so konnten die Christen an denselben etwas erkennen, was sehr zweckmässig für die christliche Cultusstätte verwerthet werden könne. So kann denn einerseits festgehalten werden, dass die A. an den Basiliken aus dem Bedürfnisse des Cultus hervorgegangen sei, und andererseits, dass die Anweisung zur entsprechenden Befriedigung dieses Bedürfnisses an den antiken Apsiden gegeben war (vgl. *Mothes* a. a. O. 51 und *Dippel* Handb. d. Aesthetik und Kunstgesch. 139). Uns scheint demnach *Reber* das Richtige getroffen zu haben, wenn er in der Gerichtsstoa des Archon Basileus in Athen die Stammmutter einerseits der heidnisch-römischen und andererseits der christlichen

Basiliken erkennt und in der Privatbasilika den Raum vorgebildet findet, in welchem die christliche Cultarchitektur wurzelt (*Reber* Kunstgesch. d. Alterthums 252, 428 ff. und Die Urform der röm. Basilika 35 f.). Dagegen kann nicht die Thatsache geltend gemacht werden, dass sich die A. in den Oratorien der Katakomben findet und dass diese unterirdischen Kapellen jene Elemente vereinigten, die sich in dem spätern Kirchenbau entwickelten, da eben die A. in den Katakomben schon eine Nachahmung der antiken A. sein kann. [S. den Art. Basilika.]

Es ist schon erwähnt worden, dass die A. an den rechteckigen Bau angefügt war, so dass sie also im vollen Halbkreise aus dem Kirchenbau hervortrat und schon äusserlich als die wichtigste Stätte, gleichsam als das Haupt des Ganzen sich darstellte. Ausnahmsweise jedoch kam es auch vor, dass es an einer äusserlich sichtbaren Chornische fehlte und dass der Bau geradlinig schloss, indem die A. in den Bau hineingezogen und im Innern der oblongen Umfassungsmauer entweder als halbrunde A. an die Mauer angelehnt oder in die mächtige Mauermasse hineingelegt, oder auch als selbständige Cella frei in die Kirche hineingestellt wurde (*Ersch* und *Gruber* Encyklopädie I, Th. 84, S. 334).

Hinsichtlich der innern Einrichtung der A. ist bekannt, dass sich halbkreisförmig der Mauer entlang die für die Priester bestimmten Bänke hinzogen, in deren Mitte, im Hintergrunde der Nische, auf erhöhtem Throne der Bischof seinen Platz hatte (vgl. *Augustin.* de Civ. Dei XXII, c. 8, n. 23). Durch diese Stellung der Priester um den Bischof bei der Feier des hl. Opfers war wol die Form des Chorschlusses, sowie auch der für die Bezeichnung des Ganzen gebräuchliche Name Chor, χορός, veranlasst; a coetu canentium clericorum (*Augusti* Denkwürdigkeiten XI 386). Auch Presbyterium oder Priesterraum wird die A. eben desswegen genannt, während die Bezeichnung *Sanctuarium* oder *Sancta Sanctorum* erst bei mittelalterlichen Schriftstellern vorkommt, nachdem die Sitze der Geistlichkeit und der Bischofsthron aus der A. verlegt waren und diese statt derselben den Hochaltar in sich aufgenommen hatte. In der früheren Zeit befand sich der Altar nicht in, sondern an der Grenze der A., bald mehr, bald weniger gegen das Schiff der Kirche vorgeschoben.

Die künstlerische Ausstattung der A. bestand darin, dass meistens sowol der Boden als auch die Wände derselben mit Marmor reich belegt und der obere Theil mit Mosaikbildern verziert war, wie uns *Paulinus* Ep. ad Sev. XXXII berichtet: ‚apsidam, solo et parietibus marmoratam, camera musivo illusa clarificat.‘ Ein Beispiel solchen musivischen Schmuckes bietet die beigegebene Figur 41, die Apside der ehemaligen vaticanischen Basilika darstellend. Im Uebrigen muss hier auf den Art. Mosaiken verwiesen werden. DIPPEL.



Fig. 41. Mosaik in der Apside der ehemaligen Basilica Vaticana.

AQUAMANILE — in dem *Ord. Roman.* kurz als *vas manuale* bezeichnet — war ein liturgisches Gefäss (Handbecken), über

welchem bei der Feier des hl. Opfers der Celebrans die Hände wusch und worin das abfliessende Wasser aufgefangen wurde. ‚Aquamanile,' schreibt *Lanfranc.* Ep. 13, ‚est vas inferius, in quod manibus infusa aqua delabitur; urceolus vero est vas superius, unde lavandis manibus aqua infunditur.' Dieses Gefäss war dem *aquiminarium* oder *aquiminale* der alten Römer nachgebildet und kommt in wenig sprachrichtiger Weise auch unter den Namen *aquamanualis, aquamanilis* und *aquamanus* vor (*Ducange* in Glossar. s. h. v.). Die Form dieser Gefässe und deren Gewicht und Verzierung waren verschieden. Desiderius übergab seiner Kirche von Auxerre ein A., das zwei Pfund und zehn Unzen wog, und dessen Verzierung in der Mitte aus einem aus Lilienformen gewundenen Rade und am geschweiften Ende aus einem Menschenkopfe bestand. Brunechildis, Königin der Franken, schenkte der Kirche des hl. Germanus durch Vermittlung des genannten Desiderius ein A. mit einem Gewichte von drei Pfund und neun Unzen; in der Mitte war Neptun mit dem Dreizacke angebracht (*Labbeus* Biblioth. MSt. I 424, 425). In dem Chron. Mogunt. ap. *Urstisium* 568 werden aus dem Kirchenschatze von Mainz u. a. neben vier silbernen Becken auch silberne Krüge von verschiedenen Formen genannt (urcei), ‚quos manilia vocant, eo quod ex eis aqua sacerdotum manibus funderetur', wobei möglicher Weise der Ausdruck manilia auf Krug und Becken als zusammengehörig sich zugleich beziehen mag. Silberne Geschirre zur Handwaschung im Kirchendienste werden auch in dem Verzeichnisse der Hinterlassenschaft des hl. Abtes Ansegisus (bei *Binterim* Denkwürdigkeiten VII 1, S. 41) erwähnt mit den Worten: ‚aquamanile et urceus argenteus mirabili opere.' Dass Krug und Becken aus ein und demselben Stoffe waren, dürfte kaum bezweifelt werden, wenn man bedenkt, dass die alte Kirche kein Opfer scheute, wenn es galt, Geräthe, welche zu der eucharistischen Feier in irgend einer Beziehung standen, auf das Würdigste und darum Kostbarste auszustatten, wovon allerdings ärmere Kirchen Ausnahmen machen mussten. Was die Frage betrifft, seit wann die Aquimanilia in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen wurden, so ist für sie in dieser Beziehung ein hohes Alter zu vindiciren, denn schon die sehr alte Kanonensammlung, welche irrig einer angeblich vierten Synode von Carthago vom J. 398 zugeschrieben wird, erwähnt neben den urceoli des Wasserbeckens und eines Tuches zum Abtrocknen der Hände (mantergium, can. 5 u. 6). Ebenso im Sacramentar Gregors d. Gr. p. 221. Bei den Griechen empfängt der Hypodiakon χερνιβόξεστον καὶ μανδύλιον (vgl. *Daniel* Cod. Lit. IV 550), wo ersteres Wort vielleicht A. und urceus (s. d. A.) begreift. Wir dürfen den Anfang der kirchlichen Benützung der Aquamanilia wol auf das 5. Jahrh. zurückführen. Den Dienst mit den Gefässen der Handwaschung bei der Feier des hl. Opfers hatten ursprünglich die Diakonen, an deren Stelle in der römischen Kirche die Subdiakonen und nach diesen die Akoluthen traten, später die ‚capellani' und endlich vornehmere Laien. *Augustin. Patric.* Caeremoniale L. III. sect. 5. c. 4. KRÜLL.

AQUARII hiessen die Anhänger derjenigen Secten, welche die Forderung der Enthaltsamkeit vom Weine so weit trieben, dass sie denselben nicht einmal beim Abendmahle verwendeten, sondern sich dabei ausschliesslich des Wassers bedienten. Hierzu rechnen wir zuerst die Ebioniten, die nach dem hl. *Epiphanius* (Haeres. XXX 16) bei ihrer Abendmahlsfeier nebst ungesäuerten Broden pures Wasser zur Anwendung brachten. Verstehen wir eine Stelle des hl. *Irenaeus* richtig, so hätte bereits dieser den Ebioniten dieselbe irrige Praxis zugeschrieben. Unter Wein und Wasser einerseits die Gottheit und andererseits die Menschheit Christi verstehend, scheint er ihnen einen doppelten Irrthum, nämlich die Leugnung der Gottheit unseres Herrn und die Ansicht von der Zulänglichkeit blossen Wassers beim Abendmahl, zur Last zu legen, indem er schreibt: ‚sie verwerfen die Mischung des himmlischen Weines und halten sich bloss an irdisches Wasser, weil sie eine Vereinigung Gottes mit den Menschen nicht annehmen' (c. haer. V 1[3]). Hätte aber hierdurch der Bischof von Lyon den fraglichen Umstand bei den Ebioniten hervorgehoben, so bliebe es auffallend, könnte man einwenden, dass er ihn bei den Enkratiten, die doch allgemein als die ersten eigentlichen A. gelten, gänzlich mit Stillschweigen übergeht. Von diesen führt er bloss an, dass sie die Ehe verwarfen, sich vom Genusse des Fleisches enthielten und den Tatian, einen Schüler des hl. Iustin, zu ihrem Urheber gehabt hätten (l. c. I 28[1]). Den Punkt von ihrer schriftwidrigen Abendmahlsfeier berührt er nicht, was doch sicher geschehen wäre, wenn er ihn bereits bei den Ebioniten in Erfahrung gebracht hätte. Hierauf ist kurz zu erwiedern, dass die Secte der Enkratiten zur Zeit, wo der hl. Irenaeus sein berühmtes Werk schrieb, erst in ihrer Entwicklung begriffen, darum in ihrer vollen Ausartung noch nicht zu seiner Kenntniss gelangt war. Indess spricht schon *Clemens von Alexandrien* von solchen Häretikern, die bei der Eucharistie bloss Wasser gebrauchten (Strom. I 19), und dass er damit die Enkratiten meinte, schliessen wir

aus dem Umstande, dass er diesen anderwärts (Paedag. II 2) die Bibelstelle Matth. 11, 19 entgegenhielt. Sodann giebt uns *Theodoret* über die üblichen Namen der Anhänger Tatians noch genauern Aufschluss. Sie hiessen nämlich ἐγκρατῖται, Enthaltsame, weil sie weder Wein noch Fleisch genossen; ὑδροπαραστάται aber, weil sie Wasser statt Wein opferten (Haeret. fab. I 20; cfr. *Epiphan.* Haeres. XLVI 2). Auch fand noch der hl. Chrysostomus Anlass, auf diese Secte hinzuweisen. Ihm zufolge trank der Herr (laut der Aussage bei Matth. 26, 29) nach seiner Auferstehung, wenn er mit seinen Jüngern speiste, nicht Wasser, sondern Wein, theils um zu beweisen, dass er bei Einsetzung des wunderbaren Geheimnisses Wein gebrauchte, theils auch, um einer zukünftigen ‚gar schädlichen Häresie' gegenüber den Genuss des Weines überhaupt als etwas Erlaubtes darzustellen (in Matth. hom. 82, Migne VII 740). Ohne Zweifel sind bei diesem Excurs die Enkratiten ins Auge gefasst.

Um die Mitte des 3. Jahrh. war gleichfalls in einigen Gemeinden Africa's die Unsitte eingerissen, beim hl. Opfer Wasser statt Wein als Opferelement zu gebrauchen. Zur Einstellung dieses Missbrauches erliess der hl. *Cyprian* an einen gewissen Caecilius ein umfangreiches Schreiben (Ep. 63), welches *Augustinus* ein Muster anspruchsloser Schreibart nennt (de Doct. christ. IV 21). Weil dieser Unsitte in Africa nicht etwa häretische Motive, wie bei den Ebioniten und Enkratiten, sondern bloss ‚Unwissenheit oder Einfalt' zu Grunde lag, so war Cyprian in der Lage, bei deren Bekämpfung von sehr bedeutungsvollen Voraussetzungen ausgehen zu können. Gestützt nämlich auf das von beiden Seiten für unzweifelhaft erachtete Glaubensbewusstsein, dass ohne alle Frage die hl. Eucharistie das wahre und wirkliche Blut Christi enthalten müsse, wird gezeigt, dass nach der Schrift und dem Vorgange des Herrn nur der Wein das verwandelbare Element sein könne. Dabei wird aber aus sehr triftigen symbolischen Gründen ein Zusatz von Wasser für unerlässlich gehalten (vgl. meine Abhandl.: Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie, im Katholik 1873, II 25 f.).

Diese Auseinandersetzung des hl. Cyprian ist dem ganzen christlichen Alterthum gemeinsam. Gleichwol fand sich eine Synode zu Hippo im J. 393, der Augustin als Priester beiwohnte, veranlasst, zu bestimmen: ‚bei dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi soll nichts geopfert werden als Brod und Wein, mit Wasser gemischt' (*Hefele* CG. II 54). Ob dieser Kanon aus Anlass der von Cyprian bekämpften Unsitte nöthig schien, ist sehr fraglich. Wol werden die A. von *Philastrius* (de Haeres. c. 77), ebenso von *Augustinus* (de Haeres. c. 77) erwähnt, von beiden jedoch unter die Häretiker gezählt. Der von Cyprian bekämpften Partei lagen aber, wie wir oben bemerkt, keine häretischen Motive zu Grunde, wesshalb wir unter den von späteren abendländischen Schriftstellern namhaft gemachten A. entweder Enkratiten oder, was noch wahrscheinlicher ist, Manichäer zu verstehen haben. Wie nämlich *Leo d. Gr.* berichtet, gab es der manichäischen Secte angehörige Christen, die, um nicht als Häretiker zu erscheinen, am christlichen Gottesdienste mitunter theilnahmen, den Leib Christi empfingen, dem Genusse des Kelches aber sich heimlich entzogen (Serm. IV de quadrag., ed. Migne I 278). Nachdem man diese auf häretischer Anschauung beruhende Praxis wahrgenommen, verordnete der Papst, dass alle, die in solcher Weise dem Gottesdienste beiwohnten, fernerhin als Excommunicirte gelten sollten. Vielleicht waren es nun Manichäer, welche, weil sie auch beim Opfer den Wein für unerlaubt hielten, den obigen Kanon der Synode von Hippo veranlassten. Wie dem auch sei, es war und blieb beharrliche Praxis der Kirche, nur Wein mit Wasser vermischt als das traditionelle Opferelement anzusehen (*S. Ambros.* de Sacram. V 1; *Gennad.* de eccl. dogmat. c. 74) und wurde zugleich der Gebrauch der Armenier, nur Wein ohne Wasser zum hl. Opfer zu verwenden, bei Strafe der Absetzung verboten (Quinisext. c. 32; *Hardouin* III 1673). PETERS.

ARCA kommt in sehr verschiedenem Sinne vor: 1) bedeutet es das Gefäss, in welchem die Eucharistie bewahrt, bez. in die Häuser gebracht und dort aufbewahrt wurde; so bei *Cyprian.* de Laps. c. 26: ‚et cum quaedam arcam suam in quo Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet attingere', wo das Adj. *suam* darauf hinweist, dass die einzelnen Christen oder die einzelnen Familien solche arcae besassen.

2) A., *arcula* = *sacra pyxis*, Reliquienbehälter. Vgl. *Ludewig* Reliq. MSS. VI 201. Ob der im MA. geläufige t. sich im Alterthum nachweisen lässt, ist mir unbekannt.

3) Bei *Renaudot* Lit. Or. I 501 ist mit *arca sive discus maior* jene Patene wiedergegeben, auf oder über welcher bei den Aethiopiern die Eucharistie consecrirt wird. *Chatham* in *Smith's* Dist. I 134 erinnert hierbei an den t. ϩλαστήριον, den die Kopten für Altar gebrauchen (*Renaudot* I 182), und vermuthet, dass es sich hier um eine wirkliche Kiste handle. Er beruft sich ferner auf *Neal* Eastern Church, Introd. 186, nach welchem der *tabout*, eine Kiste, zur

Aufbewahrung des Sacraments in der äthiopischen Kirche dient, während derselbe nach *Harris* Highlands of Ethiopia III 138 nur einen Pergamentstreifen mit dem Datum der Dedication des Gebäudes enthält.

4) A. ist Geldkiste, Schatz- oder Gemeindekasse. *Tertull.* Apol. c. 39: etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur u. s. f. Denselben Ausdruck haben Lib. Pontif. in Stephan. c. 24, *Paulin. Petricord.* Vit. s. Martini IV. *Arcula sancta* nennt *Marcellus* Vit. s. Felicis c. 3 die Kasse, aus welcher die Geistlichen ihren Antheil an dem Kirchenvermögen beziehen. Der t. ist dem römischen Gebrauche von *arca* = *fiscus, thesaurus publicus* nachgebildet, wie er z. B. in Inschriften bei *Gruter* 1033[8], *Cassiodor.* Ep. II 24 vorkommt. Abgeleitet ist der t. *arcarius*, der Schatzmeister, οἰκόνομος, vgl. *Gruter* 580[10]; *Cassiodor.* Ep. I 10. Ein *Arcarius ecclesiae Romanae* als kirchlicher Beamteter erscheint bei *Anastas.* Agathon. und Constantin. 53, 65 und bei mehreren ma. Schriftstellern (*Ducange* i. v.). KRAUS.

ARCANDISCIPLIN. [Disciplina arcani; den Ausdruck haben nicht, wie vielfach behauptet wird, katholische Autoren erfunden; er tritt zum erstenmale, soviel bekannt ist, bei dem Helmstädter Theologen *Gebh. Theod. Geier* in dessen Dissert. de recond. vet. eccl. Theologia, Helmst. 1677, 4 auf. K.] Geleitet durch die Vorschrift, das Heilige nicht den Hunden zu geben und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen (Matth. 7, 6), waren die Apostel für Verhüllung und Geheimhaltung alles dessen, was bloss den Augen des Glaubens offen lag, ängstlich besorgt. So feierten sie, obgleich sie mit den ersten Gläubigen zu Jerusalem ‚täglich einmüthig im Tempel‘ verharrten, dennoch ‚häuserweise‘ (κατ᾽ οἶκον), d. h. bald in diesem, bald in einem andern Locale das Opfer der Eucharistie sammt den damit verbundenen Liebesmahlen (Act. 2, 46). Gleiche Vorsicht gebrauchten die Jünger auch ausserhalb Palästina's. In Milet erinnerte der Völkerapostel die ‚Aeltesten der Gemeinde‘ daran, wie er ihnen ‚nichts vorenthielt, was heilsam‘ war, und sie ‚sowol öffentlich als in einzelnen Häusern (κατ᾽ οἴκους) belehrt‘ habe (Act. 20, 20). Der in den letzten Worten enthaltene Gegensatz springt in die Augen. Solange das Christenthum sich unter dem Schatten des Judenthums ausbreitete, durfte auch ein Ungläubiger dem h o m i l e t i s c h e n Theile des christlichen Gottesdienstes beiwohnen, wesshalb hier alles vermieden wurde, was dem Nichteingeweihten seiner Natur nach unverständlich gewesen und eher zu Vorurteilen als zur Sinnesänderung Anlass gegeben hätte (vgl. I Kor. 14, 23). Die geistige Belehrung aber, soweit sie hiernach den Gläubigen in den öffentlichen Zusammenkünften vorenthalten werden musste, wurde ihnen in den Privatversammlungen zu Theil. Zu diesen, die beharrlich ‚abwechselnd in den Häusern‘ stattfanden, hatten die Ungläubigen keinen Zutritt. Dies erhellt wie aus dem bereits Gesagten so auch aus einigen Disciplinarvorschriften der apostolischen Zeit. In welchem Sinne hätte Jemand, nachdem er Christ geworden, wiederum ‚dem Satan übergeben‘ (I Tim. 1, 20), wie ‚als Heide und Zöllner‘ (Matth. 18, 17) erachtet werden können, wenn dem Ungläubigen der Zutritt zu den C u l t a c t e n der Gläubigen unverwehrt gewesen? Wurde doch der Unzüchtige von Korinth schon von der Tischgemeinschaft (I Kor. 5, 11; vgl. v. 2), so noch viel eher von ‚den Geheimnissen Gottes‘ (I Kor. 4, 1) ferngehalten, und fand sich derselbe gerade wegen dieser Absonderung mit einem Heiden und Zöllner auf gleicher Stufe. So ergiebt sich mit Nothwendigkeit schon aus der apostolischen Zeit dasjenige, wofür viel später, zuerst durch *Dallaeus* im 17. Jahrh., die Bezeichnung ‚A.‘ in Aufnahme kam (vgl. *Bonwetsch* in der Zeitschrift für die historische Theologie 1873, 204).

Für diese Einrichtung sprechen auch einige ganz unzweideutige Zeugnisse aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Wenn der hl. *Ignatius* die Christen von Ephesus ‚Miteingeweihte (συμμύσται) des Paulus nennt (Ep. ad Eph. c. 12), so muss eine Art Mysterien vorausgesetzt werden, an denen ‚Uneingeweihte‘ keinen Antheil hatten. Aus derselben Zeit datirt auch der bekannte Brief des *Plinius*, der für unsere Frage nicht ohne Belang ist. Ihm zufolge war den Christen schon damals die Geheimhaltung ihrer Mysterien so natürlich und selbstverständlich, dass der heidnische Statthalter trotz aller Mühe, trotzdem er gegen zwei Diakonissen die Folter gebrauchte, vom Christenthum fast gar nichts erfuhr, insbesondere von der Beschaffenheit ihres Gottesdienstes an Traian so gut wie nichts zu berichten wusste (Ep. 10, 97). Zur Erklärung dieser Geheimhaltung r e i n defensorische Rücksichten vorzuschieben, ist reinweg unzulässig. In der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zeigte ein gewisser D i o g n e t ungewöhnlichen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigte sich aufs Angelegentlichste über dieselbe, namentlich über deren Gottesverehrung. Hier hatte man also nicht einen Verfolger, sondern einen aufrichtigen Freund der Wahrheit vor sich. Gleichwol giebt der ungenannte Verfasser des Briefes an D i o g n e t nur über den Gott und die Sitten der Christen den erwünschten Aufschluss, nicht aber über die Art und Weise,

wie sie ihn verehrten. Dies war jedem Christen untersagt. ‚Erwarte nicht, dass du das Geheimniss des ihnen (den Christen) eigenthümlichen Gottesdienstes von irgend Jemanden lernen könnest' (c. 4). Bloss den Gläubigen, heisst es weiter, schliesse die Kirche die Geheimnisse auf, und wenn er (Diognet) die christliche Lehre annehme, werde auch er darin eingeweiht (c. 11; vgl. *Probst* Kirchliche Disciplin 324). Man sieht, grundsätzlich verschwiegen die Christen ihre Cultgeheimnisse, und zwar hauptsächlich desshalb, weil Christus ihnen verboten hatte, das Heilige den Hunden, die Perlen den Schweinen vorzuwerfen (vgl. *Tert.* de praescript. c. 41). Ob zur Zeit der Abfassung jenes Briefes das Katechumenat schon bestand oder nicht, das bleibt sich gleich; gewiss ist, dass man damals gegen Ungläubige dieselbe Praxis einhielt, die *Cyprian* um die Mitte des 3. Jahrh. dem Demetrian gegenüber befolgte. Dieser erfuhr aus dem häufigen Verkehr mit dem Bischof Manches über ‚Gott den Einen und Wahren', aber nichts über die den Christen eigenthümliche Gottesverehrung (s. *Cypr.* ad Demet. c. 1). — Für den frühzeitigen Bestand der in Rede stehenden Einrichtung sprechen auch einige altchristliche Symbole. Die Belebungsmittel der zweiten Geburt sind nach dem Barnabasbriefe (c. 6) ‚Honig und Milch', zwei Ausdrücke, unter denen man nicht ohne Grund die Taufe und Eucharistie verhüllt findet (vgl. *Probst* a. a. O. 320). So fasste schon *Clemens von Alexandrien* jene Worte auf (Paedag. I, c. 6), und da er den Brief für echt hält (Strom. V, c. 10), war auch ihm zufolge die ‚Geheimlehre' schon im 1. Jahrh. üblich. Uralt ist gleichfalls das Symbol des Fisches, dessen Gebrauch seit der ersten Hälfte des 3. Jahrh., also gerade zur Zeit, in welcher die Protestanten, wie wir bald sehen werden, die A. entstehen lassen, nicht erst aufkam, sondern abnahm und mit dem Aufhören der Verfolgung nahezu gänzlich verschwand (*Kraus* R. S. 239). Die Entstehung eines so bedeutungsvollen Symbols in so früher Zeit ist ein thatsächlicher Beweis für die Existenz der A., sowie dessen allmäliges Verschwinden als eine Lockerung derselben erscheint.

Es geschieht nicht umsonst, dass wir mit so viel Eifer und Interesse die ersten Spuren der ‚Geheimpraxis' verfolgen. Noch bis zur Stunde sehen gelehrte Protestanten sie als ein Institut an, wohinter sich eine nicht geringe Abweichung der altchristlichen Kirche vom reinen evangelischen Glauben verbergen soll (vgl. *Bonwetsch* a. a. O. 273). Nach *Harnack*, dem neuestens *Bonwetsch* folgt, bestände ‚die A. wesentlich in der systematischen Umbildung des Gottesdienstes zur Mysterienform' (a. a. O. 212); letztere sei erst mit Tertullian (a. a. O. 236) ‚auf fremdem Boden erwachsen' (a. a. O. 228), d. i. geradezu den ‚heidnischen Mysterien entlehnt' (a. a. O. 259). Wie unhistorisch, ja wie unbiblisch diese Theorie ist, das erhellt aus dem Vorangegangenen zur Genüge. Nur auf einen Punkt wollen wir noch aufmerksam machen, nämlich auf die von *Bonwetsch* ausgesprochene Ansicht von ‚geschlossenem Gottesdienst', weil diese es möglich macht, manche gegnerische Beweismomente leichter Hand abzuweisen (vgl. a. a. O. 230). Nach ihm hat ‚das Edict des Traian die Veranlassung zur gänzlichen Schliessung des Gottesdienstes' gegeben (a. a. O. 249). Diese Behauptung ist historisch gar nicht begründet. Der bereits erwähnte Brief des *Plinius* bezeugt, dass die Christen selbst das von Traian gegen die Hetärien erlassene Gesetz auf ihre gottesdienstlichen Versammlungen bezogen, ohne dass man es gegen sie insbesondere zur Geltung brachte. Lautete demnach die Abfassung vorzugsweise auf die Christen, so hat das Traiansche Edict so wenig ‚die gänzliche Schliessung ihres Gottesdienstes' veranlasst, dass es vielmehr dieselbe voraussetzt. Ebenso wenig hat man ‚in dem Gesetz des Septimius, — welches den Uebertrit zum Christenthum strenge verbot, — den Anlass zur Oeffnung des homiletischen Theiles für die Katechumenen zu suchen' (*Bonwetsch* a. a. O. 249). Denn nach L. 1. pr. Dig. 47, 22 hat Septimius Severus für nöthig erachtet, dasselbe Traiansche Gesetz gegen die Hetärien zu erneuern. Wie aber aus einer und derselben Massregel eine gerade umgekehrte Wirkung hätte erfolgen können, ist eine ebenso unberechtigte Voraussetzung, wie die Annahme, ein Verbot des Uebertritts zum Christenthum habe ‚zur Oeffnung des homiletischen Theiles für die Katechumenen' Anlass gegeben. Das sind nur Ausflüchte, erfunden zur Stütze einer Theorie, die jeder thatsächlichen Begründung entbehrt. Das Wahre ist, dass der sog. ‚geschlossene Gottesdienst' von der Apostel Zeiten an bestand, und dass er von der ‚Geheimlehre' oder ‚Geheimpraxis' nicht zu trennen ist, vielmehr in dieser seinen Grund hat.

Die Behauptung, dass die Kirche von Anfang an principiell einige Mysterien, namentlich Cultgeheimnisse, vor Uneingeweihten verschwieg, steigern wir jedoch nicht mit *Kurtz* bis zu der Annahme, dass diese Geheimhaltung jemals ‚aus dogmatisch-principiellen Gründen' geschehen sei (bei *Bonwetsch* a. a. O. 231). Durch Missachtung der A. setzte man sich scharfem Tadel aus, aber man verletzte kein Dogma, man wurde dieserhalb nicht für einen Häretiker angesehen (vgl. *Tert.* l. c.). Es war

eine reine Disciplinarvorschrift, der nicht immer bloss eine, sondern je nach den Umständen bald die eine, bald mehr eine andere Rücksicht zu Grunde lag. Daher blieb es möglich, dass Jemand in einem gegebenen Falle durch minder strenge Beobachtung der fraglichen Disciplin das allgemeine Wohl der Kirche um so mehr zu fördern glaubte. In diesem Falle befand sich der hl. *Iustin* bei Abfassung seiner ersten Apologie. Indem er es Jedem aus dem Volke möglich machen wollte, ‚die Wahrheit zu erkennen und aus der Täuschung zu kommen' (c. 56), zog er u. a. jene Punkte in Betracht, bezüglich deren die Dämonen sich Nachäffungen des Christenthums erlaubt hatten; da dieses auch rücksichtlich der Taufe und Eucharistie geschehen war, so nahm er keinen Anstand, sogar diese beiden Sacramente einer Besprechung zu unterziehen. Indess wird bloss die betreffende Lehre der Christen mitgetheilt, die Form dagegen, wodurch die Sacramente ihren Inhalt bekommen, bleibt unerwähnt. Da hierbei das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nur durch den Glauben erfassbar ist, so gab selbst *Iustin* darüber keinen weitern Aufschluss. Und sogar diese eingeschränkte Mittheilung macht er nicht, ohne sich zuvor zu entschuldigen (c. 61), wol wissend, dass er die Schranken dessen, was *Tertullian* später die allen Mysterien zukommende fides silentii (Apolog. c. 7) nennt, in etwas durchbrach.

Diese wenigen Andeutungen genügen zum Beweis, dass der hl. Iustin, auf den die Gegner sich im Interesse ihrer Theorie so gerne berufen, eher für als gegen den Bestand der A. Zeugniss ablegt. Wenn er die mit heidnischen Mysterien verwandte Terminologie weniger gebraucht als spätere Apologeten, so kommt es daher, weil er seine Aufgabe in einem andern Sinne erfasste und löste. Aber aus der nachmals zur Anwendung gekommenen Terminologie zugleich auf einen heidnischen Ursprung der christlichen Mysterien zurückschliessen wollen, das kann doch nur dem einfallen, der von einem Unterschied zwischen Form und Inhalt kein Verständniss hat. [*Schelstrate* Antiq. illustr., Antv. 1678; *dess.* de Discipl. arcani contra disput. Ern. Tenzelii Diss. Apol., Rom. 1684, 4⁰; *Tenzel* Diss. de disc. arc. Viteberg. hab. d. III Jan. 1683, in eiusd. Exercitt. sel., Lips. et Francof. 1692, 4⁰; *Mosheim* de reb. christ. ante Const. M. p. 302—310; *Schedius* de sacris opertis vett. Christ. seu de discipl. quam vocant arcani, Goetting. 1794; *F. A. Carus* de Accommodatione Christo imprimis et Apostolis tributa, Lips. 1794; *Herm. Scholliner* Disc. arcani suae antiquitati restituta, 1756, 4⁰; *Th. Lienhart* de antiq. Liturg. et de disc. arc., Argent. 1829, 8⁰; *Jac. Zimmermann* de Disc. arc., Tigur. 1751; *G. C. L. Th. Frommann* de Disc. arc. quae in vetere eccl.obtinuisse fertur, Jen. 1833, 8⁰; *Rich. Rothe* de Disc. arcani quae dicitur in eccl. christ. Origine, Heidelb. 1841, 4⁰, und abgedr. in *Volbeding* Thes. II 357 ff. K.] PETERS.

ARCHÄOLOGIE, christliche. I. Begriff. Der Ausdruck ἀρχαιολογία kommt zuerst bei *Plato* im Hipp. mai. p. 14, ed. Bip. vor: περὶ τῶν γενῶν, ὦ Σώκρατες, τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικήσεων, ὡς το αρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἥδιστα ἀκροῶνται. Hier wie später bezeichnete er bei den Griechen aber nicht sowol A. im heutigen Sinne, als Geschichte vergangener Zeiten: in diesem Sinne setzten *Dionys von Halikarnass* und *Josephus Flavius* ihn ihren bekannten Werken als Titel vor, obgleich man zugeben muss, dass beide Schriftsteller auf Leben, Verfassung, Sitten der von ihnen behandelten Völker vorzügliches Gewicht legen. Bei den Römern entsprach dem Worte *Antiquitates: Cic.* Acad. (post.) I 2; *Plin.* praef. H. N.; *Gell.* V 13, XI 1. Von christlichen Auctoren gebrauchen *Antiquitates* im selben Sinne *Aug.* de Civ. Dei VI 3; *Hieronym.* adv. Iovin. II 13. Erst in der neuern Zeit, seit dem 16. Jahrh., haben beide Ausdrücke die bestimmte Beziehung auf Leben und Zustände vergangener Zeiten im Gegensatz zu der Geschichte oder der Darstellung der geschichtlichen Thatsachen genommen. Aber auch jetzt ist man über den Werth derselben sowie ihr Verhältniss zu ‚Alterthumswissenschaft' (Alterthumskunde) keineswegs einverstanden.

Eine grosse Anzahl von Schriftstellern gebraucht die in Rede stehenden t. t. vollkommen promiscue. So noch *Rheinwald* und *Augusti* in ihren Lehrbüchern (1830, bez. 1836), so auch *Martigny,* wie überhaupt die nichtdeutschen Autoren, während die Schwierigkeiten einer correcten und erschöpfenden Definition und namentlich der chronologischen Grenzbestimmung schon *Pelliccia* veranlassten, auf die Bezeichnung A., Antiquitäten u. s. f. ganz zu verzichten und seinem Werke den Titel ‚Politia ecclesiae christianae' zu geben (1780). Indessen zeigt sich letzteres Verfahren nicht annehmbar: einmal weil in unseren modernen Sprachen ein πολιτεία entsprechendes Wort fehlt, dann weil dieses doch auch die Sache nicht völlig wiedergiebt. Man wird bei den einmal so eingebürgerten Ausdrücken stehen bleiben und sich nur über ihren Inhalt und ihr gegenseitiges Verhältniss verständigen müssen.

Es wird zunächst von dem Begriffe des

christlichen ‚Alterthums' auszugehen sein. Was hat man darunter zu verstehen? *Augusti* meint (Einleitung in s. Handb. d. chr. A. I 23), ‚dass man die ältere und mittlere Zeit unter die allgemeine Rubrik Alterthum zusammenfassen dürfe', scheint auch schon durch die bekannte Terminologie Mittel-Alter, wodurch man die Zeit von Karl d. Gr. bis Luther bezeichnet, gerechtfertigt werden zu können; Andere, wie *Rosenkranz* und *Piper,* verlangen die Fortführung des Stoffes bis zur Gegenwart, da ‚Alles, auch das jüngst Vergangene, der Gegenwart gegenüber ein Altes, Abgeschlossenes geworden sei'. So dehnen *Augusti* die Grenzen der christlichen A. bis ins 12., *Baumgarten* sogar bis ins 15. Jahrh. hinaus, während *Walch* sie seltsamer Weise auf die ersten drei Jahrhunderte beschränken wollte. Auch hierin sah *Bingham* richtiger, der den Tod Gregors d. Gr. 604 als Grenzstein feststellte, worin ihm *Rheinwald* nachfolgte.

Gegenwärtig hat sich der Sprachgebrauch hinreichend fixirt. Ein Blick auf die hervorragendsten Publicationen *de Rossi's, Garrucci's, Le Blants, Martigny's* zeigt sofort, dass diese Archäologen unter christlichem Alterthum jene Zeit verstehen, in welcher das Christenthum im Umfange der griechisch-römischen Bildung sich bewegte. Kleine Verschiedenheiten in der Ausdehnung dieses Zeitraumes stellen sich zwar auch hier ein: selbstverständlich, weil z. B. in Gallien die antike Bildung noch etwa ein Jahrhundert lang nachwirkte, nachdem sie in Italien bereits im Ganzen und Grossen von den einbrechenden Barbaren zertreten war. So schliesst *de Rossi* seine Inschriftensammlung mit dem 7., *Le Blant* die seinige mit dem 8. Jahrh. Jedenfalls befindet sich die A. in diesem Punkte in wesentlicher Uebereinstimmung mit den neuesten Bearbeitungen der Kirchengeschichte, welche gleichfalls das 7. Jahrh. im Allgemeinen als den grossen Markstein betrachten, der das christliche Alterthum und Mittelalter scheidet; um ein festes Jahr zu haben, kann man bei 604 stehen bleiben (vgl. *F. X. Kraus* Lehrb. d. Kirchengeschichte, Trier 1872 f.). Die Grenzen weiter hinabrücken und gar das ganze MA. und selbst die neuere Zeit unter dem Ausdruck zu umfassen, heisst ‚Alterthum, und ‚Vergangenheit' verwechseln. ‚Christliche Alterthumswissenschaft' in ihrem weitesten Umfange nennen wir demnach das wissenschaftliche Bewusstsein der Gegenwart von dem Leben und den Zuständen in den ersten sechs Jahrhunderten des Bestandes der Kirche, oder strenger gefasst, die allseitige Erkenntniss und Darstellung des christlichen Lebens im Umfange der antiken (griechisch-römischen) Bildungsform.

Mit diesem Begriffe deckt sich derjenige der christlichen A. keineswegs; er geht einmal über ihn hinaus, er bleibt aber auch hinter ihm zurück; ersteres, weil wir gewohnheitsmässig auch spätere Entwickelungen der christlichen A. zuweisen, z. B. die mittelalterliche Kunst, ihre Symbolik und Ikonographie; letzteres, weil ebenso der Sprachgebrauch sich gewöhnt hat, mit ‚A.' die Beziehung auf das Monumentale zu verbinden. Wir sind genöthigt, hier einen Blick auf die Verwendung derselben t. t. bei den classischen Philologen zu werfen. *Ed. Gerhard* hat in seinem ‚Grundriss der A.', Berlin 1853, die Definition gegeben: ‚A., das ist die auf monumentales Wissen begründete Hälfte allgemeiner Wissenschaft des classischen Alterthums.' Dagegen hat sich *O. Jahn* in dem sehr lesenswerthen Aufsatz ‚über das Wesen und die wichtigsten Aufgaben der archäologischen Studien' (in Berichten über die Verhandl. der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Leipz. 1848, II 209—225) erhoben. Er will die bildende Kunst als den Mittelpunkt der A. gelten lassen und nicht den unbestimmten Begriff des Monumentalen an ihre Stelle gesetzt wissen. Nur wenn man als das Princip der archäologischen Forschung das Wesen der Kunst annehme, meint er, komme Ordnung in die Verwirrung und gewinne man ein sicheres Kriterium für dasjenige, was diese Wissenschaft in Anspruch zu nehmen habe; der A. gehören alle Ueberlieferungen des Alterthums an, welche von dem Geiste desselben Kunde geben, insoweit er sich in der bildenden Kunst offenbart; jedes Denkmal, das von diesem künstlerischen Geiste auf irgend einer seiner Entwickelungsstufen die Spur trägt, jedes Zeugniss, das uns darüber aufklärt, gehört in den Kreis der archäologischen Betrachtung, mit welcher übrigens, wie *Jahn* sofort bemerkt (S. 214), die ästhetische keineswegs zusammenfällt; denn ‚gar Manches, welches der bei Seite legt, der nur das Schöne sucht, ist der Betrachtung dessen werth, der der Entfaltung des künstlerischen Geistes nachforscht und nicht nur die Vollendung, sondern auch das Streben nach derselben mit seinen unvermeidlichen Missgriffen erkennen will'. Ausgeschlossen bliebe demnach von der eigentlichen A. das, was nur dem Handwerk angehört; des Weitern die ihr gewöhnlich als Nebendisciplinen zugewiesenen Wissenschaften der Numismatik (soweit nicht der Kunstwerth einzelner Münzen in Betracht kommt) und der Epigraphik; erstere will *Jahn,* soweit es sich einfach um Denkmäler des Handels und Verkehrs, um Zeugnisse der Chronologie und

Geschichte handelt, lediglich der allgemeinen Geschichtsforschung anheimgeben; letztere theilt er der Sprachforschung zu, da der zufällige Umstand, dass die Inschriften auf Stein oder Erz überliefert sind, an ihrem Charakter als rein sprachlichen Denkmälern nichts ändern könne. So fasst bekanntlich auch *Ritschl* und seine Schule die Epigraphik auf (s. d. A.).

So einleuchtend diese Ausführungen *O. Jahns* erscheinen, so erhellt ihre Einseitigkeit doch sofort, wenn man sich nicht auf die Betrachtung der classischen A. beschränkt. Der von *Jahn* aufgestellte Brgriff der A. kann unmöglich der richtige sein, wenn er nur auf letzteres Gebiet passt. Wer wird aber den Namen des Archäologen demjenigen abstreiten, welcher sich der Erforschung der Denkmäler und Alterthümer jener Nationen hingiebt, die es nie zu einer Kunst gebracht haben? Der allgemeine und nicht mehr zu ändernde Sprachgebrauch wendet den Terminus ebenso an auf denjenigen, welcher die A. des Grabes bei Germanen und Skandinaviern, bei Hindus und Semiten studirt, als auf den, welcher die Gemälde des Polygnot auslegt. Jedermann spricht von ‚biblischer A.‘ und meint damit gewiss einen Gegenstand, der mit der Kunst so gut wie nichts gemein hat. Wenn *Jahn* zur Unterstützung dessen, was er über die Epigraphik sagt, hinzufügt, die Erfahrung weise die bekannten Namen der grossen Epigraphiker nicht unter den Archäologen auf, so dürften, um bei unserm speziellen Gegenstande zu bleiben, Namen wie *Sc. Maffei, Cavedoni, de Rossi, Le Blant* diese These vollständig umwerfen; von ihnen ist keiner aus der Philologie zur Epigraphik gekommen.

Stellt sich auf diese Weise die Unhaltbarkeit der von *O. Jahn* (man muss sagen, im wesentlichen Anschluss an *Winckelmann*) gegebenen Definition heraus, so werden wir gerne zugeben, dass die Kunst Mittelpunkt und Kern der classischen A. ausmache, uns selbst aber nach einer andern Begriffsbestimmung umsehen müssen. Und da es nun ferner Niemanden freisteht, einen einmal eingebürgerten Sprachgebrauch ohne Weiteres aufzuheben, bleibt uns nur übrig, zu constatiren, dass im weitern Sinne ‚A.‘ mit ‚Alterthumswissenschaft‘ oder ‚Alterthumskunde‘ vielfach identisch gebraucht wird, dass es aber wünschenswerth sei, das Wort nur in einem engern Begriff zu brauchen. In diesem engern Sinne würden wir denn, im Anschlusse an die von *Gerhard, Braun, Preller* (Ztschr. f. Alterthumsw. 1845, I 97) vertretenen Anschauungen als eigentliches und nächstes Object derselben dasjenige bezeichnen, was einen monumentalen Charakter trägt. Unter ‚Christlicher A.‘ im engern Sinne begreifen wir also jenen Zweig der christlichen Alterthumswissenschaft, welcher im Gegensatze litterarischer Quellen auf monumentalen Zeugnissen beruht, mit denen, soweit sie der Kunst angehören, die christliche Kunst-A. sich beschäftigt, während die christliche Epigraphik und Numismatik die schriftliche Hinterlassenschaft des christlichen Alterthums behandeln, soweit dieselbe auf Stein, Erz u. s. f., bez. auf Münzen und Medaillen erhalten ist. Die Gesammtdarstellung der christlichen Alterthümer bliebe als identisch mit der christlichen Alterthumswissenschaft oder Alterthumskunde zu betrachten, wie sie sowol auf litterarischen als monumentalen Quellen beruht. Nur theilweise decken sich beide Begriffe mit derjenigen Wissenschaft, welche man in neuester Zeit ‚monumentale Theologie‘ nennt, und deren Aufgabe keine andere ist, als die Entwickelung der christlichen Lehre und Lebensanschauung an der Hand der Monumente nachzuweisen. Die monumentale Theologie kann sich bei dieser Aufgabe nicht auf das Alterthum allein beschränken, sie muss, da die Entwickelung niemals als abgeschlossen zu erachten ist, nothwendig die gesammte Vergangenheit der Kirche, also auch Mittelalter und Neuzeit, in Betracht ziehen.

Die christliche Alterthumswissenschaft als Ganzes, d. h. als die Erkenntniss und Darstellung des in seinen Erscheinungen so vielgestaltigen, unbegrenzten, keinerlei Schablone unterworfenen Lebens, kann selbstverständlich keiner streng systematischen Construction fähig sein. Wir werden demnach, handelt es sich um eine Eintheilung derselben, den Stoff nur nach den allgemeinen Gesichtspunkten ordnen können, welche sich bei der Betrachtung des kirchlichen und Volks-Lebens von selbst ergeben, und demnach folgende Abtheilungen aufstellen:

1) Alterthümer der Verfassung, der Verwaltung und des kirchlichen Rechts;
2) Alterthümer des Cultus;
3) Alterthümer des Privatlebens;
4) Alterthümer der Kunst.

Betont man den Begriff der Alterthumswissenschaft in ihrem weitesten Umfange, so hätten als weitere Abtheilungen noch:

5) die Alterthümer der Litteratur, und
6) die Alterthümer des Dogma's

hinzuzutreten.

Beide Disciplinen als wesentlich die geistige Entwickelung, eigentlich die Geschichte des christlichen Geistes schildernd, werden indessen mit mehr Recht von der allgemeinen Kirchen- und Dogmengeschichte als Nebenzweige in Anspruch genommen.

Eine vollkommene Scheidung wird ja hier überhaupt nicht möglich sein, und selbst wenn man bei den angeführten vier Abtheilungen stehen bleibt, wäre die Behandlung derselben von sehr verschiedenen Gesichtspunkten durchzuführen. In dem vorliegenden Werke ist der Versuch gemacht worden, ausschliesslich diese vier Abtheilungen abzuhandeln, dabei aber vor Allem Gewicht auf die monumentalen Zeugnisse zu legen und den Stoff nach dieser Seite möglichst erschöpfend vorzulegen.

Kehren wir zu der christlichen A. in dem angedeuteten engern Sinne zurück, so haben wir es nur mehr mit der christlichen Kunst-A., der Epigraphik und Numismatik zu thun. Diesen Disciplinen, will man sie zu einer methodischen Gesammtdarstellung bringen, hat selbstverständlich eine Verständigung über Methodik (über Autoptik, Kritik und Hermeneutik) der Denkmäler vorauszugehen; nicht minder eine Einleitung, welche die Geschichte dieser Studien gäbe, welche weiter die Quellen desselben, also sowol die litterarischen als die monumentalen, näher untersuchte; dieser Erörterung würde sich sofort die Denkmälerkunde (Topographie) und Museographie anschliessen.

Die Methodik der christlichen A. beschäftigt sich zunächst mit der Autoptik, der Kunst zu sehen: diese Disciplin ist die Lehre vom Anblick und Eindruck des Monumentes und führt zunächst zu einer rein äusserlichen Beschreibung desselben, und zwar a) nach seinem Stoffe oder Material, nach seinem Umfang und gegenwärtigen Zustand der Erhaltung; b) nach seinem Stil; c) nach seinem Inhalte; d) nach seinem Fund- und Aufbewahrungsort; e) nach seiner bisherigen gelehrten Bearbeitung, bezw. Publication.

Auf die Autoptik folgt die Kritik, die Kunst zu prüfen. Sie untersucht und prüft die durch die Autopsie, bez. durch die Ueberlieferung gewonnenen Eindrücke und Umrisse und sucht zu ermitteln, welcher Zeit das Denkmal a) nach Stoff, b) nach Stil, c) nach Inhalt oder ideellem Gehalte angehört, mit anderen Worten, ob es echt oder unecht, antik oder modern ist.

Die Hermeneutik ist die Kunst der Auslegung. Sie soll zu tieferm Verständniss des äusserlich erkannten Denkmals leiten, und stellt zu dem Behufe Vergleichungen aus der sonstigen, auf Monumenten wie schriftlichen Zeugnissen beruhenden gelehrten Kenntniss des Alterthums an, und zwar auch hier wieder a) nach Stoff und Fundort, b) nach Stil, c) nach ideellem Gehalte. Dass hier zur Bewältigung der Aufgabe ein erhebliches Maass archäologischer Bildung erforderlich ist, leuchtet ein; das Paradoxon: monumentorum artis qui unum vidit, nullum vidit, qui milia vidit, unum vidit, enthält, wie *O. Jahn* mit Recht hervorhebt, ‚eine tiefe Wahrheit, die jeder Archäologe wol zu beherzigen hat'.

Die Gesetze der Kritik und Hermeneutik können natürlich bei unserm Gegenstande keine anderen als diejenigen sein, welche überhaupt bei der historischen und archäologischen Forschung in Anwendung kommen. Hier gilt *de Rossi's* Wahlspruch: archaeologum, non theologum facio. In der Befolgung dieses Princips zeigt sich der volle Unterschied der gegenwärtig von den Hauptvertretern der christlichen A. eingehaltenen Methode im Gegensatze zu der ältern, welche fast ausnahmslos nur im Dienste der Theologie stand und darum zu einer unbefangenen kritischen Anschauung und Darstellung der Dinge sich nicht zu erheben wusste.

Eine Einleitung zu unserer Wissenschaft hätte weiter auf den praktischen Werth derselben innerhalb der Kirche aufmerksam zu machen: sie hätte einmal auf das Moment der Erbauung und Erfüllung mit wahrhaft kirchlichem Sinne hinzuweisen (vgl. *Piper* Einl. in die mon. Theol. § 200, Schluss) und den ehrwürdigen Geist altchristlicher Zeiten, jenen Geist unvergleichlicher Milde und Mässigung im Gegensatze zu den Leidenschaften des Tages vor dem Leser aufsteigen zu lassen; sie hätte aber auch zu erinnern, wie wichtig die Kenntniss des Gegenstandes für den praktischen Geistlichen bei liturgischen Fragen, bei Restaurationen von Kirchen, bei kirchlichen Neubauten wäre. Vgl. *A. Reichensperger* Fingerzeige auf d. Gebiete d. kirchl. Kunst, Lpz. 1855; *F. X. Kraus* das Studium der Kunswissenschaft auf den deutschen Hochschulen, Strasb. 1874.

Alle diese Dinge können in diesem kurzen Artikel über christliche A. nicht ausgeführt, sie dürfen nur angedeutet werden; und ebenso kann nur eine Uebersicht dessen gegeben werden, was weiter die historische Einleitung in dies Studium zu leisten hätte.

Die Quellen der christlichen Alterthumswissenschaft zerfallen in zwei Klassen: 1) litterarische, 2) monumentale. Von letzterer handeln die Denkmälerkunde und Museographie, erstere erschliesst die christliche Litteraturgeschichte und Patrologie.

Von litterarischen Quellen kommen in Betracht: a) Urkunden (der Niederschlag der kirchlichen Action: Concilacten, Decretalen, Epistolae canonicae, Liturgieen, Con-

stitutiones und Canones Apostolorum, Sammlungen solcher Acten und Decrete; b) Schriften der alten Christen: das N. Test., die Apokryphen, die apostolischen Väter, die Apologeten, bes. Iustin, die Kirchen-Schriftsteller und -Väter, bes. Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Hieronymus, Augustinus, die Historiker, bes. Eusebius, Theodoret, Cassiodorius u. s. f., die homiletischen und liturgischen Schriften des Clemens, Cyrill, Chrysostomus, Gregor d. Gr., die Mönchsregeln u. s. w.; c) Schriften von Nichtchristen: die ausserkirchlichen Nachrichten über Christus und die Christen, die Aeusserungen von Plinius, Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, die polemischen Schriften von Celsus, Lucian, Hierokles, Porphyrius, Iulian, soweit sie uns erhalten oder aus den christlichen Apologieen bekannt sind; d) aus dem Mittelalter ist zur Beleuchtung des christlichen Alterthums eine Reihe von Auctoren anzuziehen: so Theodor Studita, Nicephorus, Codinus, das Malerbuch vom Berge Athos; die Sacramentarien und Lectionarien, die ältesten Messliturgieen und Kanonensammlungen, die Libri Carolini, Alcuin, Rhabanus Maurus, Amalarius von Metz und Amalarius von Trier, Claudius von Turin und Agobard, Theodulf, Ermoldus Nigellus, Anastasius' Liber Pontificalis, Agnellus' Lib. Pontificalis Ravennat., Regino, Burchard, Ivo, Theophilus, Vincentius von Beauvais, Jacobus de Voragine, Wilh. Durandus, Joh. Beleth; die topographischen Sehriften über Rom und Jerusalem, Pilgerbücher u. s. f.

Das Studium der christlichen A. beginnt erst mit dem 16. Jahrh. Zwar haben die italienischen Humanisten, von *Dante* und *Petrarcha* angefangen, auch dem christlichen Alterthum gelegentlich ihren Blick zugewandt; aber im Allgemeinen ist es höchst auffallend und charakteristisch, dass die namhaftesten Humanisten des 15. Jahrh. nur für das heidnische Alterthum schwärmten: die Mitglieder der römischen Akademie, welche unter der Führung von *Pomponio Leto* sich in den Tagen Pauls II in den Katakomben von S. Callisto versammelten, gingen achtlos an den Monumenten des christlichen Alterthums vorüber, und nur gelegentlich wird christlicher Denkmäler bei Bruni, Alberti, Poggio, Ciriaco von Ancona, Traversari gedacht.

Das Zeitalter der Reformation musste die wissenschaftliche Erforschung des christlichen Alterthums von vorneherein ins Auge fassen, da die Reformatoren mit dem Anspruch sich erhoben, die Kirche wieder in den Zustand der altchristlichen Jahrhunderte zurückzuversetzen. Den Erweis dieses Vorgebens zu erbringen, war bekanntlich die Aufgabe, welche sich die Magdeburger *Centuriatoren* (Basil. 1559—74) steckten: ihr Werk stellte im Anhange zu jeder Centurie auch die Alterthümer der betr. Zeit zusammen, natürlich in durchaus polemischer Absicht. Der erste Protestant, welcher dann eine systematische Darstellung der christlichen A. versuchte, war der Strasburger Professor der Theologie *Balthasar Bebel*, dessen Antiquitates eccles., Argentorati 1679, 3 voll. in 4°, aber auch Dogmen- und Litterärgeschichte heranzog. Auf ihn folgten *Quenstedt* Antiqq. bibl. et eccl., Witteb. 1699, 4°. Die reformirten Theologen *Et. Morin* (Diss. octo, Genev. 1683), *Daillé* (*Dallaeus*) und *Spanhem* pflegten unterdessen mit Vorliebe und gleichfalls polemischer Absicht einzelne Gebiete, wie die Sacramentenlehre und die Bilderverehrung (*Dallaeus* de cult. relig. Latin., Gen. 1671; *Id.* de Patr. fide circa imagines, Gen. 1641 f., u. s. f.; *Spanhemii* Hist. imaginum restituta c. Natal. Alexandrum et Ludov. Maimbourgium, Lugd. Bat. 1686). *Arnold*, der Verfasser der ‚Unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie' (1699), gab von dieser Seite den ersten Versuch einer Bearbeitung der christlichen Privatalterthümer in s. ‚Wahren Abbildung der Ersten Christen im Glauben und im Leben', Frankf. 1700, 2 Bde. in Fol. (vgl. dazu *Arnold* Das ehel. und unverehel. Leben d. ersten Christen, Leipzig 1732). Alle diese Arbeiten übertraf an kritischem Geiste, an Gediegenheit der Erudition und Sicherheit des Wissens der Engländer *Joseph Bingham* in s. Origines eccl., or the Antiquities of Chr. Church, Lond. 1708—22, welches meist nur in der lat. Uebersetzung des Halberstädter Theologen *Joh. H. Grischov*, Halle 1724 (2. Ausg. eb. 1751—62) citirt wird; eine neue Ausgabe des englischen Originals erschien Oxford 1870, 9 voll. Bingham ist in seinem Urtheil freier und unabhängiger als die meisten seiner Zeitgenossen, aber immerhin oft noch gegen die katholischen Einrichtungen und Schriftsteller ungerecht, wiewol auch das polemische Interesse bei ihm hinter das wissenschaftliche zurücktritt. Die litterarischen Quellen der ersten sechs bis sieben Jahrhunderte kennt er, nach dem damaligen Standpunkt der Dinge, vortrefflich: nach dieser Richtung ist sein Werk noch heute höchst brauchbar und eine Fundgrube, aus welcher zahlreiche Theologen und Archäologen ihren eigenen Mangel an Belesenheit in den Alten decken. Dagegen fehlt ihm, wie der ganzen bisher angeführten Klasse protestantischer Archäologen, die Kenntniss und die Beachtung der Monumente, ein Vorwurf, der um so schwerer wiegt, als *Bosio's* grosse Forschungen damals doch längst vorlagen und nur blinde Parteileidenschaft sich ihren Folgerungen entziehen konnte.

In Rom war *Baronius* bekanntlich bemüht gewesen, durch seine berühmten Annales eccl. (1588—1607) den Magdeburger Centuriatoren entgegenzutreten. Auch er fasste in eigenen Abschnitten das archäologische Material zusammen, welches dann *Schulting* in s. Epitome Annal. eccl. C. Baronii continens thesaurum sacrarium Antiquitatum (1603) zu einer Gesammtdarstellung verarbeitete. Baronius war nicht Archäolog, aber er schenkte den Denkmälern grosse Aufmerksamkeit und zog sie in höherm Grade als die Protestanten heran. In seinem Geiste, ebenfalls in durchaus polemischer Richtung, arbeiteten *Molanus* (de picturis et imaginibus sacris, 1570, 2. A. 1594, ed. Paquot, Lovan. 1771), *Paleotti* (Discorso delle immagini sacre e profane = de imaginibus sacris et profan., Ingolstadii 1594), der Jesuit *Gretser* (de Cruce, 3 voll., Ingolst. 1608), während *Giorgio Vasari* in s. berühmten ‚Künstlergeschichte Italiens' (1550, 1568) nur hier und da die ältere Malerei und Sculptur streifte. Derselben Kategorie gehören die Schriften von *Borromeo* (de Pictura sacra ll. II, Mediol. 1634) und *Casali* (de prof. et sacr. vett. Ritibus, Francof. 1671) an.

Die monumentale Forschung, das eigentliche Feld des Archäologen, hatte bis dahin Niemand mit namhaftem Erfolge betreten. Hier geschah der erste und auf lange Zeit bedeutendste Schritt durch *Antonio Bosio*, den Columbus der Katakomben (vgl. den Art. Katakomben über ihn und s. Nachfolger). Bosio verband mit einer durchaus richtigen Methode bei der Durchforschung der Roma sotterranea eine grosse Belesenheit in den litterarischen Quellen des christlichen Alterthums, wie noch jetzt seine umfangreichen Collectaneen in der Valicellana beweisen; aber der damalige Zustand der nur theilweise noch bekannten und erschlossenen, oft in sehr unvollkommener Gestalt überlieferten Quellen, mehr die der Zeit überhaupt noch vielfach verwehrte Einsicht in die Gesetze historischer Forschung liessen auch Bosio auf manchen Irrweg gerathen; trotzdem ist im Ganzen und Grossen seine Leistung höchster Anerkennung werth, und nur Voreingenommenheit konnte es zuwege bringen, dass diesseits der Alpen seine Resultate sozusagen beiseite geschoben und Werke wie Bingham's Origines, ja noch Augusti's Denkwürdigkeiten geschrieben wurden, als ob nie ein Bosio aufgestanden und das unterirdische Rom entdeckt hätte.

Sehr werthvolle Ergänzungen und Fortsetzungen der Bosio'schen Studien lieferten seine Nachfolger in der Katakombenforschung: *Bottari, Marangoni, Fabretti, Buonarruoti, Boldetti,* während die kirchlichen Bauten und die Mosaiken Roms an *Ciampini* einen Bearbeiter fanden. Um dieselbe Zeit wandten Männer wie *Lambeck, Ducange, Montfaucon, Baluze,* später die *Assemani*, der Cardinal *Albani* ihre Aufmerksamkeit den Bilderhandschriften und damit auch der altchristlichen Ikonographie zu. In Frankreich mussten die Studien der *Benedictiner* von S. Maur der christlichen Alterthumswissenschaft vielfach zu Gute kommen und namentlich die Quellenkenntniss vermehren und die Methode schärfen: so die Arbeiten von *Montfaucon* und *Mabillon,* neben denen namentlich Dom *Ruinart* als Bearbeiter der Acta Martyrum zu nennen ist. Dass das grosse von *Bollandus* eingeleitete Werk der belgischen Jesuiten (Acta sanctorum) auch unserer Disciplin zu Gute kam, bedarf kaum der Bemerkung: hatte ja schon Bollandus selbst die Absicht, die Hagioglypta des *Jean l'Heureux,* des Vorgängers von Bosio, dem Druck zu übergeben. In ähnlicher Weise mussten sich die Untersuchungen der namhaften französischen Kirchenhistoriker wie die *Tillemonts, Fleury's* (Moeurs des Isr. et des Chrétiens, Avign. 1705), *Launoi's, Noël Alexandre's* sich häufig mit unserm Gegenstande berühren.

Indessen blieb Italien auch im 18. Jahrh. die vorzüglichste Heimat christlich-antiquarischer Bestrebungen. Zwar lag in diesem ganzen Jahrhundert, wenigstens nach Bottari's Tagen (1734—54), die Erforschung der Katakomben darnieder. Aber achtenswerthe Gelehrte wie *Olivieri, Borgia, Paciaudi, Zaccaria,* vorzüglich *Muratori, Lupi,* bearbeiteten mit Erfolg einzelne Gebiete der christlichen A., Epigraphik und Numismatik, während *Bianchini* die Monumente zuerst systematisch zur Illustration der Kirchengeschichte heranzog (Demonstratio hist. eccl. comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum, Rom. 1752), worauf dann *Mamachi* (Origines et Antiquitates christ., Rom. 1749—52, 5 voll. 4°, neu aufgelegt durch *Matranga,* Rom. 1841 ff., 6 Bde. 4°), *Selvaggio* (Antiquitatum christianarum Institutiones, Vercellis 1778, 6 voll. 12°, Mogunt. 1787, 6 voll. 8°), *Pelliccia* (de christ. eccl. primae, mediae et novissimae antiquitatis Politia, Vercellis 1780, 4 voll. 12°, neu aufgelegt durch *Ritter* und *Braun,* Colon. 1829—38, 4 pp. in 2 Bdn. 8°) und *Paleotimo*, Luc. (Antiqq. s. Origg. eccles. Summa, Ven. 1766, 4°; Aug. Vind. 1767, 4°) Gesammtdarstellungen des Gegenstandes unternahmen. Das Werk des Dominicaners *Mamachi* (die Privatalterthümer gab er auch italienisch unter dem Titel: de' costumi de' primitivi Cristiani, 3 voll. Rom. 1753—54; Venezia 1757; deutsch: die Sitten der ersten Christen, Augsb. 1796) ist weitläufig und scholastisch-geschmacklos: die grosse

Belesenheit entschädigt nicht für den Mangel an Kritik. Die Neapolitaner *Selvaggio* und *Paleotimo* wussten sich conciser auszudrücken. Am bedeutendsten von den vieren ist wol *Pelliccia,* ebenfalls Neapolitaner, dem wir auch die erste Darstellung der Katakomben zu Neapel verdanken. Alle vier berücksichtigten auch die A. der Kunst, doch trat dieselbe hinter die Alterthümer der Verfassung, der Verwaltung, des Cultus sehr zurück, und ausserdem beschwerten diese Schriftsteller ihre Handbücher mit kirchengeschichtlichem Material, wie der Geschichte der Ausbreitung und der Verfolgung des Christenthums, welches gar nicht hierher gehörte. Dagegen erweiterte Pelliccia seinen Kreis mit Recht durch Aufnahme des Kapitels de re lapidaria und durch eingehendere Behandlung desjenigen de coemeteriis.

Neben diesen Hauptwerken, die noch jetzt einen gewissen Werth haben, treten die kleineren Compendien protestantischer Auctoren, wie sie im 18. Jahrh. in Deutschland erschienen, bedeutend zurück; sie seien nur der Vollständigkeit wegen erwähnt: *J. G. Walch* Compendium antiq. eccl. ex scriptoribus apologeticis eorumdemque commentatoribus compos., Lips. 1733, 8°. — *Baumgarten* Primae lineae breviarii antiqq. christ., Schol. add. *J. S. Semler,* Hal. 1766, 8°. — *S. J. Baumgartens* Erläuterung der chr. Alterth., herausgeg. von Bertram, Halle 1768, 8°. — *J. Simonis* Vorlesungen über d. christl. Alterth., nach Baumgarten, herausgeg. von S. Mursinna, Halle 1769, 8°. — *Vogel* Alterth. d. ersten u. ältesten Christen, Hamb. 1780, 8°. — *Haug* d. Alterth. d. Christen, Stuttg. 1785, 8°. — Daneben ist noch des Versuchs von *Jos. Arndt* Lexicon antiq. eccl., Gryphisw. 1669, 4°, und der Katholiken *Dom.* et *Carol. Macri* Hierolexicon s. sacrum Dictionarium, Rom. 1677, fol.; Venet. 1712, 4°, zu gedenken, welche den Stoff lexikalisch verarbeiteten. Eine ähnliche unzureichende Arbeit liegt vor von *Zaccaria.*

Die Umwälzungen und die grossen Kriege des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrh. konnten unserm Studium nur verderblich sein: die Nothlage der Kirche, die Zerstörung der theologischen Lehranstalten entzogen ihm seine natürliche Basis. Erst allmälig, seit der Restauration, zeigte sich auch auf diesem Gebiete neues Leben. Ueberblicken wir die erste Generation von Archäologen bis zum Auftreten Marchi's und de Rossi's, so hat Italien zu nennen: *Sarti, Settele, Pasquini, Valentini, Ferrario, Orti, Cicognara, Cibrario, Selvatico;* auch die Atti dell' Accademia Romana 1821—64 enthalten manches Einschlagende. Viel Namhafteres aber leisteten in dieser Periode die Franzosen: *Millins* († 1818) Thätigkeit unter dem Kaiserreich kam auch den christlichen Antiquitäten zu Gute (Voyages dans les départements du midi de la France, 4 voll. 8°, 1807—11); mehr noch that *Seroux d'Agincourt* (geb. zu Beauvais 1730, † 1814), der 1778 in der ausgesprochenen Absicht nach Rom ging, Winckelmanns Forschungen fortzusetzen und auf das Gebiet der spätrömischen, altchristlichen und mittelalterlichen Kunst auszudehnen. Erst nach seinem Tode erschien die Frucht seiner Bemühungen, die Hist. de l'art par les monuments, Paris 1825, 6 Bde., mit 325 Kupfertafeln; deutsch rev. von v. Quast, Berlin 1840; italienisch Milano 1824—25. Jetzt im Text gänzlich veraltet hat das Werk nur mehr Werth durch die Kupfer, die indessen auch zum Theil sehr unvollkommen sind; für jene Zeit war es indessen epochemachend und höchst anregend. Verwandt damit ist *Em. Davids* Hist. de la peinture au moyen-âge, im Musée français IV (1812) und Paris 1863. Für die Wiederbelebung des christlichen Kunststudiums wurde dann *de Caumont* der Mittelpunkt. Hatte er zunächst die nationale Kunst in der Normandie zu untersuchen begonnen (1824: Société des Antiquaires de Normandie), so dehnte er durch Gründung der Société française d'archéologie pour la conservation des monuments seit 1834 seine Thätigkeit auf ganz Frankreich aus: sein Bulletin monumental ward bald, neben *Didrons* Annales d'Archéol. chrétienne (Par. 1844—70), das Hauptorgan für diese Bestrebungen, die sich allerdings mehr dem französischen Mittelalter als der altchristlichen Zeit zuwandten, was auch von der in den letzten Jahrzehnten hinzugetretenen Revue de l'art chrétien des Abbé *Corblet* (Par. 1857 ff.) gilt. *Rio's* Art chrétien (2. A. Par. 1861—67) beschäftigt sich zwar vornehmlich mit der italienischen Kunst vom 13. bis 16. Jahrh., doch gab er in seiner Einleitung auch eine treffliche Uebersicht der altchristlichen, wie er denn das christliche Kunstideal reiner als irgend ein Anderer erfasst hat. Spezieller unserm Gegenstande gewidmet erscheinen die geistvollen Untersuchungen *Raoul Rochette's* (Trois Mémoires sur les Antiquités chrét. in den Mém. de l'Académie des Inscriptions 1839, und Tableau des Catacombes de Rome, Par. 1837; Sur l'origine etc. des types imitatifs qui constituent l'art du Christianisme, Par. 1834), obgleich dieselben das Verhältniss der altchristlichen Kunst zur römisch-heidnischen in ein theilweise ganz falsches Licht setzten (s. Mythologie der christlichen Kunst). Nur mittelbar berührten das altchristliche Gebiet *Clarac, Letronne, de Bastard;* ihm näher kamen die Forschungen von *Ch. Lenormant* und diejenigen der beiden gelehr-

ten Jesuiten *Martin* und *Cahier*. Alle diese Bestrebungen fanden lebhafte Unterstützung durch den Enthusiasmus der liberalen Katholiken, wie namentlich *Montalemberts* (Discours du Vandalisme et du Catholicisme dans l'art, Paris 1839 u. a.; Mélanges d'art et de littérature, Par. 1861, in Oeuvr. VI).

Weniger bedeutend war, was in jenem Zeitraume 1800—1844 in England und Belgien geschah: dort wirkte zwar die 1572 bereits begründete Society of Antiquaries of London fort, und für mittelalterliche Kunstgeschichte geschah Manches (so *Dugdale* Monast. Angl., Lond. 1817; *Gally Knight* the eccl. Archit. of Italy, Lond. 1842 f.), aber das christliche Alterthum wurde zunächst wenig berücksichtigt. In Belgien, wo der Baron v. *Reiffenberg* thätig war, erschien einzelnes uns hier Angehendes in den Bull. de l'Académie d'archéol. de Belg., Anvers 1843 f., in den Mém. de l'Acad. royale de Bruxelles, in dem Messager des sciences hist., Gand 1833 f.

Anders standen die Dinge in Winckelmanns Vaterland. Das Auftreten dieses grossen Mannes hatte die Kunstgeschichte als Wissenschaft geschaffen, und früher oder später musste auch die christliche A. davon Nutzen ziehen. Der Aufschwung der nationalen und romantischen Bewegung im Gegensatze zu der französischen Fremdherrschaft führte von selbst mit der Wiederbeachtung des Mittelalters auch auf die altchristliche Kunst zurück. Zwar schlossen, mit Ausnahme *Schöne's* (Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche und Einrichtungen der Christen, 2 Bde., Berl. 1819, 8°), die systematischen Darstellungen der christlichen A. von den Protestanten *Augusti* (geb. 1772, † 1841: die christl. Alterth., ein Lehrb. f. akad. Vorles., Lpz. 1819, 8°; Denkwürdigkeiten aus d. christl. A., Lpz. 1817—31, 12 Bde. 8°; Handb. d. christl. A., Lpz. 1836, 3 Bde. 8°), *Rheinwald* (d. kirchl. A., Berl. 1830, 8°), *Wilh. Böhmer* (d. christl.-kirchl. Alterthumswissenschaft, 2 Bde., Breslau 1836, 8°), wie noch später diejenige von *Guericke* (Lehrb. d. christl.-kirchl. A., Berl. 1847; 2. Aufl. 1859, 8°) das monumentale Gebiet sozusagen gänzlich aus und liessen in seltsamer Verstocktheit den Leser kaum ahnen, dass Katakomben entdeckt, die doch schon damals grossartige Resultate zu Tage gefördert hatten — waren ja auch des Katholiken *Binterim* Vorz. Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche, 7 Theile in 16 Bdn., Mainz 1826—41, zum Theil nur eine Uebertragung von Pelliccia, in dieser Hinsicht wie auch in formeller Beziehung sehr mangelhaft. Unbedeutend war auch *Locherers* Lehrb. d. christl.-kirchl. A., Frkf. 1832, 8°. Dagegen wurde um dieselbe Zeit Hervorragendes von den eigentlichen Kunsthistorikern geleistet, zu denen sich auch mehrere von der Theologie ausgehende verdiente Schriftsteller gesellten. Unter letzteren nenne ich von Protestanten den Bischof *Münter* von Seeland († 1830: Antiq. Abhandl., Kopenh. 1816; Symbola veteris eccl. actis operibus expressa, 1819; namentlich aber die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825), *Matter* (Hist. du Gnosticisme, Par. 1828, 14 Taf., 1844 ohne die Taf.), *Grüneisen*, auch *Augusti* (Beitr. z. christl. Kunstgesch. und Liturgik, Leipzig 1841 f.); von Katholiken den Weihbischof *v. Wessenberg* (die christl. Bilder, ein Beförderungsmittel des christl. Sinnes, 2 Bde., Constanz 1827 f.), den spätern Bischof von Münster, *J. G. Müller* (die bildl. Darstellungen im Sanctuarium der christl. Kirchen vom 5.—15. Jahrh., Trier 1835). *Boisserée* und seine Freunde gingen mehr auf das Mittelalter aus; dagegen hat *F. v. Rumohr* (Ital. Forschungen, Berl. 1827—31) in seinen für die neuere Kunstgeschichte bahnbrechenden Forschungen auch manchen Blick auf die altchristlichen Denkmäler gethan; an ihn haben dann *Kugler* und *Schnaase* mit ihren epochemachenden kunstgeschichtlichen Werken angeknüpft, wo auch die altchristliche Zeit berücksichtigt, wenn auch keineswegs durchweg in dem richtigen Lichte dargestellt ist. So spukt hier noch immer jener fabelhafte Kunsthass der alten Christen, über den *Grüneisen* eine eigene Abhandlung geschrieben (Kunstbl. 1831, n° 28—30). Endlich muss aus dieser Periode noch der Beschreibung der Stadt Rom durch *Platner, Bunsen, Gerhard* und *Röstell* (Stuttg. und Tüb. 1830 bis 1842), sowie der Basiliken des christl. Rom von *J. Bunsen* (4 voll. 1842) gedacht werden.

Mit dem J. 1844 datiren wir eine neue Entwicklung unserer Wissenschaft: es sind wieder die Katakombenstudien, welche dieses Stadium einleiten und charakterisiren. An der Spitze dieser Bestrebungen stehen wieder die Italiener: zunächst der Jesuit *Marchi* († 1860) mit seinen Monumenti delle arti crist. primitive nella metropoli del cristianesimo, Rom. 1844, 4°. Marchi nahm die topographische Methode des Bosio wieder auf, war aber selbst der Mann nicht, seiner Aufgabe zu genügen: an seine Stelle trat ein Grösserer, den wir jetzt Alle als den Fürsten der Archäologen verehren, der Römer *Giovan Battista de Rossi*, gleich ausgezeichnet durch grossartigste Beherrschung der gesammten profanen wie kirchlichen Alterthumswissenschaft, durch geniale Combination, durch unvergleichliches Glück in Aufdeckung der Monumente. Er allein hat für die christliche A. mehr gethan als alle seine Fachgenossen im 19. Jahrh. zusammen. Seine Hauptschriften sind: de christ. mo-

numentis ἰχθύν exhibentibus, in *Pitra's* Spicil. Solesm. III.; de titulis christ. Carthaginensibus, eb.; Inscriptiones christ. urbis Romae I., Rom. 1861; Roma sotterranea, Romae I 1864, II 1867, III 1877; Musaici cristiani, Rom. 1871 ff. Von den neuen Funden in den Katakomben, wie überhaupt von den Fortschritten auf unserm Gebiete, giebt endlich das Bulletino di Archeologia cristiana seit 1863 (in französischer Ausgabe durch Abbé Martigny) Nachricht.

Neben de Rossi muss auch dessen gelehrter Bruder *Michele Stefano de Rossi* genannt werden, der namentlich die werthvollen topographischen Untersuchungen der römischen Katakomben geleitet hat. Von jüngeren Mitarbeitern und Schülern haben *Armellini, Marucchi, Guidi* und *Stevenson* bereits tüchtige Arbeiten geliefert.

Der Hauptvertreter der christlichen A. in Italien ist nächst de Rossi der Jesuit *Raffaele Garrucci*, ausgezeichnet durch grosse Erudition und glückliche Combinationsgabe, aber hinsichtlich seiner Fides nicht immer zuverlässig und oft unmethodisch und unkritisch: seine unmotivirte und unwürdige Nergelei gegen de Rossi muss laut gerügt werden. Garrucci's einschlägige Schriften sind: Il Crocifisso graffito, Rom. 1857; Les Mystères du syncrétisme phrygien etc. in *Cahier* et *Martin's* Mélanges 1854; Mélanges d'Épigraphie I—II, Par. 1856—57; Vetri ornati di figure in oro, Rom. 1858, 4⁰; 2. Aufl. 1864. Sein Hauptwerk ist die jetzt noch im Erscheinen begriffene Storia dell' arte crist. nei primi otto secoli, Prato 1872 ff., auf 5 Bde. Fol. berechnet mit 500 Taf., deren Ausführung oft viel zu wünschen lässt, während der Text dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft durchweg nicht entspricht. — Ein anderes Mitglied der Gesellschaft Jesu, P. *Tongiorgi*, zählt zu den thätigsten Mitgliedern der Commission di sacra archeologia, ohne indess seine reichen Kenntnisse bisan litterarisch verwerthet zu haben. Rom besitzt endlich gegenwärtig noch an dem Barnabiten P. *Bruzza* einen tüchtigen Vertreter der christlichen Epigraphik, der besonders *Gazzera's* Studien über die piemontesischen Inschriften fortsetzt.

Eine kleine, aber des Lobes werthe Schule hat Neapel aufzuweisen, wo die Katakomben gleichfalls den Mittelpunkt der christlich-archäologischen Thätigkeit bilden; sie knüpft an den Canonicus *Andrea de Jorio* an und zählt zu sich den Canonicus und Prof. *Scherillo* († 1876), den Prof. Don *Gennaro Galante*, ihr jetziges Haupt, und dessen Schüler *Taglialatela* und *Stornaiuolo*. Das Hauptwerk, welches aus diesem Kreise hervorgegangen, sind wol die Studj sui Monumenti della Italia meridionale, I. Napoli 1871 f., Fol., von dem Galerie-Inspector Don *Demetrio Salazaro*.

Ausser den Genannten sind mit Ehren zu nennen der ausgezeichnete, leider dahingeschiedene Numismatiker *Cavedoni*, der Brescianer *Odorici* (Antich. crist. di Brescia, Bresc. 1845, Fol.), *Cavallari* in Palermo, *C. L. Visconti, Mozzoni*, dessen Tavole cronologiche-critiche della storia della chiesa universale, Venez. 1856—60, fortgesetzt von dem Barnabiten, jetzigen Cardinal *Bilio*, auch die Monumente heranziehen, *Biraghi* in Mailand, wenn auch oft unkritisch, *Liverani* (le Catacombe etc. di Chiusi, Siena 1872). Ein Handbuch gab der Neapolitaner *Maringola* Antiqq. christ. Instit., 2 voll., Nap. 1857.

In Frankreich hatten die Forschungen de Rossi's mächtigen Widerhall. Schon in den 40er und 50er Jahren suchten *Gerbet, Gaume, de la Gournerie, Cordier, Lenormant* die Resultate der Katakombenforschung zu popularisiren; werthvoller war der gleiche Versuch des Grafen *Desbassain de Richemont* (les Catacombes de Rome, Par. 1870), welchem *Allard* mit seiner Uebersetzung von Northcote folgte (1871). *Perrets* Catacombes de Rome, 6 voll. in gr. Fol., Par. 1851—55, stellen zwar artistisch ein wahres Prachtwerk vor, doch sind die Abbildungen meist modernisirt, untreu, der Text fast null. Der ältern französischen A. wandte der scharfsinnige Abbé *Cochet* seine erfolgreichen Bemühungen zu (la Normandie souterraine, Dieppe 1854, 8⁰; 2. Aufl. 1855; Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes, Rouen 1857, 8⁰); mit der Geschichte der christlichen Baukunst beschäftigten sich ausser *de Caumont: Texier* und *Pullan* (l'Architecture byzantine, Londres 1864), *Verneilh* (Archit. byzantine en France, Par. 1852), dann der bedeutendste Kunstgelehrte unter den ausübenden Architekten *Viollet-le-Duc* († 1879: Dict. raisonné de l'Archit. fr., Par. 1854 ff.), und der Graf *de Voguë*, der die grossartige Entdeckung eines christlichen Pompeji in den Bergen des Libanon machte (la Syrie centrale, Par. 1867), während die Jesuiten *Cahier* und *Martin* sich hauptsächlich dem Studium der Ikonographie und Symbolik zuwandten (Mélanges d'Archéologie, Paris 1847—56, 4 voll.; Nouveaux Mélanges, eb. 1874, 2 voll. 4⁰; *Cahier* Caractéristiques des Saints, 2 voll., Par. 1867, 4⁰), im Uebrigen, wie in ihren grossen Arbeiten über die Kathedralen von Bourges und Chartres, hauptsächlich die mittelalterliche Kunst ins Auge fassten; dasselbe gilt von Abbé *Crosnier*, dem Verfasser der sehr brauchbaren Iconographie chrétienne, Par. 1848, 8⁰, Abbé *Auber* (Symbolisme religieux, 4 voll. 8⁰, Par. 1871) und *Didron* (Hist. de Dieu, Par. 1843), dessen Zeitschrift Annales d'Archéol. chrét., Par. 1844—70, lange Zeit das Hauptorgan für diese Be-

strebungen wurde. Die prächtig ausgestatteten Sammelwerke des Vielschreibers *Lacroix* gehen fast nur das MA. an; in den Prachtwerken des Abtes *Guéranger* (Ste. Cécile, Par. 1874, 4°), *L. Veuillot* (Vie de Jésus-Christ, Par. 1873, 4°), *Maynard* (Vie de la Ste. Vierge, Tours 1875, 4°) können die zahlreichen, nach altchristlichen Denkmälern gegebenen Abbildungen die völlige Bedeutungslosigkeit und Unwissenschaftlichkeit des Textes nicht ersetzen. Von wirklich hervorragendem Werthe ist dagegen *Labarte's* Hist. des arts industriels au moyen-âge et à l'époque de la Renaissance, 4 voll. 8°, Par. 1864—66, das aber wieder für die altchristliche Zeit wenig abwirft. Zunächst auf dem Felde der Epigraphik, dann aber auch der gesammten christlichen A. arbeitet *Edmond Le Blant* (s. Epigraphik), den wir unbedenklich als den bedeutendsten Vertreter unserer Disciplin jenseits der Vogesen bezeichnen. Zusammenfassende Bearbeitungen versuchten in der Form eines Lehrbuches der Abbé *Bourassé, Gareiso* (1850), *Oudin* und *Godard* (Cours d'Archéol. sacrée, Par. 1851 u. ö.); in lexikalischer *Jacquin et Duesberg* (Dict. d'Antiq. chrét., Par. 1848, unbrauchbar), der Abbé *Migne* in seinen bekannten, ziemlich werthlosen Dictionnaires, vor Allem der Abbé *Martigny*, Canonicus zu Belley, dessen Dictionnaire des Antiquités chrétiennes, Par. 1855, 8°; 2. Aufl. 1878, 8°, weitaus die vorzüglichste Gesammtdarstellung des Stoffes in französischer Sprache ist, wenngleich auch ihm die Schärfe der kritischen Methode wie auch die Kenntniss der einschlägigen ausländischen Litteratur vielfach mangelt. Den Mosaiken der römischen Basiliken wandte der Bibliothekar der Ecole des Beaux-Arts, *E. Müntz*, seinen Scharfsinn und seine rastlose Thätigkeit mit Erfolg zu. Von Zeitschriften besitzt Frankreich, nachdem die Didron'schen Annalen eingegangen, als Organe für unsere Studien besonders die Corblet'sche Revue chrétienne, neben welcher auch die Bonetty-schen Annales de Philos. chrét. und die Verhandlungen der Société des Antiquaires de France, sowie die der Normandie manches Einschlägige bringen.

In Spanien ist nur *Guerra* als Vertreter unserer Disciplin zu nennen.

In England hängt der Betrieb der christlichen A. aufs Innigste mit der durch die Oxforder Tractarianer angeregten, dem Katholicismus entgegenkommenden Bewegung zusammen. Die Begeisterung für das christliche Alterthum regten in Tausenden gebildeter Leser die Romane ‚Fabiola' des Cardinals *Wiseman* und die ‚Callista' des P. *Newman* an. *Newman,* dieser bedeutendste Kopf der englischen Kirche, die grösste Eroberung des Katholicismus im 19. Jahrh., hat denn überhaupt wol das Meiste gethan, um die Gedanken seines Vaterlandes auf das kirchliche Alterthum zurückzulenken — ‚nicht um eine knechtische Nachahmung der Vergangenheit zu empfehlen, sondern eine jugendfrische Wiederbelebung dessen, was alt ist'. Die Resultate der Katakombenforschung suchte schon 1856 der Convertit *Northcote* in einem kleinern Werke seinen Landsleuten zu erschliessen (übers. Köln 1858, 8°); der grossartige Aufschwung dieser Forschungen veranlasste ihn zu einem andern Unternehmen, welches ein weitläufigeres Resumé der de Rossi'schen Roma sott. gab (Roma sotterranea or some account of the Roman Catacombs, especially of the Cemetery of san Callisto, compiled from the works of commendatore de Rossi with the consent of the author, by Rev. *J. Spencer Northcote* and Rev. *W. B. Brownlow,* Lond. 1869, 8°; 2. Aufl. 1878—79). Im Gegensatz zu den genannten katholischen Auctoren, welchen noch *Rock* (in seinen zahlreichen Schriften über altchristliche Liturgik) beizuzählen ist, kehrte *Marriott* (in seinen übrigens verdienstvollen Werken Vestiarium Christianum, Lond. 1868, 8°, und The Testimony of the Catacombs, Lond. 1870, 8°) den protestantischen Standpunkt hervor. Auch die übrigen hier zu nennenden Gelehrten gehören, mit Ausnahme *Pugins,* der zum Katholicismus übertrat, der anglikanischen Kirche an. So *Appell,* der eine statistische Zusammenstellung der altchristlichen Denkmäler, freilich in sehr unvollständiger Weise, versuchte (Monuments of early Christian Art, Lond. 1872, 8°); so *King,* der die altchristliche Numismatik (Early Christian Numismatics, Lond. 1874) behandelte und namentlich den gnostischen Denkmälern seine Aufmerksamkeit schenkte (The Gnostics and their remains, ancient and mediaeval, Lond. 1864), nicht ohne in der Interpretation recht wunderliche Sprünge zu machen. Kritischer und sorgfältiger sind *Maddens* Untersuchungen zur altchristlichen Münzkunde. Den Baudenkmalen und dem Ornament wandten sich *Pugin* und *Smith* zu (Glossary of ecclesiastical Ornaments and Costumes, London 1868, 4°); die Ikonographie (freilich hauptsächlich das MA.) bauten mit Erfolg zwei Damen an, *Louisa Twining* (Symbols and Emblems, Lond. 1858; Types and Figures of the Bible, Lond. 1855) und Mrs. *Jameson* (Sacred and legendary Art, in vier Abth., Lond. 1857 f.), während der vielverdiente *Thomas Wright* die ältere Culturgeschichte, bes. Englands, bereicherte (Homes of other days, Lond. 1871, 8°; Womankind in all ages in Western Europe, Lond. 1869, 4°). Eine Gesammtdarstellung in lexikalischer Form unternahmen dann

unter Mitwirkung von etwa 70 Mitarbeitern die HH. *Smith* und *Cheetham* in ihrem Dictionary of Christian Antiquities, Lond. 1875 ff., 2 voll. 4⁰. Eine eigene Zeitschrift für christliche A. besitzt England nicht; doch bringen der Ecclesiologist, die Archaeologia und das Archaeological Journal, hier und da auch die Academy, manche Beiträge. Den in das christliche Alterthum hinaufreichenden Denkmälern Englands, Schottlands und Irlands wandten *Muir*, Lord *Dunraven*, Miss *Mary Stokes*, *John Stuart*, *James Drummond*, *O'Neill*, *Arthur Mitchell*, *Jos. Anderson* ihre Thätigkeit zu.

In Belgien haben *Alvins*, *Coussemakers* (Zur Geschichte der Musik) Bestrebungen hier und da Beziehungen zu unserm Gegenstand. Das nicht unbrauchbare, aber in den Principien unklare Lehrbuch des Franzosen *J. Oudin* (Archéologie chrét., Brux. 1847, 3ᵉ éd. 8⁰) ward für Belgien umgearbeitet; eingehender und besser sind die Éléments d'Arch. chrét. des Löwener Professors *Reussens* (Louv. 1869—72, I—III). Der hervorragendste Vertreter unserer Wissenschaft in Belgien war aber P. *Victor de Buck* a. d. G. J., das Haupt der Bollandisten und lange Zeit die Seele dieses Unternehmens (geb. 1817, † 23. Mai 1876); er war zweifelsohne einer der grössten und scharfsinnigsten Gelehrten, welche die katholische Kirche gegenwärtig aufzuweisen hatte, in der Kritik unabhängiger, zuverlässiger als irgend ein Mitglied seines Ordens. Leider besitzen wir von ihm ausser dem nicht in die Oeffentlichkeit gekommenen Werke De Phialis rubricatis, Brux. 1855, 8⁰, nur einige zerstreute Aufsätze archäologischer Natur, aber auch seine hagiologischen Forschungen für die Acta SS. sind reich an Beiträgen.

In Russland hatte die Gesellschaft für russische Geschichte und Alterthum seit 1815 in ihren ‚Jahrbüchern und Arbeiten' auch das byzantinische Alterthum berücksichtigt; ebenso *Köppen* (über Alterth. und Kunst in Russl., Wien 1822), *Adelung*, *Snegirew* (Denkm. des moskow. Alterth., Moskau 1842—45). In den letzten Jahrzehnten mehrten sich diese Bestrebungen; wir nennen als Resultate derselben ‚die Alterthümer des russ. Reiches', Drewnosti rossijskago gossudarstwa, Moskwa 1849—53; *Martinow* Russ. Alterth., Mosk. 1846—47; *Fundulay* Alterth. v. Kiew, 1845; die Publication Mosk. Bilderhandschriften, 1853; die Copies photographiques des miniatures des mss. grecs etc., I—II, Mosk. 1862 f.; *Sabas* Sacristie patriarcale dite synodale de Moscou, ed. 2. Mosk. 1865; endlich das von *Filiminoff* in Moskau herausgegebene Bulletin für altrussisch-byzantinische Kunst.

Wir kommen schliesslich zu den christlich-archäologischen Studien in Deutschland seit 1844. Es muss constatirt werden, dass wir längere Zeit für die christliche A. im engern Sinne wenig genug thaten; die Arbeiten Marchi's und de Rossi's waren längst in Fluss, ohne dass die Kunsthistoriker oder die Theologen rechte Notiz von ihnen nahmen. Am meisten geschah zunächst für die Kenntniss der altchristlichen Architektur. *Zestermann* hatte die Frage nach dem Ursprung der Basilika aufgenommen und damit eine Controverse angeregt, an der sich (s. d. A. Basilika) mit Erfolg *Urlichs*, *v. Quast*, *Kugler*, *Messmer*, *Weingarten*, *Reber*, *Mothes*, *Stockbauer* betheiligten; *Hübsch* gab in seinen ‚Altchristl. Kirchen' (Karlsruhe 1862) für lange Zeit die werthvollsten Untersuchungen über den alten Kirchenbau, welche dann durch die Arbeiten von *Salzenberg* (Altchristl. Baudenkm. v. Constantinopel 5.—12. Jahrh., Berl. 1854), *Osten* (Bauw. in der Lombardei 7.—14. Jahrh., Darmst. 1846—59), *E. Förster*, *Kugler* (Gesch. d. Baukunst, Stuttg. 1855 ff.), *Springer* (die Bauk. d. chr. MA., Bonn 1854), *Otte* (Hdb. d. kirchl. Kunst-A. d. deutschen MA., Lpz. 1868, 4. Aufl., u. a.), *Rahn* (Central- und Kuppelbau, Lpz. 1866 u. a.), *v. Wilmowsky* (Dom z. Trier, Trier 1874) und *Richter* willkommene Ergänzung fanden. Die Liturgik, namentlich die Geschichte der liturgischen Gewänder, fand an *Hefele*, *F. Bock*, speziell die Costümkunde an *v. Hefner* und *Becker*, an *Weiss* (Berlin 1856) Bearbeiter. Die Ikonographie und Symbolik, freilich mehr die des MA. als des christlichen Alterthums, ist durch *v. Radowitz*, *Alt*, *Helmsdörfer*, *W. Menzel*, *Corn. Bock*, *Münz*, *Dursch*, *Heider*, *Zappert*, *Piper*, *Kreuser*, *Kraus*, *Stockbauer*, *Straub* angebaut worden, allerdings nicht in dem Masse, wie dies in Frankreich geschehen; speziell die Mythologie der christlichen Kunst fand an *F. Piper* einen fleissigen Bearbeiter (Mythol. d. chr. Kunst, 2 Bde., Weimar 1847), der indessen sein Werk auch noch vor den massgebenden Entdeckungen de Rossi's schrieb. *Dobbert* hat mit glänzendem Erfolg namentlich die byzantinische Kunst illustrirt. Den archäologischen Stoff hinsichtlich der Sacramentenlehre, Liturgie und Disciplin bearbeiteten die katholischen Theologen *Probst* (Tübingen 1870—73), *Wolter* u. A., freilich nicht erschöpfend; eine Einleitung zur monumentalen Theologie gab *F. Piper* (Gotha 1867, 8⁰), der auch in seinem ‚Evangel. Kalender' archäologische Kenntnisse unter das Volk zu bringen suchte. Eine Sammlung älterer Dissertationen über Themata der christlichen A. veranstaltete *Volbeding* (Thesaur. Diss., Lips. 1846 f., und Index Dissert., Programm. et libellorum, Lips. 1849). Zusammenfassende Darstellungen in Form von Lehrbüchern ver-

suchten der bekannte altlutherische Theologe *Guericke* (Lehrb. der christl.-kirchl. A., Berl. 1847; 2. Aufl. 1859) und der katholische, 1876 † Weltgeistliche *F. H. Krüll* (Christl. Alterthumskunde, 2 Bde., Regensb. 1856), beides brauchbare Werke; doch hatte Guericke auch das monumentale Gebiet wieder ausgeschlossen, und Krülls anerkennenswerthe Leistung fiel noch vor das Bekanntwerden der de Rossi'schen, viele Anschauungen so gänzlich umgestaltenden Ausgrabungen. Letztere suchte dann *F. X. Kraus* in seiner Roma sotterranea (Freiburg 1873) dem deutschen Publicum nahe zu bringen, einem Werke, das zum Theil die Uebersetzung des Northcote-Brownlow'schen Epitome ist, zum Theil selbständige Arbeit. Denselben Zweck verfolgten des Verf. ‚Anfänge der christl. Kunst' (Lpz. 1872, 8°), während desselben ‚Untersuchungen über die Blutampullen der römischen Katakomben' (Frankf. 1868, und Freibg. 1872), sowie über das Spottcrucifix u. s. f. einzelne Punkte der christlichen Alterthumskunde illustrirten. In einer die Resultate der italienischen Forschungen vermittelnden Richtung bewegten sich die Studien von *F. Becker* (Spottcrucifix, Bresl. 1866, 8°; die Darstellung J. C. unter dem Bilde des Fisches, Bresl. 1866, 8°; Wand- und Deckengemälde der röm. Katakomben, Gera 1876) und *J. P. Richter*, welcher kürzlich auch die Mosaiken Ravenna's einer selbständigen Untersuchung unterzogen hat, während ein protestantischer Theologe, *V. Schultze*, selbständige Untersuchungen über die neapolitanischen Katakomben veröffentlichte (Lpz. 1877). Eine Zeitschrift für christliche A., aber allerdings hauptsächlich für das MA., hatten *v. Quast* und *Otte* ins Leben gerufen, doch ging sie bald unter, so dass jetzt kein besonderes Organ für unsere Wissenschaft besteht. Doch brachten bez. bringen zahlreiche Beiträge die Jahrb. d. Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinl., die Nassauer Annalen, die Gesellsch. f. nützl. Forschungen in Trier, die Mittheilungen der k. k. Centralcommission, das Christliche Kunstblatt von *Grüneisen* u. s. f., *Jahns* Jahrb. f. Kunstwissenschaft (Lpz. 1868—76), *v. Lützows* Zeitschr. f. bild. Kunst (Leipzig 1868 ff.), *Schestags* Repertor. f. Kunstwissenschaft (Wien 1875 ff.), die Zeitschr. f. Kirchengeschichte, das Organ f. christliche Kunst und der Kirchenschmuck (beide eingegangen), der eigentlich theologischen Zeitschriften nicht zu gedenken.

Die katholische Theologie in Deutschland hat die Ergebnisse der christlichen A. freudig aufgenommen, aber bis jetzt wenig verwerthet. Die protestantische hat sich von ihnen freilich stärker berühren lassen, als dies im 17. Jahrh. der Fall war; aber namentlich die Linke der protestantischen Theologie hat es auch jetzt noch verstanden, über unbequeme Resultate die Augen zu schliessen: sie hat sogar versucht, de Rossi und dessen Freunde anzuklagen, die A. im Dienste katholischer Vorurteile zu betreiben. Die Geschichte wird auf diese Anklagen antworten, die nur zu begreiflich da sich einstellen, wo bessere Argumente fehlen; was schwerer zu begreifen, ist, dass in den katholisch-theologischen Lehranstalten das Studium der christlichen A. nicht längst obligatorisch erklärt ist. Die einzigen Anstalten, an denen bisan regelmässige Vorlesungen über christliche A. gehalten werden, sind die Hochschulen zu Berlin (*Piper*), Freiburg und München (*Messmer*). Daneben ist etwa noch Tübingen (*Funk*) zu nennen. Die Gründung eines Reichsstipendiums für christliche A. an dem deutschen archäologischen Institut zu Berlin ist mit hohem Danke anzunehmen. Von besonderm Werthe für unsern Gegenstand verspricht auch die Thätigkeit der algierischen Bischöfe Msgr. *de Lavigerie* und Msgr. *Robert* zu werden (vgl. *de Rossi* Bull. 1878, 73), da die Diöcesen Algier und Constantine Hauptfundstätten christlicher Alterthümer sind. Zur Betheiligung des Klerus an der Pflege und dem Studium des christlichen Alterthums laden u. a. ein algierisches Provinzialconcil und Msgr. *Turinaz* (Lettres pastorales sur l'étude d'archéologie, la restauration des églises et la conservation d'objets d'art, Chambéry 1875) ein.

Die Einleitung in die christliche A. hat es schliesslich mit der Topographie und Museographie zu thun; wir verweisen dafür auf die Artikel Coemeterien, Katakomben, Museographie, und für sämmtliche hier angeregten Fragen auf *F. X. Kraus* Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen A. und die Bedeutung der monumentalen Studien, Freiburg 1879. KRAUS.

ΑΡΧΙΔΙΑΚΟΝΟΙ. Aus den Diakonen (s. Diakon) wählten die Bischöfe seit dem ersten Jahrhundert einen als ihren besondern Gehülfen und Stellvertreter bei der kirchlichen Verwaltung und Regierung aus, und zwar nicht nach der Anciennität, sondern nach der Befähigung (*Bingham* Orig. eccles. lib. II, c. XXI, § II) und in der Regel, wenigstens ohne vorherige Wahl, von Seiten der Diakonen; derselbe wurde diaconus episcopi, später archidiaconus genannt. So erscheint schon im 2. Jahrh. in der römischen Kirche Eleutherus als der Diakon des Papstes Anicet (*Hegesipp.* bei *Euseb.* Hist. eccl. IV 22), im 3. Jahrh. Sixtus als Diakon des Papstes Stephanus (Lib. pontif. in Steph. § II), der

hl. Laurentius als Diakon des P. Sixtus II (Lib. pont. in Xysto II, § III; *Prudent.* Hymn. de S. Laurent. v. 36, 37: hic *primus* e septem viris qui stant ad aram proximi); im 4. Jahrh. Severus als diaconus papae sui Marcelli (*de Rossi* Inscr. christ. I p. CXV), in einer in S. Sebastiano zu Rom gefundenen Grabschrift ein diaconus episcopi . . . (*de Rossi* Bull. 1866, 8). Ebenso heisst es noch im 7. Jahrh. von dem Archidiakon Theophylactus von Neapel in seiner Grabschrift: praesulis et proprii blande minister eras (*de Rossi* Bull. 1867, 73). Den Namen Archidiaconus finden wir zuerst bei *Optat. Milev.* (lib. I, n. XVI) dem Diakon und spätern Nachfolger des Bischofs Mensurinus von Carthago, Caecilianus, beigelegt; seit Hieronymus (Com. in Ezech. c. 48) wird er allmälig allgemein gebräuchlich (*Sozom.* Hist. eccl. IV 28, VI 30; *Theodoret.* Hist. eccl. I 26). Schon in den Zeiten der Verfolgung hatte der Archidiakon zunächst und unter dem Bischof die Aufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Sorge für den Unterhalt des Klerus, der Armen, der Wittwen und Waisen, der Pilger, der zu den Bergwerken verurteilten oder in den Gefängnissen schmachtenden Bekenner; er hatte das Verzeichniss sowol des Klerus als der übrigen unterstützten Personen zu führen, und da in dem kirchlichen Leben die moralischen und die materiellen Beziehungen sich vielfach durchdringen, so wurde er naturgemäss auch mit der Aufsicht über den Klerus und das ganze kirchliche Leben betraut und hatte eine von dem Bischofe allerdings abhängige, aber nächst diesem die höchste Regierungsgewalt. Die dadurch in seiner Person nöthige Tüchtigkeit einerseits und seine Geschäftskenntniss andererseits legte es darum nahe, ihn bei Erledigung des bischöflichen Stuhles zum Nachfolger zu wählen. So wurden Caecilianus Bischof von Carthago, der hl. Athanasius Bischof von Alexandrien. Was Eulogius von Alexandrien (*Phot.* Cod. CLXXIII) als Herkommen erwähnt, wird durch das Beispiel der Päpste Eleutherius und Sixtus II (s. oben) bestätigt, und noch am Ende des 5. Jahrh. wird von Papst Symmachus berichtet, dass man ihn ὡς ἕνα τῶν ἑπτὰ διακόνων (*Phot.* Erotem. Cod. 89 Vindob. in *Fontana* Nov. del. erudit. I 44) zum Nachfolger des Papstes Anastasius gewählt habe. Diese Verhältnisse machen es erklärlich, dass die Archidiakonen es als eine Art Zurücksetzung betrachten konnten, wenn sie zu Priestern geweiht werden sollten (*S. Hieron.* in Ezech. c. 48: iniuriam putat si presbyter ordinetur), und dass später die Kirche gerade wegen der hervorragenden Stellung des Archidiakons, welche die Priester seiner Leitung unterstellte, anordnete, dass dieselben die Priesterweihe empfangen müssten. Ueber die weitere Entwickelung der Jurisdictionsgewalt des Archidiakons sind die kirchenrechtlichen Werke zu vergleichen.

Wie überhaupt in den kirchlichen Aemtern die äussere Verwaltung und die gottesdienstliche Verpflichtung in engem Verbande stehen, so war der Archidiakon, welchen der Bischof zum Zeugen seines ganzen Lebens (a latere pontificis non recedebat, *s. Hieron.* l. c.) und zu seinem ersten Gehülfen in der bischöflichen Verwaltung sich erwählte, auch beim Gottesdienste sein erster Gehülfe, insbesondere bei der hl. Messe (*S. Ambrosius* de offic. I 41 lässt den hl. Laurentius zum Papste Sixtus auf dessen Wege zum Martyrthum sagen: quo, sacerdos sancte, sine diacono properas? Nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras), bei der Ertheilung der Weihen (Concil. Carthag. IV, c. V) und beim Predigen (*S. Hieron.* in Ezech. c. 48: certe qui primus fuerit ministrorum, quia per singula concionatur in populo). Gleichwie ferner die Diakonen überhaupt bis zu der Zeit Gregors d. Gr. (*Mansi* Concil. X 434) die Aufgabe hatten, bei dem reichen melodischen Kirchengesange, der nach Aufhören der Verfolgungen sich ausbildete, in besonderer Weise mitzuwirken (s. Diakon), so wird auch die Gesangskunst einzelner Archidiakonen auf ihren Grabschriften besonders hervorgehoben: so bei dem römischen Archidiakon Deusdedit im Anfange des 5. Jahrh. (hic levitarum primus in ordine vivens, Davidici cantor carminis iste fuit) und bei dem Archidiakon Sabinus (voce psalmos modulatur et arte, diversis cecini verba sacrata sonis, *de Rossi* Bull. 1863, 88). HEUSER.

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΙ. Mit diesem Namen bezeichnete man zuerst nur diejenigen Bischöfe, welchen eine höhere Jurisdiction als die des Metropoliten zustand. Derselbe findet sich zuerst bei Athanasius (Apol. II) und bei Epiphanius gebraucht, und zwar von dem Patriarchen Alexander und Petrus von Alexandrien (*S. Epiph.* Haer. LXVIII 21). In den Acten des Concils von Ephesus (431) wurde der Papst Leo und der hl. Cyrillus so genannt, und es erscheint dieser Name also als ein den Patriarchen eigenthümlicher Titel (art. I), und in gleicher Weise bezeichnet das Concil von Chalcedon (art. XVI) mit diesem Titel sowol den Papst als den Patriarchen von Constantinopel. Auch aus einer Verfügung Iustinians (Nov. XI): volumus ut non solum Metropolitanus, sed etiam Archiepiscopus fiat, erhellt, dass man mit letzteren Worten damals regelmässig höhere Würden als die des Metropoliten bezeichnete. Dass bei *Epiphanius* (Haeres.

LXVIII n. 3) auch Meletius, Metropolit der Thebais, so genannt wird, muss für jene Zeit als vereinzelte Ausnahme gelten. Seit dem 6. Jahrh. wird dieser Titel aber auch schon häufiger den Metropoliten beigelegt (*Greg. M.* Ep. 1, 27, 62, 64, ed. Bened. II 517, 551, 553; Synod. Aquilej. 591 bei *Mansi* X 464, 466) und allmälig allgemein von denselben angenommen. Gegenwärtig bezeichnet dieser Name den Metropoliten als den Inhaber der Rechte über seine Suffraganen und über die Kirchenprovinz, weshalb der Metropolit vor Erlangung des Palliums (s. Pallium) auch den Titel Erzbischof nicht führen soll. Im Uebrigen s. Metropolit. HEUSER.

ARCHIMANDRIT (ἄρχων τῆς μάνδρας). Dieses Wort taucht in der christlichen Litteratur im 5. Jahrh. auf und bedeutet Klostervorsteher, Abt (μάνδρα = Hürde, Kloster; ἄρχειν = herrschen, vorstehen). In den Acten des Concils von Ephesus vom J. 431 begegnen wir der Bittschrift eines A.en Basilius (*Hardouin* Conc. I 1335) und auf der Synode von Constantinopel vom J. 448, auf der der A. Eutyches wegen seiner monophysitischen Denkweise verurteilt wurde, erscheint eine ganze Reihe von A.en (*Hardouin* l. c. II 170 sq.). Die Bezeichnung war hiernach damals im Orient bereits eine ganz gewöhnliche und sie wird bald darauf auch im Abendlande erwähnt (*Sidon. Apollin.* ep. VIII 14). Im MA. erhielt das Wort eine weitere Bedeutung und es diente nicht bloss zur Bezeichnung der Klostervorsteher, sondern häufig der kirchlichen Vorstände überhaupt (*Ducange* Glossar. s. h. v.; *Habert* Pontif. eccl. Graec. 570 f.). FUNK.

ΑΡΧΙΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ, s. Erzpriester.

ΑΡΧΟΝΤΕΣ ἐκκλησιῶν, Kirchenvorsteher oder = Fürsten, findet sich oft für Bischöfe bei *Origenes, Eusebius, Chrysostomus,* dem *principes* bei Hieronymus, Paulinus u. A. entsprechend; vermuthlich mit Bezug auf Jes. 60, 17: dabo *principes* tuos in pace et episcopos tuos in iustitia. Dass dabei kein politischer Sinn unterläuft, versteht sich bei der Anschauung des gesammten christlichen Alterthums über das Reich Gottes hienieden von selbst. KRAUS.

ARCHONTICI, Bezeichnung einer der zahlreichen gnostischen Secten bei *Epiphan.* Haer. XL, *Theodoret.* Haer. Fab. I 11, so benannt wegen ihrer Lehre von den ἄρχοντες.

ARCOSOLIUM. Der Name leitet sich ab von arcus Bogen und solium. Letzteres Wort bezeichnete den Thron eines Gottes (*Cic.* de harusp. respons. c. 27), eines Herrschers (*Virg.* Aen. VII 169), den Amtsstuhl eines Advocaten (*Cic.* de leg. I 3), eine Badewanne (*Vitruv.* de arch. IX 3) und öfters auch einen Sarg (*Sueton.* Nero c. 50). A. ist demnach irgend ein Thron, Sessel, Sarg, Altar, von einem Bogen (Rechteck) überdeckt, un sarcofago surmontato da un arco, wie Marchi sich ausdrückt. Sachlich ist es gleichbedeutend mit Ciborium, formell scheint nur der Unterschied zu sein, dass A. eine vertiefte Nische, Ciborium einen freistehenden Baldachin bezeichnet.

Schon im heidnischen Cultus kamen Arcosolien unter dem Namen *aedicula, testudo* vor, z. B. über einem Altare in Pompeji (*Overbeck* Pompeji I, Fig. 156), an den Innenwänden des Pantheon über Götterbildern, im Tempel der Venus und Roma in gleicher Eigenschaft. Im Christenthume begegnen uns dieselben in den Cubikeln der römischen Katakomben in zwei verschiedenen Formen, einmal in Form eines Tonnengewölbes, sodann in Gestalt eines Rechteckes. Die gewölbte Form findet sich häufiger, z. B. in der Katakombe der hl. Agnes, des Callistus, Hermes; bisweilen ist sie in einem einzigen Cubiculum mehrfach zu sehen, z. B. in S. Sebastiani ad catacumbas, S. Agnese. Die rechtwinklige Gattung, von de Rossi *sepolcro a mensa* (Tafelgrab) genannt, ist seltener, vermuthlich, weil die tufa granulare, in welche die meisten Katakomben

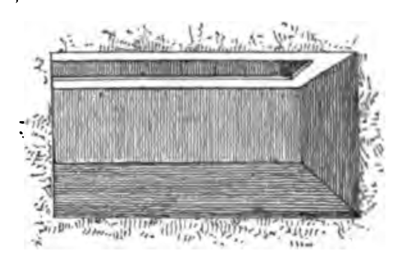


Fig. 42. Sepolcro a mensa.

eingehauen sind, zu wenig horizontale Tragkraft besitzt (vgl. Fig. 42). [Eine andere Art von Arcosolien nähert sich in dem Aufbau unseren an die Wand gestellten Altären: hier springt der unter dem Bogen stehende Sarkophag aus demselben in die Krypta vor. Eine Krypta an der Via latina enthält drei derartige Arcoso-



Fig. 43. Arcosolium (nach Marchi).

lien. Vgl. die Abbildung nach *Marchi* tav. XXII. K.]

Unter der gewölbten oder wagrechten Nische befand sich der Sarg eines Martyrers oder eines andern Christen, welcher das Cubiculum etwa hatte ausgraben lassen, wie eine Inschrift deutlich angiebt. Entweder war nun dieser Sarg ein ausgemeisselter beweglicher Stein, der in die Wandnische hineingerückt werden konnte, oder es wurde nur die vordere Seite der Nische auf die Höhe eines gewöhnlichen Tisches aufgemauert, wie z. B. in der Papstkrypta, in der Krypta des hl. Ianuarius im Coemeterium des Praetextatus. In beiden Fällen diente das Grab, wenn es einen Martyrer einschloss, als Altar. Ein deutliches Zeugniss für diese Behauptung giebt der christliche Dichter *Prudentius* Perist. XI v. 169 in einem Gedichte auf den hl. Hippolyt, Bischof von Portus, der im 3. Jahrh. in Ostia von wilden Pferden zu Tode geschleift und in der Katakombe des hl. Laurentius zu Rom beigesetzt wurde (Näheres bei *Brockhaus* Aurelius Prudentius 142 ff., Leipzig 1872). Nach der Beschreibung des Prudentius ist den Gebeinen des hl. Martyrers ein Altar beigesetzt (ara adposita), welcher das Sacrament spendet und als treuer Wächter seines Martyrers im Grabe die Gebeine bewahrt (servat). Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht ausser dem Wortlaute ein von Anastasius erwähntes Decret des Papstes Felix I (272), die hl. Messe ‚über den Gräbern der Martyrer' zu feiern, sowie die Praxis der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag, das hl. Messopfer nur über Gebeinen hl. Martyrer darzubringen.

Noch in anderer Hinsicht ist das angeführte Gedicht des Prudentius von Wichtigkeit, weil es v. 123—126 erzählt, es sei an der Wand ‚über dem Grabe' des Hippolyt der Tod dieses Martyrers mit Purpurfarbe dargestellt worden. Aehnliche Bilder finden sich an der Stückwand, der Laibung des Bogens und in dessen nächster Umgebung sehr häufig, z. B. Jonas unter dem Wunderbaume liegend oder vom Rachen des Fisches aufgenommen, Moses mit dem Stabe an den Felsen schlagend, Christus als guter Hirte, das Abendmahl unter dem Bilde der Brodvermehrung u. s. f. S. Bilder.

[Die Arcosolien kommen nicht bloss in den römischen Katakomben vor, sie finden sich z. B. auch in denjenigen von Chiusi, vgl. *Cavedoni* Civ. Chius. 60, in Kappadocien; vgl. *Texier* Archit. byzant. 40. Hier sieht man neben dem unter dem A. beigesetzten Sarkophag Loculi in der Wand, in welche die Leichen der Länge nach hineingeschoben wurden. (Vgl. Loculus.) Auf die Verschiedenheit der neapolitanischen Katakomben von den römischen in Hinsicht der Arcosolien hat *V. Schultze* Die Katak. von S. Gennaro u. s. f. 17 ff. aufmerksam gemacht. In der grossen Galerie von S. Gennaro de' Poveri herrscht das A. vor, ‚während die links und rechts von dem Vorsaale gelegenen Kammern eine, soweit mir bekannt, bis jetzt in den christlichen Coemeterien noch nicht nachgewiesene Form der Gräber zeigen: an den Schmalseiten des Grabraumes erheben sich in einer Höhe von c. 50 cm senkrechte Seitenwände, die durch ein flaches Tonnengewölbe verbunden werden, — eine Stilart, die sehr an die von de Rossi in den römischen Katakomben registrirten *Sepolcri a mensa*, für welche sich übrigens in den neapolitanischen Coemeterien kein Beispiel findet, erinnert. Der einzige Unterschied liegt in der Form der Decke'. ‚Auffallend ist, dass, während in den römischen Katakomben der Loculus als die älteste, das A. als die jüngste Grabform erscheint, hier das umgekehrte Verhältniss stattfindet, indem die Loculi sich erst in denjenigen Corridoren finden, welche von der Hauptgalerie aus angelegt wurden. Letztere aber zeigt nur Arcosolien; wo Loculi erscheinen, sind sie erst später eingefügt, wie an der regellosen Anordnung und Ausführung ersichtlich ist.'

Den t. A. kennen wir aus einigen Inschriften; bezeichnend ist die von *Marchi* p. 85 mitgetheilte, jetzt im Palazzo Rondanini-Borghese: DOMVS ETERNALIS AVR CELSI ET AVR ILARITATIS COMPARI MEES FECIMVS NOBIS ET NOSTRIS ET AMICIS ARCOSOLIO CVM PARETICVLO SVO IN PACEM. K.] A. SCHMID.

ARCVS für Kirchenportal bei *Paulin. Nol.* Epist. XII ad Sever.: ‚alma domus triplici patet ingredientibus arcu.'

ARDICA, ein sehr seltener architektonischer t. t., der namentlich in Ravenna gebräuchlich gewesen zu sein scheint. *Agnell.* Lib. Pontif. Act. Sanctor. Jul. VII 183[1]: aspice super valvas eiusdem ecclesiae infra *ardica*, ibi me videbis depictum in parietis calce, qualis ego fui in mundo in carne. Die Bollandisten und ihnen folgend *Ducange-Henschen* i. v. erklären demnach A. als pars superior portae aedificii primariae. Die Erklärung ist nicht haltbar, vielmehr hat man A. = als Vorhalle zu nehmen, wie es z. B. auch *Hübsch* gebraucht. KRAUS.

AREA. I. Der römische Sprachgebrauch bei den Heiden wie bei den Christen verstand unter A., soweit es sich um das Begräbniss handelte, das kleine Stück Feld, in der Regel von länglich-viereckiger Form, welches unmittelbar zu einem Monumentum

oder Grabmal gehörte. Weiterhin umfasste jener Ausdruck auch die Gärten, Wein- und Rohrpflanzungen, die als die area adiecta, quae cedit monumento, bezeichnet wurden und aus deren Erträgen das Monument und die zugehörigen Gebäude erhalten und die Auslagen für die jährliche Gedächtnissfeier bestritten wurden. In der africanischen Kirche endlich und wol auch anderwärts bezeichnete das Volk mit dem Worte areae die zu ebener Erde angelegten Friedhöfe der Christen. Wenn uns dann weiterhin der Ausdruck in altkirchlichen Nachrichten auch zur Bezeichnung öffentlicher Plätze begegnet, z. B. A. Callisti bei der jetzigen Kirche S. Maria in Trastevere, so haben für uns doch nur die drei zuerst erwähnten Bedeutungen Interesse; eine ebenso zahlreiche als merkwürdige Reihe heidnischer wie christlicher Denkmäler aber hat uns eine eingehende Kenntniss des Umfanges und der Eintheilung wie der gesetzlichen Bestimmungen vermittelt, von denen diese Areae sepulcrorum umgeben waren.

Zunächst also verstand man unter der A. das an eine Landstrasse oder an einen Seitenweg stossende, unmittelbar zu einer Grabstätte gehörende kleine Grundstück. Nach dem römischen Gesetze wurde jeder Ort dadurch, dass eine Leiche daselbst bestattet wurde, ein religiös geweihter: corpus illatum locum religiosum reddit. Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae. Res sacrae, quae diis superis consecratae sunt, religiosae, quae diis Manibus relictae sunt. Sed sacrum quidem solum existimatur auctoritate populi Romani fieri, . . . religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum (*Caius* II 3—5; vgl. *Becker-Marquardt* Handb. der röm. Alterth. IV 437). Seine Verwendung zu profanem Gebrauch schloss den Frevel des Sacrilegium in sich. Nach demselben römischen Gesetze verblieb der Besitztitel auf eine Begräbnissstätte unveräusserlich dem dort Beerdigten, so zwar, dass weder durch Erbschaft, noch durch Verkauf die betreffende A. in andere Hände übergehen konnte. Es hing vom Willen des Erbauers ab, wenn er die Mitgliedschaft an seiner Ruhestätte zugestehen wollte, und gewisse Strafsummen, die an die städtische Kasse oder an ein Collegium zu zahlen waren, sicherten neben der wachsamen Aufsicht der Pontifices die stete Beobachtung der einmal erlassenen Willenserklärung. Diese Gesetzesbestimmungen kannten keine Ausnahme, weder für den Armen, noch für den Fremdling, noch für den Verbrecher.

Die Grösse oder der Flächenraum der eigentlichen A. monumenti war je nach Stand und Vermögen verschieden; zu dauerndem Gedächtniss war gewöhnlich das Mass auf einen Stein des Monuments eingegraben, mit Unterscheidung der Fuss an der Strasse (in fronte) und in der Tiefe (in agro). Zugleich pflegte man daneben an die gesetzliche Bestimmung der Unveräusserlichkeit zu erinnern (hoc monumentum haeredem non sequitur). Beispiele von solchen Inschriften giebt es eine grosse Menge. Wir begnügen uns mit der Wiedergabe einer einzigen an der Via Appia, die unsers Wissens noch nicht publicirt ist und die auch sonst ihr besonderes Interesse hat:

D · M ·
T · AELIO · AVG · LIB · LONGO
MARITO · INCOMPARABILI
AVRELIA · MARTHA · ET
AELIA · ANTIGONA · ET · LONGINVS
PATRI · PIISSIMO · FECERVNT · ET
SIBI
LIBERTIS · LIBERTABVSQVE · SVIS
POSTERISQVE · EORVM · H · M · E ·
H · N · S
IN · FRONT · P · XIII · IN · AGR · P
XIIII

Die weiteren Grundstücke, besonders Wein- und Obstgärten und Rohrpflanzungen, welche die A. adiecta bildeten, konnten durch Bestimmung des Testators an dem Rechte der Unveräusserlichkeit participiren, um aus ihren Erträgen das Monument in Stand zu halten und die Kosten für die Jahresgedächtnisse zu decken. So heisst es auf einer Inschrift bei *Fabretti* 223, n. 594: HVIC · MONVMENTO · CEDIT · VINIOLA, und auf einer bei *Gruter* 964[2]: HORTVS · ET · DIETA · SEPVLCRO · CEDAT; eine andere giebt uns den Umfang der A. adiecta an: HVIC · MONVMENTO · CEDVNT · AGRI · PVRI · IVGERA · DECEM (*Gruter* 399[1]). Auch die Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen dieser Areae giebt uns eine Anschauung von der Grösse und Beschaffenheit derselben. Die beiden mailändischen Martyrer Gervasius und Protasius waren in *hortis* Philippi bestattet; ein Ehepaar, das sich, getrennt von der Gemeinde der Gläubigen, eine Grabstätte bereitet hatte, erklärt auf der Inschrift: in *hortulis* nostris secessimus (*Gruter* 1095 6); das Grundstück, auf welchem die Gruft der hl. Agnes lag, hiess noch im 12. Jahrh. *agellus* S. Agnetis. Ausserdem begegnen wir den Bezeichnungen viridarium, rosarium, pomarium, harundinetum etc. (Rom. Sott. I 55, Anh.). Die Aufsicht und Pflege war einem eigenen Custos anvertraut, der in der Nähe des Monuments seine Wohnung hatte; andere Gebäude, die cellae memoriae oder scholae, dienten zur Bewirthung an den Jahrestagen; dahinter dehnten sich in der A. adiecta Blumenbeete, Baumgruppen und Laubgänge, Obst- und Rebenpflanzungen aus; das Ganze war

durch Marmorgeländer und Grenzsteine (cippus) umfriedigt. Wenn daher heute die unabsehbare Ruinenreihe der Monumente an der Landstrasse, zumal an der appischen, einen tief melancholischen Eindruck macht, so zog im Alterthum der Wanderer durch endlose Anlagen, die mit allem Reichthum und aller Mannigfaltigkeit von Kunst und Pflanzencultur geziert waren und in denen man durch Blumenduft, Farbenpracht und den reizenden Schmuck von Statuen, Altären, Monumenten und Bauten die trostlosen Schrecken des Todes vergessen zu machen suchte.

Eine klare Anschauung der Beschaffenheit, Lage und Grösse der A. monumenti wie der A. adiecta ist uns vermittelt durch eine gegenwärtig in Urbino aufbewahrte Marmorplatte, auf welcher der Grundriss eines grossen Grabmals eingemeisselt ist, und durch ein Testament, das Prof. *Kiessling* auf dem Pergamentumschlag eines Basler Codex entdeckte. Beide haben durch die Gebrüder *de Rossi* die eingehendste Besprechung erhalten (Bull. 1863, 95; 1864, 27 ff.; Rom. Sott. I 54, Anh.). Der Grundriss zeigt das monumentum mit der umliegenden, wie es scheint, mit Bäumen besetzten A.; rechts und links birgt die *custodia,* die Wohnung des Wärters; man sieht da ferner eine ex indulgentia des Eigenthümers an Andere überlassene Grabstätte mit dem *agellus conclusus.* Dahinter liegt der *hortus* als das *pomarium,* sowie ein *harundinetum* und der *ager.* An letztern stösst dann, die Via publica entlang, eine Reihe kleiner, durch *cippi* abgetheilter *areae* für weitere Begräbnissstätten, die durch Schenkung oder Kauf an Fremde abgetreten werden konnten. Wäre die Zeichnung in Proportion zu den angegebenen Längenmassen der beiden Viae privatae entworfen, so liesse sich der Flächeninhalt der beiden areae berechnen, was jetzt nicht möglich ist. Aus dem von *Kiessling* publicirten Testamente heben wir die für unsern Gegenstand bedeutsamen Bestimmungen heraus: das Eigenthumsrecht auf die Besitzung soll sich einzig auf Erhaltung und Verbesserung der Gebäude und Anlagen erstrecken; das Verbrennen oder Begraben fremder Leichen daselbst wird mit 1000 Sesterzien bestraft, welche die Commune von Langres einzutreiben hat; für Bewachung und Pflege des Monuments und der Anlagen werden drei topiarii oder Kunstgärtner bestellt. Vgl. über diese *Becker* Gallus III 44.

Wenden wir nunmehr die bisher dargelegten Thatsachen und Bestimmungen auf die Begräbnissplätze der Christen an. Zunächst sicherte ihnen die Unveräusserlichkeit der A. den steten und ungestörten Besitz ihrer Grabstätten, waren dieselben nun im Anschluss an das Hypogeum einer Familie angelegt oder aus der Kirchenkasse erworben worden. Der Charakter eines locus religiosus machte weiterhin die Gräber unverletzlich und schützte sie gegen frevelhafte Entweihung. Mochten daher die Gläubigen selber zu Wasser und zu Land verfolgt und proscribirt sein, die Ruhestätten ihrer Todten wenigstens und die verehrten Gräber ihrer Martyrer waren auch für eine feindliche Obrigkeit geweihte und unantastbare Stätten, um welche das Gesetz seine schirmenden Schranken zog. Einen neuen gesetzlichen Schutz erlangten die Gläubigen für ihre Gräber, als die Kirche in der Zeit des Alexander Severus sich als Collegium funeraticium eigene Gemeindefriedhöfe anlegte, in deren Besitz sie gleich den übrigen heidnischen Collegien durch den Staat beschützt war. Der Schenkung eines solchen Gottesackers an das collegium fratrum, wie die Christen sich nannten, erwähnt eine von *de Rossi* Bull. 1864, 28 eingehend besprochene Inschrift: aream ad sepulcra (Euelpius) cultor verbi contulit, et cellam struxit cunctis suis sumptibus; ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. Erst unter Decius und Valerian und dann unter Diocletian wurde zunächst das Betreten der Coemeterien amtlich verboten; dann wurden selbst die Areae von Staatswegen confiscirt; daneben übte der Pöbel zu Rom und anderwärts auf eigene Faust Justiz nicht nur in der Zerstörung der cellae memoriae oder der kleinen Grabbasiliken über den Hypogeen, sondern auch in der Verwüstung der Gräber selber. Allein dieser Siedepunkt der Verfolgung hörte mit dem Sturze des betreffenden Kaisers auf, und die Nachfolger gaben den Christen ihre Areae zurück.

In Rom und wo sonst die Gräber in den verschlungenen Labyrinthen unterirdischer Strassen angelegt waren, konnten weder die Confiscationen der Areae, noch die Excesse des Pöbels eine ausgedehnte Zerstörung der Grüfte zur Folge haben; selbst das Verbot des Besuches ihrer Coemeterien machten die Christen durch Benützung geheimer Zugänge oft genug illusorisch. Anders dagegen war es an allen denjenigen Orten, wo die Bodenbeschaffenheit dazu nöthigte, Friedhöfe nach unserer Sitte anzulegen. Auch diese, an der Oberfläche der Erde liegenden Begräbnisse bezeichnete man als areae oder horti, und wir finden sie vor Allem in Africa, dann in den am Meere oder in der Niederung gelegenen Städten Italiens, wie zu Ostia, Portus, Mailand; endlich in Gallien und Deutschland, in Phrygien u. s. w. (Bull. 1864, 32). Bei der strengen Abgeschlossenheit, welche die Christen für ihre Todten gegen heidnische Leichen beobachteten, mussten diese Friedhöfe

bald die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, selbst wenn nicht die Inschriften mit ihrer christlichen Phraseologie sie Jedem als Begräbnissstätte der verhassten Secte verrathen hätten. Hier hatten also die Ausbrüche der Volkswuth und die Confiscationsedicte ihr Opfer schutz- und wehrlos vor sich, und wenn uns heute von unzähligen Städten, die unzweifelhaft schon in den Jahrhunderten der Verfolgung den Glauben annahmen, kaum irgend ein christliches Monument aus jener Periode erhalten ist, so liegt darin die beste Erläuterung der Worte *Tertullians* (Apolog. c. 37; ad Scapul. c. 3): ipsis bacchanalium furiis nec mortuis parcunt christianis, cum illos de requie sepulturae, de asylo quodam mortis iam alios, iam nec totos avellant, dissecent, distrahant ... De areis sepulturarum nostrarum acclamatum est: areae non sint.

[II. Der Gebrauch von *area* = ecclesia oder auch = *atrium*, wie er bei *Bingham* l. VIII, c. 1, 9 (III 120), eb. c. 3 (III 178) und nach ihm in *Smith's* Dict. I 141 behauptet wird, ist im Alterthum nicht begründet. K.] DE WAAL.

ARENARIEN. Kaum mag man einige Schritte vor die Thore Roms in die offene Campagna hinausgehen, so bemerkt man an zahlreichen Stellen Sandgruben und Eingänge zu Steinbrüchen. In den ersteren wird die Pozzolanerde ausgegraben, die, mit Kalk vermischt, den trefflichen römischen Mörtel liefert; in den letzteren bricht man jenes braune Gestein, das nach oberflächlicher Bearbeitung bald ohne Mörtelverbindung zu Umfassungsmauern von Grundstücken über einander gelegt, bald in den städtischen Bauten zur Aufführung der Innenmauern verwendet wird. Jene Sandgruben hiessen bei den Alten *arenaria*, die Steinbrüche *lapidicinae*. Die Steinbrüche sind angelegt in der felsartigen Tufschichte jener ältern vulcanischen Bodenformation, der wir auf dem ganzen römischen Gebiete begegnen; die A. in der mehr an der Oberfläche liegenden spätern Schichte, die ohne feste Verbindung der Bestandtheile bald als Sand, bald als ein sehr weicher Stein erscheint. Wie heute, so konnten auch die Alten für ihre Bauwerke das Material nur aus der felsartigen tiefern Tufschichte oder aus der lockern obern Sandschichte entnehmen; jene Mittellage, welche weder hart und fest genug war, um Steine daraus zu brechen, noch weich genug, um ohne grosse Mühe Sandgruben in ihnen anzulegen, blieben daher unberührt. Die Steinbrüche haben für uns keine weitere Bedeutung; die A. dagegen sind die vertrauten Zeugen der blutigsten Perioden der Christenverfolgung gewesen, ja die ersten Blätter der Geschichte unserer Katakomben sind in ihnen geschrieben worden; sie verlangen endlich auch aus dem Grunde eine besondere Beachtung, weil bis in die neuere Zeit hinein die Coemeterien für ursprüngliche A. galten, die von den Heiden verlassen und dann von den Christen zu Begräbnissen benützt worden seien.

Fassen wir zunächst diesen letztern Punkt ins Auge, so dürfen wir nach den eingehenden Darlegungen bei *de Rossi* R. S. I 23 ff. im Anh. und *Kraus* 333 ff. (379 ff. 2. A.) uns darauf beschränken, die beiden Hauptbeweise für die Thatsache vorzulegen, dass die Katakombenanlage durchaus christliche Schöpfung ist. Zuerst nämlich bietet das lockere Erdreich der Sandgruben nicht die erforderliche Festigkeit zum Aushöhlen von Grabnischen; dazu bedurfte man einer festern Masse, die hinwiederum nicht so hart und felsig sein durfte, dass die Anlage der Gräber zu grosse Schwierigkeit gemacht haben würde. So sehen wir denn in der That unsere Katakomben angelegt in jener mittelweichen Schichte der sog. tufa granulare, die weder zur Mörtelbereitung, noch zum Formen von Bausteinen geeignet ist. Nichts erläutert diese Thatsache besser, als jene schöne und breite Treppe in S. Callisto, die in ein neu anzulegendes, tieferes Stockwerk führen sollte. Allein die Hoffnung, durch die Pozzolanschichte hindurch in die festere Tufschichte zu gelangen, erwies sich als falsch, und nachdem man durch Weitertreiben eines schmalen und sich verengenden Stollens vergebens einen letzten Versuch gemacht, brach man die Arbeit ab; die in die Seitenwände der Treppe angelegten Gräber sind sämmtlich gemauert. Von der Regel, dass die Christen nur die tufa granulare zu ihren Grabanlagen wählten, macht eine Ausnahme das kleine Coemeterium des Castulus an der Via Labicana, das man beim Bau der Eisenbahn 1864 wieder entdeckte. Dieses ist ganz eigentlich in der Pozzolanerde angelegt, und noch dazu in der Niederung und unterhalb einer Wasserleitung. Allein der Bericht über die Todesart der Heiligen in den Martyreracten erklärt uns die Sache: missus est in foveam et demissa est super eum massa arenaria. Hier hat also die Verehrung gegen die Ruhestätte des Martyrers die Anlage eines Coemeterium selbst in einem dazu ganz ungeeigneten Terrain veranlasst (*de Rossi* Bull. 1865, 10). — Der zweite Beweis des christlichen Ursprungs der Katakomben liegt in ihrer Form. In den A. zwang die Natur der Sandmasse, bei der Ausgrabung hinlänglich mächtige Pfeiler zur Tragung der Decke zu lassen, und so erscheinen die Pozzolangruben sämmtliche als weite, aber niedrige gewölbte Gänge, die ohne Plan und Regelmässigkeit sich in den Boden hinein verzweigen, wie sich der

Holzwurm seine Gänge in das Holz bohrt. Die Strassen der Katakomben dagegen verfolgen in der Regel die gerade Linie; sie sind so eng, dass in denselben eben zwei Personen zwischen sich eine Leiche auf einer Bahre tragen konnten; ihre Seitenwände sind durchaus senkrecht, die Decke meist flach. Man braucht uns nur aus einem Corridor der Katakomben in einen Gang der A. zu führen, um sofort die ganz wesentliche Verschiedenheit beider zu erkennen. (Vgl. die Verschiedenheit der Anlage Fig. 44 u. 45.)



Fig. 44. Plan einer Arenaria in S. Agnese.

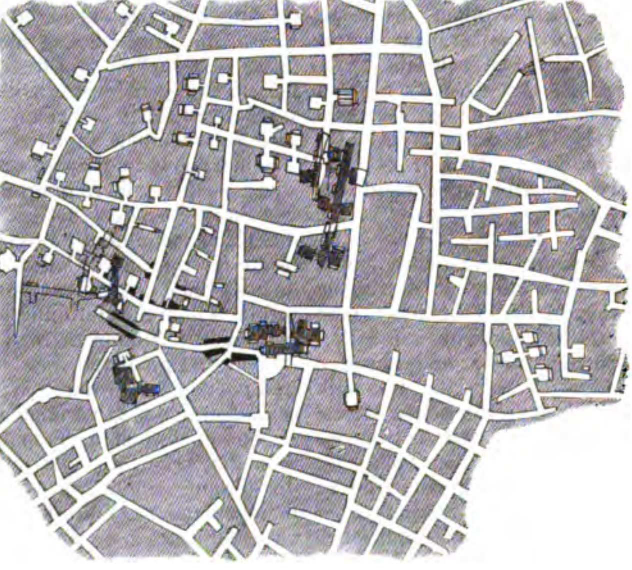


Fig. 45. Ein Theil der Katakombe von S. Agnese.

Als P. Marchi zuerst die Theorie von dem christlichen Ursprunge der Katakomben aufstellte, da musste er vor Allem die Einwendungen zu entkräften suchen, die man ihm aus jenen alten Nachrichten entgegenhalten konnte, welche ausdrücklich von der Beisetzung einer Anzahl von Martyrern in arenario, oder in cryptis arenariis, also in Pozzolangruben, melden. Er wie nach ihm *de Rossi* u. A. haben mit dem Aufwande vielen Scharfsinnes theils das Gewicht der einzelnen Nachrichten zu entkräften, theils jene Ausdrücke durch den Umstand zu erklären versucht, dass in der Nähe des betreffenden Martyrergrabes wirklich früher oder später Sandgruben gewesen seien. Ich weiss nicht, ob jene Versuche jeden Leser befriedigt haben. Mir scheint die Lösung sich sehr einfach aus folgender Erwägung zu ergeben. Zunächst haben die Christen die bei der Anlage der Gänge und Gräber ausgebrochene und zerbröckelte Tuf-Erde unzweifelhaft, wenigstens theilweise, an das Tageslicht expediren müssen. In den Augen der Heiden aber, an welche sie dieselbe verkauften, musste sie als eine Art Pozzolanerde aus einem Arenar gelten, und die Christen liessen sie wolweislich dabei. So gab sich neben dem kirchlichen Ausdruck ‚coemeterium‘ von selbst die Einführung und Uebertragung des profanen ‚arenarium‘; beide Bezeichnungen waren unter den Christen im gewöhnlichen Leben neben einander in Gebrauch, und das erklärt uns, wie die alten Schriftsteller auch Katakomben Pozzolangruben nennen konnten.

So unzweifelhaft nun auch die Christen als die Erbauer der unterirdischen Todtenstadt der römischen Katakomben zu betrachten sind, so stossen wir innerhalb derselben doch auf Strassen und selbst Viertel, die ursprünglich ohne Frage A. waren. Am interessantesten ist in dieser Hinsicht das zu den ältesten und ehrwürdigsten zählende Coemeterium der hl. Priscilla an der Via Salaria. Dort durchwandern wir nämlich in demjenigen Theile, dessen Alter in die apostolische Zeit hinaufsteigt, Gräberstrassen, welche nicht aus dem natürlichen Gestein gebrochen, sondern durch Mauern hergestellt sind, die innerhalb der weiten Pozzollangruben die bekannten engen Katakombengassen bilden. Indem de Rossi in die Zwischenräume hinter den Mauern eindrang, entdeckte er in den Wänden des Arenars christliche Gräber, die sich durch den Stil der Inschriften und der Symbole, wie durch die Nomenclatur als Gräber der ältesten Periode charakterisiren (*de Rossi* R. S. I 188, Anh. 33). Dort ist also unleugbar der Anfang der Katakombenanlage in einem Arenar gemacht worden; allein gerade hier ist es, wo wir die Schüler der Apostel so-

zusagen bei der Grundsteinlegung ihrer unterirdischen Todtenstadt überraschen. Man war noch in der Zeit des Probirens und Suchens; aber gar bald standen die Principien in voller Klarheit. Durch die dort ruhenden Leichen war das Arenar eine hl. Stätte; allein dennoch verwandelte die Folgezeit, in bewusster Abwehr der Identificirung von profanen Sandgruben mit christlichen Ruhestätten, die Form des Arenars durch eingebaute Mauern in die einer Katakombe. Wenn wir dieselbe Erscheinung in einigen Coemeterien der spätern Periode finden, so liegt die Erklärung in dem Umstande, dass, zumal in der Diocletianischen Verfolgung, die A. wiederholt der Schauplatz des Martyriums wurden. Dadurch waren sie nun geweihte Stätten geworden, und die Christen beeilten sich, dieselben durch Aufführung von Mauern in ein Coemeterium zu verwandeln (Bull. 1865, 10).

Damit gelangen wir nunmehr zur Besprechung der besondern Wichtigkeit, welche die A. für die Christen in jenen Tagen erlangten, als ihnen das Betreten ihrer Coemeterien verboten, die regelmässigen Zugänge zu denselben polizeilich gesperrt oder von den Gläubigen selbst aus Furcht vor der Verfolgung unbrauchbar gemacht wurden. Jetzt brachen die Fossoren Verbindungsgänge zwischen den Katakomben und benachbarten A., oder legten, wie in S. Agnese, eine Treppe oder einen senkrechten Stollen aus der Pozzolangrube in die tiefer liegenden Coemeterien an (*Marchi* 33). Auf diesem Wege brachte man nun fortan die Leichen in die Katakomben und versammelte sich an den Jahrestagen der Martyrer bei deren Gräbern. Umgekehrt waren zugleich die mannigfaltigen Ausgänge der A. die Thüren, aus welchen die Christen unbemerkt hinausgehen und, falls sie in den Katakomben selbst überrascht und verfolgt wurden, entwischen konnten. Wir fühlen uns auf das Lebhafteste mitten in diese blutige Zeit der Christenhetze hineinversetzt, wenn wir aus dem Coemeterium des Callistus von der Papstkapelle her in das nahe Arenarium wandern und dort gleich in den ersten Gängen über uns in der Wölbung der Sandgrube eine geheime Treppe sich aufthun sehen, die ans Tageslicht emporführt. Nur mit Hülfe einer Leiter kann man vom Fussboden der Sandgrube aus die Treppe erreichen. Sahen sich also die Christen verfolgt und fanden sie selbst die Ausgänge der A. besetzt, so blieb ihnen immer noch dieses Rettungsmittel. Wenn dann der letzte Flüchtling die Leiter hinter sich emporgezogen und dadurch den Häschern der Weg abgeschnitten hatte, dann mögen wol die Verfolgten das Wort des in ähnlicher Weise geretteten Paulus auf sich angewendet haben: et sic evasimus manus persecutorum in nomine Domini. DE WAAL.

ARMENWESEN, s. Kirchengut und Wohlthätigkeitsanstalten.

ARMILLA (ψέλλιον, ψέλιον), Armbänder für Männer und Frauen; jene oft aus mehreren Windungen bestehend. Man trug sie an verschiedenen Theilen des Körpers, bald am Handgelenk, bald über dem Knöchel oder dem fleischigen Theil des Armes. *Sueton* erzählt von Caligula: saepe manuleatus et armillatus in publicum processit (c. 52); oft gab man diese Armbänder den Soldaten als Lohn der Tapferkeit: *Liv.* X 44; *Capitolin.* in Maximin.; *Isidor. Hisp.* Etymol. XIX 30; *Festus Pomp.* de Appellat. nom. i. v.; *Petronius* (Sat. 32) und *Martialis* erwähnen der den Frauen nachgeahmten Armringe, welche weibische Männer trugen; *Tertullian.* de Pallio c. 4 gedenkt dieses Schmuckes der Frauen in seiner Art: et cum latrinarum antistes sericum ventilat et immundiorem loco cervicem monilibus consolatur, et armillas, quas ex virorum fortium donis ipsae quoque matronae temere usurpassent, omnium pudendorum conscias manus inserit u. s. f. Aehnlich *ders.* de habitu mulier.: habent circulos ex auro quibus brachia artantur. Trotz derartiger Urteile bedienten sich aber auch die Christen dieses Schmuckes. *Boldetti* II 501, Tav. II 500, n. 15, 16, 17 veröffentlichte drei Armbänder, welche von Damen um den obern Theil des Armes getragen und die in verschiedenen Katakomben gefunden wurden. Auf einem derselben sind die Zeichen des Thierkreises eingetragen (s. d. A.). Vgl. auch *Buonarruoti* Vasi di vetr. Tav. 28[3] und p. 199, wo ein Goldglas mit Amor und Psyche am Arme der letzteren zwei solche armillae zeigt; den christlichen Ursprung des Glases bezeugt der Fundort (Katakombe der hl. Priscilla) und die Umschrift. Vgl. dasselbe Denkmal bei *Garrucci* Vetri Tav. 35[4] und ein ähnliches Tav. 36[8], dazu p. 203 und *R. Rochette* Mém. sur les Antiq. chrét. III 209. Für den noch spätern Gebrauch der Armillae *Fortunat.* Vit. s. Radegundis 23; *Anonym.* de mirac. s. Fidis m. et virg. c. 5; *Audoeni* Vita s. Eligii I 10 u. s. f. KRAUS.

ARRA, s. Handgeld.

ARTOTYRITAE (ἄρτος, τυρός), eine eigenthümliche Secte, welche die Eucharistie nicht bloss mit Brod, sondern mit Brod und Käse feierte. *Epiphan.* Haeres. XLIX, n. 2: ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν, ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτοῖς μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν, καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια. *August.* de Haeres. c. 48: ‚artotyritae sunt quibus oblatio eorum hoc nomen dedit:

offerunt enim panem et caseum, dicentes, a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas.‘

ARUSPICINA, s. Wahrsagerei.

ASCENSIO (Christi Himmelfahrt), s. Feste.

ASCETEN (ἀσκέω, ἀσκητής). Versuche, die Idee der sittlichen Vollkommenheit durch eifrige Uebung (ἄσκησις) möglichst im Leben zu verwirklichen, wurden schon unter Heiden und Juden gemacht. Zeugen hiefür sind die Stoiker, die ägyptischen Therapeuten, die Essäer, die Nasiräer. In gewissem Sinne dürfen wir hiezu aus der Zeit unmittelbar vor Christus Johannes den Täufer und die Wittwe Anna (Luc. 2, 36) rechnen. Nach *Vales.* Not. in Euseb. II, c. 17 nannten die alten Philosophen die Uebung der Tugend und Enthaltsamkeit κατ' ἐξοχὴν die ἄσκησις, und bei *Artemidor.* IV, c. 35 wird ein gewisser Philosoph Alexander ἀσκητής genannt im Sinne Philo's, der ἀσκητής als einen den Uebungen der Frömmigkeit ergebenen Menschen bezeichnet. Der Name Ascet ging nun auch auf jene Christen der Erstlingskirche über, welche sich freiwillig eines strengern und eingezogenern Lebens beflissen, ohne desshalb mit den Sitten und Gewohnheiten des bürgerlichen Alltagslebens zu brechen. Das Anrecht auf den Namen eines A. gewährte vor Allem das, was stets als der Höhepunkt der christlichen Ascese betrachtet wurde, nämlich die freiwillige Virginität. Wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach finden wir die ersten Spuren dieser ἄσκησις in dem Briefe des hl. *Ignatius Antioch.* an Polycarp (c. 5) in den Worten: ‚wenn Jemand in Keuschheit (ἐν ἁγνείᾳ) zu verharren im Stande ist, zur Ehre des Herrn des Fleisches, so thue er es in aller Demuth. Wer sich dessen brüstet, ist verloren.‘ Mit Uebergehung gleichlautender Zeugnisse bei *Athenagor.* Apol. c. 28 und *Tertull. de* cult. fem. II, c. 11 machen wir noch auf *Orig.* c. Cels. l. VII aufmerksam, wo unter Anspielung auf den Namen ‚Ascet‘ berichtet wird, dass es Christen gebe, welche ἀσκοῦσι τὴν παντελῆ παρθενίαν. Zu den A. wurden ferner gerechnet die freiwillig Fastenden, wenn sie sich nur nicht aus Motiven der Gnostiker und Manichäer, welche die Materie für satanisch hielten, von (Ehen und von) Fleisch und Wein enthielten, sondern dies διὰ ἄσκησιν thaten (*Canon. apost.* c. 51 (al. 50). Viele dieser fastenden A. enthielten sich zwei bis drei Tage lang jeglicher Nahrung; Andere übten die Ascese durch Einfachheit und Gleichförmigkeit der Speisen (*Antioch.* hom. VII in Bibl. patr. graec. lat. t. I 1037). Der Stand der A. zählte weiter zu den Seinigen jene Frauen, welche sich durch ausserordentlichen Gebetseifer hervorthaten, nach dem Beispiele der Prophetin Anna (Luc. 2, 36), die von *Cyrill. Hierosol.* Cat. X, c. 19 die Ehrennamen ἐγκρατὴς εὐλαβεστάτη καὶ ἀσκήτρια (continens religiosissima et asceticam vitam agens) erhielt. Auch diejenigen Christen, welche mit dem strengern und beschaulichen Leben die Werke der Liebe verbanden und, selbst in freiwilliger Armuth verbleibend, ihre zeitlichen Güter den Kirchen oder Armen schenkten, hiessen A.; solche befanden sich unter den Martyrern, welche in Palästina unter Diocletian litten und von denen *Euseb.* de martyr. Palaest. c. 10 einen gewissen Petrus als ἀσκητής und c. 11 einen andern mit Namen Seleucius als ζηλωτὴν τῶν τῆς θεοσεβείας ἀσκητῶν (religiosorum ascetarum imitatorem) bezeichnet. Aus denselben Gründen schreibt auch *Hieronym.* de script. eccl. c. 41 dem Bischofe Serapion von Antiochien, und c. 76 dem Pierius die Würde von A. zu, an welcher überhaupt Laien und Kleriker participirten, nur mit dem Unterschiede, dass die letzteren ein ascetisches Leben mehr als eine selbstverständliche Folge ihres Standes betrachteten. Endlich galten diejenigen, welche ihr Fleisch durch freiwillige Selbstpeinigungen im Geiste christlicher Busse kreuzigten, für A., weshalb der Verfasser der Synopsis scripturae inter Opp. S. *Athanas.* den Martyrer Lucian, der selbst im Kerker noch jene Bussübungen vornahm, μέγαν ἀσκητὴν nennt. — Die A. wurden in der alten Kirche noch durch besondere Ehrennamen ausgezeichnet. Nach *Socrates* Hist. eccl. IV, c. 23 hatte Athanasius vorzugsweise die A. mit dem Namen ‚Gnostiker‘ (γνωστικοί) ausgezeichnet, weil sie unter den Gläubigen einen höhern Grad der Erkenntniss und praktischen Uebung des Christenthums sich erworben hatten. Während die Christen überhaupt die ἐκλεκτοί (electi) hiessen, wurden die A. bei *Clemens Alex.* Hom. Quis dives salv. n. 36 ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι genannt; *Epiphanius* Expos. fidei n. 22 giebt den Frommen, welche zwei, drei oder vier Tage fasteten, den Namen σπουδαῖοι. Im Abendlande soll der Name ‚confessor‘ eine Bezeichnung für die A. gewesen und desshalb der hl. Martin von Tours unter diesem Titel in das kirchliche Calendarium eingetragen worden sein. Vgl. *Ducange* in Gloss. s. v. Confess. — Die A., zu denen die frömmsten und gelehrtesten Männer des christlichen Alterthums zählten, waren innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als ein eigener Stand zwischen Klerus und Laien angesehen und geachtet (*Constit. apost.* VIII, c. 13; *Dionys.* Hierarch. eccl. III, c. 6) und machten sich auch nach Aussen hin bemerkbar,

wenigstens in den Augen der Christen, durch einfache Kleidung von schwarzer oder brauner Farbe (*Synes.* Ep. 146). Auch des Palliums, des Mantels der alten Philosophen, bedienten sich die A. unter den Christen gerne, gleichwie dieses Kleid auch diejenigen unter den neueren Heiden liebten, welche sich auf Philosophie und eine strengere Lebensweise verlegten. Vgl. *Salmasius* Not. ad Tertull. de Pallio III u. IV. — Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich von selbst der Unterschied zwischen A. einerseits und Anachoreten und Mönchen andererseits; die ersteren führten ihr gewöhnliches Leben in der Welt und in der Mitte ihrer Familien und Mitbürger fort, während das Leben der letzteren durch Abschliessung von der Welt charakterisirt wird. Nichtsdestoweniger aber dürfen wir annehmen, dass die Ideen, welche dem Leben der A. in den ersten Jahrhunderten zu Grunde lagen, in dem anachoretischen und cönobitischen Leben nur ihre naturgemässe Entwicklung fanden, so dass allerdings der Ascetismus der alten Kirche als Ursprung des spätern Mönchthums angesehen werden kann. Schliesslich machen wir darauf aufmerksam, dass schon in den älteren Zeiten der Kirche Missbräuche in die Ascese sich einschlichen, und hier und da die wahre Ascese zu einer unerleuchteten Hyperascese wurde. So sprach z. B. die Synode zu Gangra in Kleinasien um die Mitte des 4. Jahrh. das Anathem aus über Sklaven, welche unter dem Vorwande der Frömmigkeit (Ascese) ihre Herren verachten oder ihnen entlaufen (can. 3); ebenso über Männer, welche aus vermeintlicher Ascese das Pallium tragen und desshalb hochmüthig diejenigen verachten, welche die gewöhnlichen Kleider tragen (can. 12); desgleichen werden mit dem Anathem bedroht die Frauen, welche aus falscher Ascese statt der weiblichen Kleidung Mannskleider tragen (can. 13); dann Eltern, welche unter dem Vorwande der Ascese ihre Kinder verlassen oder nicht recht erziehen (can. 15), und ebenso Kinder, welche aus demselben Grunde den Eltern nicht die gebührende Ehre erweisen oder sie gänzlich verlassen etc. (can. 16). Zu Missbräuchen führte auch das ursprünglich gut gemeinte Institut der γυναῖκες συνείσακτοι (ἀγαπηταί, sorores), wornach gottgeweihte Jungfrauen mit A. behufs gegenseitiger geistiger Förderung eines frommen Lebens in Einem Hause beisammen wohnten. Die Ausartungen dieser Sitte wurden frühzeitig Gegenstand kirchlicher Beschränkungen. *Synod. Illiber.* can. 27; *Synod. Ancyr.* can. 19; *Conc. Nicaen.* I, can. 3; *Chrysost.* de subintroduct. l. I und *Hieron.* Ep. 22. Vgl. den Art. Subintroductae.

KRÜLL.

ASCIA (Axt, Spitzhaue), als Symbol des Todes und die epigraphischen Ausdrücke, die sich darauf beziehen, als: *sub ascia dedicavit, posuit, consummavit*, gehören ausschliesslich heidnischen Denkmälern an und finden sich nie auf christlichen. Zuweilen findet man freilich auch auf letzteren eine Axt eingehauen oder gemalt, die aber eine ganz andere Bedeutung hat. Man hat darin nämlich in allen Fällen die *ascia fossoria* zu sehen, jenes Werkzeug, dessen man sich zur Ausgrabung der Katakomben bediente, und das auf Gemälden in den Händen der *Fossores* als Kennzeichen ihres Handwerks erscheint. Es ergiebt sich das aus dem Epitaph des Fossor Debestus, welches *de Rossi* publicirt hat (R. S. III 534), und aus andern weiter unten zu erwähnenden Monumenten.

Die Aexte oder Piken, die wir auf diesen Denkmälern sehen, entsprechen ihrer Form nach der verschiedenen Beschaffenheit der Arbeit, zu der sie gebraucht wurden. Bekanntlich wurden die Katakomben in jenen Schichten von Tuf ausgehöhlt, welche sich in der Umgebung Roms unter der Erdoberfläche dahinziehen. Diese Schichten aber, welche abwechselnd sich senken oder erheben, erweitern oder verengern, sind zugleich auch oft verschieden rücksichtlich ihres Materials und Härte. Während sie im Allgemeinen aus der zarten Tufa granulare bestehen, gehen sie zuweilen in die Tufa litoide über und manchmal verbinden sie sich auch mit Schichten von Pozzolana und mit den Sandablagerungen. Je nach der Festigkeit und Härte dieser Schichten mussten auch die zu ihrer Bearbeitung nothwendigen Werkzeuge verschieden sein. Es erklärt sich daraus die Mannigfaltigkeit der Formen bei den in den Katakomben vorgefundenen und auf den Denkmälern dargestellten Ascien.

Da die Tufa granulare weich ist, wurde sie in der Weise ausgehöhlt, dass man Einschnitte in sie machte und sie dann in kleinen Blättern mit einer Axt losmachte, die mit einem nicht gar langen Stiel versehen war und auf einer Seite den Kopf eines Hammers hatte, auf der andern sich verlängerte und, im stumpfen Winkel auseinandergehend, am Ende etwa 4 cm breit war. Eine solche Axt wurde in der Katakombe des Callistus gefunden, andere sind abgebildet auf Grabsteinen, so auf einem, der aus dem Coemeterium von S. Hermes (*Bosio* R. S. 563), auf einem andern, der von S. Callistus herrührt (*Boldetti* Oss. sopr. i cimit. 62), und auf einer Tafel aus Terracotta, welche aus unbekannter Fundstätte in das Museum des Lateran gelangte und wo eine den vorhin genannten ähnliche Axt vorgestellt ist.

Aexte von gleicher Form findet man auf heidnischen Denkmälern (*Mazocchi* de A. 43), sowie auf einem ravennatischen Monumente, von welchem aber ungewiss ist, ob es christlichen oder heidnischen Ursprungs sei (*Muratori* N. Th. 536).

Andere Aexte dagegen sind, anstatt im stumpfen Winkel auszubiegen, bogenförmig gekrümmt, wovon *Muratori* (Sopra l'A. Diss. Cort. II 133, Tav. 4), sowie eine aus dem jüdischen Coemeterium in der Vigna Cimarra bei S. Sebastian herrührende Sculptur Beispiele bieten. In beiden Gestalten war die A. gleich geeignet zur Ausgrabung der Gänge und Grabkammern, denn die mit derselben abgeschnittenen Wände wurden senkrecht, ohne dass es nöthig war, die erste Arbeit nachbessernd wieder zu durchgehen.

Wenn jedoch die Tufschichten härter waren und in die Tufa litoide übergingen, bedurfte man einer stärkern A., um die Masse zu durchbrechen. In diesem Falle gebrauchte man die Brechaxt (dolabra), welche weniger gebogen war, statt der breiten Schneide eine Spitze hatte und mit langem Stiel versehen war, um mit grösserer Kraft geschwungen werden zu können.

Mit dieser Brechaxt sind die Fossores bei ihrer Arbeit dargestellt, wie sie den Tuf wegbrechen (*de Rossi* R. S. II, tav. 18); ebenso halten sie dieselbe in der Hand oder auf den Schultern, als Kennzeichen ihres Berufes, auf Gemälden, welche zur Ausschmückung der Cubicula gemacht wurden und auf denen sie zuweilen ruhend dargestellt werden (a. a. O. tav. 17). Einen langen Stiel hatte auch eine andere Axt mit sehr breitem Eisen, welche zum Spalten des Tufs diente. Solche findet man auf den von *Bosio* angeführten Bildern (R. S. 335, 339) in der Hand der Fossores. Da diese Axt zum Brechen des harten Gesteins ungeeignet erscheint, so glaube ich wegen der Breite des Eisens und der Schneide, dass sie nicht bloss bei Ausgrabung weicher Schichten diente, sondern hauptsächlich zur Verebnung und Glättung jener Unebenheiten und Furchen, welche die *Ascia fossoria* und die Spitze der Brechaxt an den Gewölben der Gänge und Grabkammern zurückliessen. Wie uns der Augenschein überzeugt, sind jene Gewölbe mit grossem Fleisse ausgeführt und geglättet, wozu ein Eisen mit breiter Schneide und längerem Stiele erforderlich war, um vom Boden aus diese Arbeit auszuführen. Spuren von der *Ascia fossoria* und der *Dolabra* finden sich noch in jedem Theile der Katakomben, indem die Zeichen, welche die Fossores beim Ausgraben derselben im Tufe anbrachten, sich bis jetzt erhalten haben.

Viel seltener sind dagegen die Spuren dieser Werkzeuge in den Arenarien und Pozzolanschichten. Da ihre Oberfläche wenig Festigkeit und Consistenz hat, so schält sie sich fortwährend ab und kann daher die empfangenen Eindrücke nicht lange bewahren. Ihre ganz verschiedene Beschaffenheit erforderte auch zur Aushöhlung derselben ein anderes geeigneteres Werkzeug. Eine solche *Ascia*, von durchaus verschiedener Gestalt als die bisher besprochenen, fand *Stevenson* in einem christlichen Coemeterium an der fünften Miglie der *Via latina* (vgl. *de Rossi* Bull. 1876, 153). Da nämlich jene kleine Begräbnissstätte ganz in einer Sandschicht ausgehöhlt war, wurden die Gänge wegen der leichten Zerreibbarkeit des Materials ganz mit Sand angefüllt gefunden, der von dem Gewölbe und den Wänden sich abgelöst hatte. Unter diesem Sande fand sich eine *Ascia*, die ohne Zweifel zur Ausgrabung gedient hatte. Sie unterscheidet sich von der gewöhnlichen *Ascia fossoria* und der *Dolabra*, indem der Vordertheil, der der Länge nach in einem Bogen sich erweitert, mit einer von zwei halbrunden Spitzen begrenzten bogenförmigen Schneide endigt.

In solcher Weise war sie geeignet, mit breitem Schnitte und in grossen Blättern sowol den Sand wie die Pozzolana loszumachen, zusammenzubringen und aufzuhäufen. Sie hat viele Aehnlichkeit mit den von *Muratori* (a. a. O. n. 5 und N. Th. 535) beschriebenen, nur dass diese in scharfe, jene in abgerundete Spitzen auslaufen.

Die Verschiedenheit in der Form all' dieser Werkzeuge, welche in gleicher Weise den christlichen Fossores beim Ausgraben der Katakomben dienten, zeigt somit deutlich, dass sie der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens und Gesteines, die sie zu brechen und zu zerstückeln bestimmt waren, entsprachen und dass die A. in jeder Gestalt als Kennzeichen des Berufes der Fossores angesehen und daher auf ihren Gräbern eingehauen und auf den Decorationsbildern der von ihnen ausgegrabenen Grabkammern gemalt wurde. BRUZZA.

ASCODRVTAE, eine gnostische Secte, welche weder Taufe noch Abendmahl beibehielt, sondern jene Sacramente durch die Erkenntniss ersetzte: . . . εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν τὴν ἀληθῆ τοῦ ὄντος ἐπίγνωσιν. *Theodoret.* de Fabul. haeret. lib. I, c. 10.

ASINARII, s. Spottnamen, Esel.

ΑΣΚΗΣΙΣ ΓΡΑΦΙΚΗ nennt *Palladius* Hist. Lausiac. c. 14 die wissenschaftliche Beschäftigung im Gegensatz zu der Handarbeit, wie man sie den in dem Xenodochium aufgenommenen Fremden Seitens der nitrischen Mönche zugab; Gäste, welche sich durch

Handarbeit nützlich machten oder dieser ἀσκ. γραφική oblagen, konnten zwei oder drei Jahre in dem Xenodochium verweilen.

ΑΣΚΗΤΗΡΙΟΝ, griechischer Ausdruck für Kloster, im Lateinischen häufig verdorben in archisterium, architerium, arcisterium, architrium, assisterium, acistarium, acisterium, ascysterium (s. *Ducange*).

ΑΣΠΑΣΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ = salutatorium (s. d. A.).

ASPERGILLUM, der Sprengwedel aus Hyssop (vgl. Ps. 51), mit welchem z. B. der Bischof nach dem *Sacr. Gregor.* bei Einweihung einer Kirche siebenmal den Altar besprengte. In der französischen Kirche gebrauchte man dafür später einen Fuchsschwanz, wie aus dem t. *goupil* = *vulpicula* hervorgeht (s. *Ducange*).

ASPERSION. Wie die johanneische, so geschah ursprünglich auch die christliche Taufe durch Untertauchung der ganzen Person, welche Sitte bis tief ins MA. hinein die gewöhnliche blieb (cfr. *Thom.* Summ. div. III 66, a. 7). Doch machten Umstände von besonderer Wichtigkeit, wie Krankheit, Mangel an hinreichendem Wasser, oder eine allzu grosse Anzahl der zu Taufenden u. s. w. hier Ausnahmen nöthig, und nachweislich war auch die Spendung der Taufe durch Aufgiessen (perfusio) oder Besprengen (aspersio) frühzeitig im Gebrauch. Wenn *Tertullian* dem unbussfertigen Katechumenen zuruft: ‚wer wird dich auch nur mit einem Tropfen Wasser besprengen?‘ (de Poenit. c. 6), und berichtet, nach Einigen wären die Apostel getauft worden, als sie im Schifflein von den Wellen besprengt wurden (de Bapt. c. 12), so deutet er hinlänglich an, dass man damals sogar in Fällen, wo das Untertauchen möglich war, die A. für genügend hielt. Dem Berichte über Novatian, der, ‚weil man ihn dem Tode nahe glaubte, in dem Bette selbst, in welchem er lag, durch Aufgiessung (περιχυθείς) die Taufe empfing‘, fügt der hl. *Cornelius* allerdings die Bemerkung hinzu: ‚wenn man überhaupt sagen kann, dass ein solcher die Taufe empfangen‘ (ap. *Eus.* H. e. VI 43); aber sowol die Form des hier gehegten Zweifels als auch was jener Aeusserung vorhergeht wie nachfolgt, machen es unbestritten, dass hier nicht die objective Taufhandlung, sondern die Disposition des Empfängers in Frage gestellt wird. Nach altchristlicher Auffassung wurde die Neuschöpfung durch Taufe und Firmung vollzogen; da aber Novatian letztere verschmäht, so gab er der Vermuthung Raum, dass er auch erstere nicht mit gehöriger Disposition empfangen. Uebrigens konnte Cornelius unmöglich bezweifeln, was er nahezu seit einem halben Jahrhundert auf den callistinischen Bildern dargestellt sah, auf denen nämlich ein nackter Knabe, der kaum bis ans Knie untergetaucht ist, die Taufe empfing, indem ein Mann den ganzen Körper mit Wasser begiesst (*Kraus* R. S. 2. A. Fig. 52b). Also selbst bildlich wird uns in gar früher Zeit die Taufe durch Begiessung vorgeführt, und doch wäre die Art durch Untertauchung ebenso leicht darstellbar gewesen.

Bemerkenswerth ist der vom hl. *Cyprian* zum Austrag dieser Frage gelieferte Beitrag. Beachten wir vorerst die ihm zur Lösung vorgelegte Frage: ‚sind die, welche während einer Krankheit die Gnade Gottes erlangen, für rechtmässige Christen zu halten, obgleich sie nicht durch das heilsame Wasser gewaschen (loti), sondern begossen (perfusi) worden sind?‘ Offenbar geht aus der Fassung der Frage hervor, dass hier kein Zweifel obwaltet über den Empfang der göttlichen Gnade, sondern bloss darüber, ob solche für vollständige Christen zu erachten seien. Dem entsprechend war auch die Antwort: man dürfe ‚in keiner Hinsicht die göttlichen Wohlthaten verstümmeln oder verkürzen... Denn nicht so wird im heilsamen Sacramente die Befleckung der Sünde abgewaschen, wie im fleischlichen und irdischen Bad die Haut und der Körper von Schmutz gereinigt wird, so dass Schaumsalpeter und nebst den übrigen Hülfsmitteln, womit man das Körperchen abwascht, eine Badwanne und ein Wasserbehälter nöthig wäre. Anders wird die Brust des Gläubigen abgewaschen, anders der Sinn des Menschen durch die Verdienste des Glaubens gereinigt. Bei dem heilbringenden Sacrament giebt, wenn die Noth es fordert und Gott seine Gnade verleiht, die göttliche Güte Alles auf kürzerem Wege. Es bleibt sich gleich, ob die Kranken, wenn sie die Gnade des Herrn erlangen, besprengt oder begossen werden, da (nach Ez. 36, 25. 26; Num. 19, 8. 12. 13; Is. 8, 5—9) auch die Besprengung denselben Vorzug wie das heilsame Bad haben kann‘ (Ep. 69, c. 12). Aus der Widerlegung eines Einwandes, den man hiegegen erhob, geht ferner hervor, dass hier der Zweifel nicht dem wirklichen Empfang der Taufgnade galt. Aus dem Umstande nämlich, dass die also Getauften ‚Kliniker‘ hiessen, dürfe man nicht schliessen, als hätten ‚sie zwar die Gnade des Herrn, aber doch in einem kleinern und geringern Masse empfangen, und als wären sie wol als Christen, aber den übrigen doch nicht gleich zu achten‘. Am entschiedensten ist aber zuletzt noch folgende Rücksicht. Man dürfte höchstens behaupten, die Kliniker hätten gar nichts empfangen und müssten



desshalb nach ihrer Genesung einfach getauft werden. Das aber fanden sowol Cyprian als auch die Fragesteller für durchaus unzulässig. ‚Wenn aber die nicht können getauft werden, die bereits durch die Taufe der Kirche (d. i. hier die Taufe durch Besprengung) geheiligt sind, warum nehmen sie (die Fragesteller) Anstoss an ihrem Glauben und an der Güte des Herrn?‘ (c. 13.) Hierzu kommt, dass überhaupt ‚der hl. Geist nicht nach einem gewissen Masse, sondern ganz über den Gläubigen ausgegossen wird. Wenn es für Alle auf gleiche Weise Tag wird, wenn die Sonne sich über Alle mit gleich vielem und gleich starkem Licht ergiesst, um wieviel mehr spendet Christus, die wahre Sonne und der wahre Tag, in seiner Kirche nach gleichem Masse und in gleicher Beschaffenheit das Licht des ewigen Lebens‘ (c. 14). Wie man sieht, galt Wasser stets als die nothwendige Materie des Sacraments, aber auf welche spezielle Weise es verwendet wird, ob mittelst Untertauchung, oder mittelst Besprengung oder Begiessung, das hing von den Umständen ab, das ist Gegenstand der Disciplin. PETERS.

ASSUMPTIO, für Auflösung, Tod, wird zum erstenmale gebraucht bei *Cyprian*. Ep. X (ed. Hartel) c. 4, wo II Thess. 4, 6 nicht wie in der Vulg. mit resolutio, sondern mit assumptio wiedergegeben ist. Später hat sich der Gebrauch des Wortes meist beschränkt auf den Hintritt der sel. Jungfrau (s. Mariae Himmelfahrt), aber keineswegs auschliesslich und noch weniger will der t. selbst eine leibliche Aufnahme in den Himmel in sich schliessen, wie Einige gewollt haben. So noch A. s. Ioannis Baptistae Apostoli et Evangelistae bei *Oderic.* Vital. lib. V 593 und Vita Godefridi Comitis Çampebergensis (vgl. *Ducange*).

ASTERISCUS. I. Ein von Origenes erfundenes und bei seiner Hexapla angewandtes kritisches Zeichen = ⋇. Bekanntlich enthielt die Hexapla in sechs Spalten zunächst den hebräischen Text (mit hebräischen und mit griechischen Buchstaben geschrieben), sodann die vier Uebersetzungen der Septuaginta, des Aquila, Theodotion und Symmachus. Wenn nun im Hebräischen etwas stand, was bei den LXX fehlte, so ergänzte Origenes dieses aus den anderen Uebersetzungen, und zwar meist aus Theodotion, zuweilen auch aus Aquila, seltener aus Symmachus. Um aber die Einschaltung als solche kenntlich zu machen, setzte er davor einen A. nebst dem Anfangsbuchstaben des Namens des Uebersetzers; am Schlusse aber fügte er einen Doppelpunkt bei, z. B. ⋇ θ. ΑΥΤΟΥ: In dem umgekehrten Falle, wo die Septuaginta etwas enthielt, was im Hebräischen fehlte, liess Origenes dasselbe stehen, setzte aber einen Obelos (∾) davor und einen Doppelpunkt dahinter.

Der Text der Septuaginta sammt Asterisken und Obelen wurde durch Pamphilus und Eusebius aus der Hexapla abgeschrieben und vielfach verbreitet. Bald schlich sich jedoch der Uebelstand ein, dass man die kritischen Zeichen nicht beachtete und in den Abschriften wegliess. So wurden allmälig die Zusätze zur Septuaginta, welche die Hexapla enthielt, als zum ursprünglichen Text gehörig betrachtet, und die Verwirrung, welche Origenes zu beseitigen gedachte, wuchs immer mehr. Daher die Klagen des *Hieronymus,* welcher Ep. 89 an Augustin schreibt: ‚vis amator esse verus LXX interpretum? non legas ea, quae sub asteriscis sunt, immo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes.‘

Die Asterisken und Obelen gingen auch in die Handschriften des N. Test. über, freilich in anderer Bedeutung. Sie sollen hier eine Stelle als unecht oder zweifelhaft bezeichnen. So erscheint z. B. der Abschnitt Joh. 7, 53 bis 8, 11 in manchen codd. mit diesen kritischen Zeichen versehen. Auch in der Philoxeniana werden sie beim N. Test. angewandt, und zwar rühren sie wahrscheinlich schon von dem ersten Uebersetzer Polycarp, Chorbischof von Mabug, her. MOSLER.

II. Ein kleines, aus kreuzförmig übereinander gelegten, auf vier Füssen stehenden Metallstreifen gebildetes Instrument, welches man in der griechischen Kirche über die die consecrirten Gestalten tragende Patene stellt, um die s. species vor Beschädigung, namentlich damit dieselbe nicht durch das Altar-Velum heruntergeweht werde, zu schützen. Vgl. *Neale* Eastern Church, Introd. 350; *Daniel* Cod. Liturg. IV 336, 390; *Cheetham* in Smith's Dict. I 150 und die Abbildung daselbst. Wenn der Priester den A. auf die Patene stellte, sprach er den Satz Matth. 2, 9 aus. Vgl. *Goar.* Euchol. 62, ed. Paris. 1747. KRAUS.

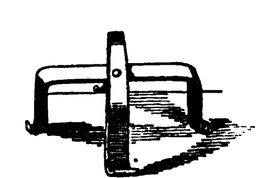


Fig. 46. Asteriscus.

ASTROLOGIE. Die Ausübung der Sterndeuterei schloss nach Constit. apostol. lib. VIII, c. 32 vom Empfang der Taufe aus. *Tertullian.* de Idolol. c. 3 bezeichnet die A. als reinen Götzendienst, *Lactantius* II 15 als Erfindung der Dämonen (eorum inventa sunt astrologia etc.). Aehnlich sprechen sich

Euseb. Praepar. evang. lib. VI, c. 10 sq., *Augustin.* de Civ. Dei lib. V, c. 1 aus; *Leo* Ep. 91 (93) ad Turrib. c. 11 erklärt die Astrologen geradezu aus der Kirche ausgeschlossen: verum ista sectantibus nullus in ecclesia catholica locus est: quoniam qui se talibus persuasionibus dedit, a Christi corpore totus abscessit. Schon früher hatte das *Conc. Laodic.* c. 36 unter Strafe der Excommunication Klerikern aller Art die Ausübung der A. untersagt. Gleichwol fehlte es nicht an Mitgliedern der Kirche, welche sich diesem Aberglauben hingaben: so selbst ein Bischof, Eusebius v. Emesa, der desshalb des Episkopats verlustig ging (*Sozom.* III 6); ein anderes Beispiel führt *Augustin* an (de mathem. 70, nach Tract. in Ps. LXI, ed. Ben. Ven. 1769, V 460, 803). Das Consultiren der Mathematici, dann der Astrologen nennt derselbe *August.* Serm. IX de dec. Chord. (Opp. a. a. O. VII 50) geradezu fornicari cum daemoniis. Die von Augustin angeführten Lehren jener Astrologen, welche unser sittliches Handeln ganz vom Einflusse der Gestirne abhängig machten, mussten in der That als höchst gefährlich erscheinen. KRAUS.

ASYLRECHT. Asyl ist ein rechtlich anerkannter Zufluchtsort für Verfolgte. Das Vorrecht eines Ortes, vermöge dessen er einem Verfolgten Schutz zu gewähren im Stande ist, heisst A. Die Einrichtung der Asyle ist wol den meisten Religionen gemeinsam; bei den meisten Völkern finden wir Freistätten zum Schutze der Verfolgten, so bei den Griechen, Römern (*Virgil.* Aen. II 523 u. 573; *Tibull.* IV 13, 23), wie bei den Hebräern (Exod. 21, 13; I Kön. 1, 50; 2, 28; Deut. 4, 43; Jos. 20, 7 u. s. w.).

Das A. des jüdischen, sowie der heidnischen Tempel ging auf die christlichen über. Dazu kam, dass sich die Kirche überhaupt der Klasse der Unglücklichen und Verfolgten gerne annahm. Das Concil von Sardica gebot den Bischöfen, dies sine cunctatione et dubitatione zu thun. So lange die Kirche verfolgt wurde, konnte von einem staatlich anerkannten A. für die christlichen Tempel keine Rede sein. Das Concil von Orange (441), welches das A. mit der Heiligkeit des christlichen Tempels motivirt, indem es (c. 5) sagt: ‚diejenigen, welche zur Kirche geflüchtet sind, dürfen nicht ausgeliefert werden, sondern müssen aus Ehrfurcht vor dem Orte beschützt und vertheidigt werden‘, nennt gleichwol dies Recht ein altherkömmliches. Als die Kirche von der Staatsgewalt anerkannt war, wurde auch das A. staatlicherseits anerkannt. Der Bischof Alexander von Alexandrien flüchtete sich in die Kirche vor den Altar, als er den Arius in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollte (*Rufin.* H. e. I, c. 12); Gleiches that in ähnlicher Lage Ambrosius (*Rufin.* l. c. II, c. 16), und er erläuterte seine Absicht, indem er an seine Schwester Marcellina schrieb (Ep. V 33): ‚ich werde die Altäre nicht umfassen, um für mein Leben zu flehen, sondern ich will mich lieber für die Altäre opfern.‘ Derselbe Heilige erzählt von einem Mädchen, das, von seinen Eltern zur Heirat gedrängt, in die Kirche geflohen sei (*Ambros.* de virg. I in fine). Das Nämliche berichtet der hl. *Gregor von Nazianz* in ähnlichem Betreff von einer Wittwe (Or. 43) und von seiner Schwester Gorgonia (Or. 8).

Selbst die arianischen Gothen achteten das A. der Kirchen, als sie 410 Rom stürmten und eroberten (*Augustin.* de Civ. Dei I, c. 1, 2; *Orosius* Hist. adv. Pagan. VII, c. 39), nicht aber die anderen Häretiker. *Augustinus* berichtet (contra Cresc. Donat. III, c. 43), dass die Circumcellionen den an den Altar der Kirche geflüchteten Bischof Maximinianus nicht schonten, sondern ergriffen und halbtodt misshandelten. Aehnliches berichten *Optatus v. Mileve* (de schism. Donat. VI, c. 1; II, c. 18) und *Basilius d. Gr.* (Serm. in s. Gordium).

Durch die Constitutionen der christlichen Kaiser wurde das A. der Kirchen anerkannt, bald jedoch verengert, bald erweitert. Theodosius d. Gr. schloss von der Asylberechtigung aus die Steuerverweigerer, Honorius und Arcadius die Juden, welche, um sich einer Zahlungspflicht zu entziehen, in die Kirchen flüchteten, Iustinian die Mörder, Ehebrecher und Jungfrauenräuber (*Cod. Theod.* l. IV und *Cod. Iustin.* l. VI). Durch die Kaiser Theodosius und Valentinian wurde das A. sogar auf die Vorhöfe und Nebengebäude der Kirchen und die sie umgebenden Friedhöfe ausgedehnt (*Cod. Iust.* l. V).

Wie strenge die Kirche das Recht der Tempel als Asyle wahrte, ersieht man daraus, dass die Concilien zu Orange (541 c. 21), Lerida (c. 8) und Toledo (c. 10) die Excommunication über diejenigen aussprachen, welche zur Kirche geflüchtete Menschen durch List oder Gewalt hinwegbrächten. Desshalb unterfing sich auch Belisar, der von der Kaiserin Theodora beauftragt war, den Papst Silverius gefangen zu nehmen, nicht, denselben in der Kirche der hl. Martyrin Sabina zu ergreifen, sondern er liess ihn durch seinen Sohn Photis in seinen Palast locken. Vgl. *Voigt* Thysiasteriologia sive de altaribus vet. christ., Hamb. 1709, bes. c. XVII; *Helfrecht* Abhandlung von d. Asylen, Hof 1801; *Schmid* Der christl. Altar, Regensb. 1871. MÜNZ.

ΑΤΕΛΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ, s. Immunität.

ATHEI, s. Spottnamen.

ATRIUM und **AULE,** s. Basilika.

AUDIENTES, s. Katechumenat.

AUFERSTEHUNG des Fleisches ist die Herstellung des gestorbenen Menschenleibes zum Leben und zur Gemeinschaft mit der Seele, so dass die ursprüngliche Lebenseinheit zwischen Körper und Geist wieder erneuert wird. Die A. des Fleisches ist eine der wichtigsten und unterscheidenden Lehren des Christenthums (I Kor. 15, 13; vgl. Phil. 3, 10; I Thess. 4, 14). Da die Sünde es ist, welche den leiblichen Tod bewirkt hat (Röm. 5, 12), so gehört die Wiederherstellung unseres zerfallenen Leibes zur Integrität des Erlösungswerkes (I Kor. 15, 54). Wenige Lehren des Christenthums wurden aber mit so viel Widerwillen und Spott aufgenommen als diese (Act. 17, 52). ‚Hoc genus quaestionum,' sagt der hl. *Augustin* (Ep. 102 in quaest. VI de Iona n. 30), ‚multo cachinno a paganis graviter irrisum animadverti.' Viele Stellen der Kirchenväter befassen sich darum mit der Auseinandersetzung dieser Lehre und den sie bekämpfenden Ansichten der Heiden. So *Athenagoras* (de Resurrect. c. 4), *Tertullian* (de Resurrect. c. 3; de carne Christ. c. 15; Apolog. c. 48), *Irenaeus* (adv. Haer. V, c. 3), *Minucius Felix* (Octav. c. 11), *Hippolyt* (adv. Graecos c. 22), *Cyrill von Jerusalem* (Catech. XVIII, c. 11; II, c. 58); *Augustinus* (Enchirid. c. 88).

Die unter den schrecklichsten Leiden und furchtbarsten Bedrängnissen der feindlich gesinnten heidnischen Regierung seufzende Heerde Christi fand in dem Glauben an die A. und die Ausgleichung nach dem Tode reichen Trost. ‚Weit entfernt daher, die Qualen und Entbehrungen, die ihnen drohten, vor Augen zu stellen, gefielen sie sich vielmehr darin, das Grab mit freundlichen Symbolen zu umgeben' (*Raoul Rochette* Catac. 164). Daher bilden die so oft wiederkehrenden Symbole und Typen der A. den Hauptinhalt der altchristlichen sepulcralen Kunst.

Als Sinnbilder der A. begegnen uns in der altchristlichen Gräbersymbolik der Baum, der Adler, der Pfau, der Phönix, das Ei (s. die betr. Art.). Typen der A. waren Job, Ezechiel, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, die Himmelfahrt des Elias und der von den Todten wiedererweckte Lazarus. Vgl. die betr. Art.

Die Heiden hielten es für unmöglich, dass ein verwesener, in Tausende von Atomen zerfallener, von Thieren gefressener oder vom Feuer zerstörter Leib wieder auferstehen könne. Desshalb verbrannten die Heiden die Körper der Lyoner (und anderer) Martyrer und streuten die Asche in die Rhône, um letzteren die Möglichkeit der A. zu benehmen. Von diesem heidnischen Wahne waren selbst manche Christen beeinflusst. Daher die Furcht mancher Martyrer (nicht vor Qualen und dem Tode als solchem, sondern) vor dem Feuertode, wie sie z. B. die hhl. Montanus und Lucius u. a. zeigten; daher die Furcht vor Verlust einzelner Glieder des Leibes oder vor Wegnahme einzelner Gebeine aus dem Grabe; daher die innigen Bitten und die fürchterlichen Verwünschungen auf einzelnen Epitaphien für die, welche die Grabesruhe stören oder die Gebeine zerstreuen. Ueber diesen nur andeutungsweise gegebenen Punkt vgl. ‚Katholik' 1870, 695—702; 1875, 395 bis 406; *Le Blant* Un argument contre le dogme de la résurrect. und in der Revue archéol. Nouv. série 1874, sept.; Nass. Annalen Bd. XIV, Heft. 2. MÜNZ.

AUFERSTEHUNG des Herrn ist die Besiegelung der Wahrheit seiner Lehre, der klarste Beweis seiner Gottheit (I Kor. 15). Dennoch ist die A. Christi weniger in der altchristlichen Kunst zur Darstellung gekommen. Die Erklärung liegt in der Thatsache, dass die altchristliche Kunst einen vorwiegend symbolischen und allegorischen Charakter hatte. Selbst dann noch, als man es wagte, Christi (Geburt, Leiden und) A. darzustellen, componirte man diese Begebenheiten nur mit scheuer Ehrfurcht mehr andeutungsweise, für jeden Gläubigen leicht verständlich, aber den profanen Blicken der ‚lauernden' (*Tertullian*) Heidenwelt unverständlich. — Zuerst waren es typische Personen des A. Test., in deren Geschichte man die A. Christi vorgebildet fand. Da die Geschichte des Propheten Jonas (s. d. A.) vom Herrn selbst als Typus seiner A. hingestellt wurde (Matth. 12, 39), so nimmt sie unter allen Gegenständen aus dem A. Test. auf den Bildern der Fresken, Sarkophage, Lampen, Goldgläser, Epitaphe den ersten Platz ein (vgl. *Martigny* 397; *Kraus* R. S. 243, 2. A. 280). Ein anderes, jedoch selten zur Darstellung gekommenes Vorbild der A. des Herrn ist der Patriarch Joseph (s. d. A.). Vgl. *Kraus* 250, 2. A. 287; *Martigny* 399. Ein drittes, im christlichen Alterthum sehr seltenes (vgl. *Martigny* 710), dagegen im Frühmittelalter häufiges Vorbild der A. und mehr noch der Befreiung der vor Christus gestorbenen Gerechten aus der Vorhölle ist Samson, der die Thore von Gaza trägt (s. d. A.).

Als christliche Künstler, jedoch kaum vor dem 3. Jahrh., es wagten, die A. Christi selbst darzustellen, da war die Composition

noch eine mehr symbolische und andeutungsweise als deutliche. Anfangs zeichnete der christliche Künstler neben ein, meistens mit Edelsteinen geziertes Monogramm ⳨ (*Perret* V, pl. 1), oder ein von einem Monogramm ☧ (das von einem Lorbeerkranze umgeben ist) überragtes Kreuz (*Le Blant* I 303, 304; *Giorgio* de Monogr. Chr. 10) zwei Soldaten, die, gestützt auf ihre Schilde, aufrecht stehen. Der Bildhauer des Fig. 47 abgebildeten Sarkophages im Lateranmuseum (4. oder 5. Jahrh.) ging einen Schritt weiter: das Mittelfeld dieses Sarges (*Kraus* R. S. 2. A. 361; *Piper* Ev. Kal. 1857, 45) wird von der A. Christi eingenommen. Drei wichtige Momente aus der Geschichte des Erlösers sind darin dargestellt. Man sieht ein sog. lateinisches Kreuz, hinweisend auf Christi Erlösungstod. Zum Kreuze gehören auch die beiden Köpfe oberhalb der Säulen, welche Sonne und Mond (s. d. A.) bezeichnen und in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Zeit als Sinnbilder der trauernden Natur vorkommen. Vgl. *Münz* Arch. B. 175; *Piper* Myth. I 2, 137. Ueber dem Kreuze hält ein Adler (als Symbol der A.) das Monogramm ☧, das von einem Kranze (dem Sinnbilde der ewigen Belohnung) umgeben ist. Auf den Kreuzesbalken sitzen zwei Tauben (als Sinnbilder der durch Christi Tod erlösten und jetzt an der ewigen Belohnung participirenden Seelen). Das erhöhte Monogramm weist wol nach Phil. 2, 9 auf die Erhöhung Christi im Himmel hin (vgl. auch *Paulin.* Epist. XXII ad Sever. c. 12 u. 14). Unter dem Kreuze sitzen zwei Wächter, der eine schlafend auf seinen Schild gestützt, der andere wachend und in die Höhe schauend, nachdenkend über das stattgehabte Wunder der A. Die anderen Felder des Sarkophages bieten Scenen aus der Leidensgeschichte. Ziemlich genaue Uebereinstimmung mit dem A.sbilde des eben besprochenen Sarges zeigt ein Sarkophag von Soissons (*Mabillon* Annal. s. Ben. I 622) und einer von Arles (*Millin* Voyage I 547, pl. 65[3]). In etwas abweichender Weise ist Kreuzigung und A. dargestellt auf dem Fig. 48 abgebildeten, durch Gregor d. Gr. der Königin Theodelinde gesandten, zu Monza bewahrten Oelfläschchen. — Wieder einen Schritt weiter geht die Composition auf einem Sarkophage aus dem vaticanischen Coemeterium (*Bosio* 79; *Aringhi* I 311; *Bottari* I, tav. XXX). In obiger Darstellung soll die thurmartige Wohnung mit dem halbkreisförmig überdeckten Eingang das Grab Christi vorstellen. Anstatt der (verscheuchten) Wächter erscheinen auf der einen Seite die das Grab beschauenden Marieen (Matth. 28, 1) und auf der andern Seite der Herr selbst, vor dem jene anbetend niedersinken. *Bottari* I 118 deutet die Composition auf die Scene aus der Auferweckung des Lazarus, wo die beiden Schwestern den Herrn bitten, ihren verstorbenen Bruder zu erwecken. Doch mit Unrecht. Ein Grab in der Krypta von S. Maximin (sepulcrum sculptum, *Gregor von Tours* de Glor. confess. c. 36) zeigt den Heiland an der Oeffnung des Grabes und seine Hand zum Zeichen der Anrede gegen die beiden Soldaten (der eine mit Schild, der andere mit Lanze) ausstreckend.



Fig. 48. Oelfläschchen in Monza.



Fig. 47. Sarkophag im Lateranmuseum.

Die unten abgebildete Auferstehungsscene auf einem Sarkophage in S. Celso in Mailand



Fig. 49. Sarkophag aus S. Celso in Mailand.

(*Bugati* Mem. di S. Celso 242, tav. 1) lässt auf der einen Seite des thurmähnlichen leeren Grabes den Engel und die beiden eben zum Grabe gekommenen Marieen sehen. Die eine der Frauen mit gesenktem Haupte zeigt mit der Rechten auf die vor dem Grabe liegenden Leintücher (Joh. 20, 5), während die andere zum Engel emporschaut (Matth. 28, 5). Auf der andern Seite, jedoch mehr im Hintergrunde, ist nebst einem andern Apostel der ungläubige Thomas zu sehen, der mit dem Finger die Seitenwunde Christi berührt.

Ein von dem oben erwähnten verschienes Oelfläschchen der Theodelinde zeigt den auferstandenen Heiland in seiner Verklärung, von einer lichten Wolke umschattet, in einem Garten, wie er der Magdalena erscheint (s. Abbildung *Mozzoni* VII 79). Diese Darstellung der A. Christi bildet den Uebergang zu den mittelalterlichen und modernen Compositionen. MÜNZ.

AUFERWECKUNGEN von Todten, abgesehen von derjenigen des Herrn selbst und des Lazarus, sind einigemal auf altchristlichen Sarkophagen dargestellt. So auf einem Fig. 50 wiedergegebenen Sarge von S. Maximin bei *Millin* Midi de la France pl. 66 [1], wo die Blutflüssige, die den Saum des Herrn berührt (s. d. A.), der Synagogenvorsteher, welcher den Herrn um Heilung seiner Tochter anfleht (Matth. 9, 18), und Christus, die Hand nach dem todten Mädchen ausstreckend und es aufrichtend, dargestellt ist. Andere südgallische Sarkophage geben die Auferweckung der Tabitha durch Petrus (s. Tabitha). Auf einem römischen Sarkophag (*Aringhi* II 191, ed. Col., II 399 Rom.; *Bottari* III, tav. 195) sieht man eine bartlose Gestalt, welche in der Rechten den Stab ausstreckt; vor ihr liegt ein nackter Knabe todt, ein anderer hat sich schon aufgerichtet. *Aringhi* glaubt hier die Auferweckung des Sohnes der Wittwe durch Elisaeus bez. Elias zu sehen, während *Bottari* Christus erkennt, dessen verschiedene Todtenerweckungen hier angedeutet sind. Der bartlose jugendliche Kopf allein schon beweist die Richtigkeit letzterer Erklärung. KRAUS.



Fig. 50. Sarkophag aus S. Maximin (nach Millin).

AUGURIUM, s. Wahrsagerei.

AUREOLA und Nimbus in der christlichen Kunst wollen einerseits das Uebernatürliche im natürlichen Menschen, die Macht des Geistes im Leiblichen, anderntheils die Herrlichkeit, welche die Heiligen im Himmel umgiebt, ausdrücken. Die erste Ausstrahlung des göttlichen Lichtes, das den Leib überflutete und über ihn hinausstrahlte, erwähnt das A. Test. II Mos. 34, 29 in dem strahlenden Antlitz des Moses, als er aus Gottes Nähe vom Sinai herabkam. Bei der Verklärung auf Tabor (Matth. 17, Luc. 9) war die ganze Person Jesu von Glanz umflossen (τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς). Das Antlitz des Moses war nimbusartig, die Person des Heilandes glorien- oder aureolartig verklärt. Während nämlich der eigentliche Nimbus (s. d. A.), wenn auch in verschiedener Gestaltung, nur das Haupt umgiebt, umfliesst der Glanz der Aureola (auch gloria, δόξα, Schild, im Mittelalter mandorla, Fisch, vesica, piscis, Osterei genannt) die ganze Figur. Die Benennungen gloria und δόξα sind biblisch (Luc. 9, 30—32: εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ; Joh. 1, 14: vidimus gloriam eius; vgl. 11, 40); die Bezeichung A., ebenfalls biblisch (II Mos. 25, 25—30; III 37, 27), kommt von der Goldfarbe, mit der die Aureole dargestellt wurde. Der NameSchild (scutum) ist dem Leben des hl.

Ambrosius von seinem Diakon Paulinus entlehnt, der den Heiligen in einem Strahlenglanze sah: cum quadragesimum tertium Psalmum dictaret, me et excipiente et vidente, subito in modum *scuti* brevis, ignis caput eius coperuit. Die Erklärung der andern Ausdrücke: mandorla, vesica, piscis, Fisch, Osterei, erst im Mittelalter aufgekommen, also jenseits unserer Grenzen liegend, findet man bei *Kreuser* Kirchenbau I 551 u. A.

Während der Nimbus nach und nach verschiedenen Wesen beigegeben wurde, blieb die Aureole hauptsächlich den Personen der hl. Dreifaltigkeit, oder Christo in den verschiedensten Situationen seines Lebens, oder dem Jesukinde mit seiner Mutter vorbehalten. Die Aureole, später als der Nimbus nachweisbar, hat sich aus dem Strahlennimbus entwickelt, der Anfangs das Haupt, später die ganze Gestalt umgab. Auf einem von *Garrucci* (Civiltà cattolica Ser. V, vol. I 692) veröffentlichten Fragmente eines Goldglases (s. d. A.) sieht man Christus mit einem solchen Strahlennimbus, neben ihm Maria und Jesaias. [Ueber den Unterschied von A., von Kranz und von Nimbus s. noch *W. Wackernagel* Kleine Schriften I 388 f., A. K.] MÜNZ.

AURUM PANNOSUM, TIRONICUM u. s. f., bestimmte Abgaben der römischen Kaiserzeit, von denen ein Theil des Klerus z. Z. frei war; vgl. *Bingham* lib. V, c. 3 (II 237, 242); *Pseudo-Aug.* Quaest. vet et nov. Test. c. 75. Ein Gesetz Constantins nahm von ersteren wenigstens die Copiaten (s. d. A.) aus: *Cod. Theodos.* lib. XVI. tit. II de episc. et cleric. leg. 8 und XIII. tit. I de lustrali coll. leg. 1.

AUSSCHLIESSUNG von der Kirche, s. Excommunication.

AUSSCHLIESSUNG von der Taufe. Die alte Kirche kannte keine bedingungslose A. von der Taufe. Dagegen waren im Allgemeinen vom Empfange dieses Sacramentes alle diejenigen ausgeschlossen, welche schon das römische Recht als infames vom Bürgerrecht und allen Ehrenstellen ausschloss (vgl. *Augustin.* de Civ. Dei II 14), selbstverständlich, so lange sie ihre Lebensart und ihr Gewerbe nicht änderten (*Conc. Illib.* c. 62: ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius non revertantur. Quod si facere contra interdictum tentaverint, proiciantur ab ecclesia. Vgl. *Conc. Carth.* III 35). Zu dieser Kategorie gehörten nun 1) die Schauspieler und Pantomimen (s. d. A.); 2) die Handwerker und Künstler, welche Götzenbilder u. dgl. fertigten (εἰδωλοποιοί, Const. apost.) oder mit Amuleten (s. d. A.) Handel trieben (*Tertull.* de idol. c. 11; adv. Hermog. c. 7; de spectac. c. 22); 3) die bei Gladiatoren- und Circusspielen Mitwirkenden: Wagenlenker (s. d. A.), Fechter, Faustkämpfer u. s. f. (Const. apost. VIII 32; *Conc. Arel.* I 4; *Hieronym.* Vit. Hilarii c. 13); 4) die Wahrsager (s. d. A.) und Astrologen (s. d. A.); 5) öffentliche Dirnen, Kuppler u. dgl.

Unentschieden ist bei *Bingham* IV 233 und *Augusti* Hdb. II 360, ob auch im Concubinat und Polygamie Lebende ausgeschlossen waren: es kann dies indess keinem Zweifel unterliegen, da überhaupt öffentliches Aergerniss vom Empfang der Sacramente ausschloss. Dagegen kann man weder aus den apostol. Constitutionen noch aus *Conc. Nicaen.* c. 12 auf A. der Soldaten schliessen. Letzterer Kanon bezog sich nur auf die Theilnahme an dem Kriegsdienste unter Licinius, der sich als officiellen Vorkämpfer des Heidenthums hingestellt hatte (vgl. *Hefele* Tüb. theolog. Quartalschr. 1841, 386; Conciliengesch. 2. A. I 416); erstere sprechen nur von Soldaten, welche sich Gewaltthaten, Erpressungen u. s. f. zu Schulden kommen lassen. KRAUS.

ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟΙ, s. ἀκέφαλοι.

ΑΥΤΟΧΕΙΡΙΑ, s. Selbstverstümmelung.

ΑΞΙΟΣ, s. Bischofswahl, Zurufe bei derselben.

AZYMITEN (ἀζυμῖται), Spottname, welchen die Griechen den Lateinern wegen des Gebrauches des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie gaben; wohingegen die Lateiner sich an den Griechen mit dem Spottnamen *fermentarii, fermentacii* rächten. Vgl. *Ducange* i. v.

AZYMON, s. Eucharistie, Elemente derselben.

B.

BACKENSTREICH. Aurem vellere, Jemanden am Ohre zupfen, hatte bei den alten Griechen und Römern die Bedeutung von Jemanden an etwas erinnern (*Vergil.* Eclog. VI 3; *Plin.* Hist. nat. XI, c. 45; *Horat.* Satir. IX 74). Bei den Orientalen, den Hebräern (II Mos. 21, 5; vgl. V Mos. 15, 16), Lydiern (*Xenophon* Anabasis III, c. 31) und Chaldäern (*Iuvenal.* Satir. I 104) kam, ebenfalls als Zeichen der Erinnerung,

die Durchbohrung des Ohrläppchens mit einem Pfriemen vor. Die Sitte des Ohrzupfens kannten auch die alten Bajuvaren (Lex Baiuvar. 15, 2; 16, 5), während andere germanische Stämme ein minder sanftes Mittel, die Erinnerung zu wecken, den B. hatten (*Baluzius* Capitularia Reg. franc. I 45; *Heineccius* Elementa iur. Germ. I 425; *Grimm* Deutsche Rechtsalterth. 545). B.e wurden gegeben bei bürgerlichen Geschäften, bei Aufnahme von Soldaten in den Dienst, bei Sponsalien, Trauungen u. s. w. Vgl. Nassau. Annalen IX 341; Katholik 1869, I 34.

Bei einer kirchlichen Handlung hat sich der B. bis heute erhalten, bei der Firmung, und seine Bedeutung entspricht ganz dem Wesen dieses Sacramentes als Aufnahme unter die milites Dei oder Christi (vgl. *Cyrill von Jerus.* Catech. myst. XX; *Tertull.* de Orat. c. 19; ad Martyr. c. 3; *Ruinart* Act. mart. ed. Rat. 111, adäquat dem Ausdrucke des Apostels II Tim. 2, 3—5; I Kor. 15, 54) als geistlicher Ritterschlag. Der B. bei der Firmung ist ein Rest altgermanischer Sitte und kommt vor dem 10. Jahrh. nicht vor. Alte Ritualien, die älter sind als das 10. Jahrh., kennen den B. bei der Firmung nicht; dagegen wird er in den Ritual- und Pontifical-Büchern des 12. und 13. Jahrh. als schon lange üblich erwähnt. *Berti* de theol. discipl. XXXII, c. 10 citirt zwei Pontificalien aus der Bibliotheca angelica zu Rom aus dem 12. und 13. Jahrh., welche den Ritus des B.es als einen schon lange bestehenden bezeichnen. Auf dieselben Codices beruft sich *Mansi* Suppl. Concil. IV 84 in seinen Noten ad Synod. Diamperit.

Der B. als jenseits der altchristlichen Zeit hätte füglich in unserer Real-Encyklopädie übergangen werden können, wenn nicht Manche nach dem Vorgange von *Assemani* Cod. liturg. III 23 den B. aus dem altchristlichen osculum pacis entstanden sein liessen. ‚Alapa in origine erat osculum pacis, quod honestatis ratione habita ad feminas per levem manus contactum in genis coepit dari et sensim considerari ut signum, quo chrismate peruncti tenacius memoria teneant se sacramentum recepisse, vel ut meminerint, se tamquam fortes athletas paratos esse ad omnia pro Christo toleranda.‘ Die Entstehung und Bedeutung des B.es hat kurz und prägnant der gegen Ende des 15. Jahrh. gestorbene Bischof *Claus Magnus* von Upsala in seiner Historia de gent. septentr. XIV, c. 9 ausgesprochen. MÜNZ.

BACULI. Unter den für die alte Kirche und deren Gottesdienst (liturgische Feier) geltenden Bestimmungen treffen wir unter andern auch diese: ‚dum evangelium legitur, baculi de manibus deponuntur.‘ Diese Vorschrift findet sich ausser dem *Ord. Rom.* noch öfter, z. B. bei *Honor. Augustod.* Gem. anim. I 24; *Amalar.* de off. eccl. III 18; *Martène* de antiq. eccl. rit. I, c. 4, art. 5 citirt. Darüber, was die Stöcke (B.) in den Händen der dem Gottesdienste beiwohnenden Gläubigen zu bedeuten haben, wurden verschiedene Ansichten laut. Sinnreich, aber nicht historisch begründet sind die mystischen Erklärungen, welche diesen Stöcken geradezu eine gewisse allgemeine liturgische Bedeutung beilegen. Einige dieser Interpretatoren glaubten, die alten Christen hätten diese B. zur liturgischen Feier mitgebracht, weil deren kreuzweise geformter Handgriff an das Kreuz des Erlösers erinnere; Andere meinten, dass die Gläubigen mit Stöcken in der Hand bei der Feier des unblutigen Opfers des Lammes Gottes erschienen, um in veredelter Weise den Ritus einzuhalten, der den aus Aegypten ziehenden Israeliten für den Genuss ihres Osterlammes vorgeschrieben war: ‚tenentes *baculos* in manibus . . . comedetis festinanter: est enim Phase (id est transitus) Domini‘ (Exod. 12, 11). Das Richtige scheint uns zu sein, den Gebrauch der B. auf einen rein physischen Grund zurückzuführen. Bekanntlich nahm die Liturgie der altchristlichen Kirche eine lange Zeit in Anspruch; da nun zu jener Zeit die stehende Stellung beim Gebete nicht ungewöhnlich, an Sonntagen und während der fünfzig Tage zwischen Ostern und Pfingsten zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu geradezu geboten war, so wurde den Personen, welchen das lange Stehen beschwerlich fallen musste, namentlich kränklichen und altersschwachen Personen, gestattet, sich auf B. zu stützen. In dem Evangelium aber erkannte man ‚den Heiland selbst in seiner geistigen Hinterlassenschaft‘ und sollte darum der evangelischen Lesung die grösste Ehrerbietung erwiesen werden. Das Evangelium wurde daher durchweg stehend angehört, um dadurch den schnellen, bereitwilligen Gehorsam, der Lehre des Evangeliums zu folgen, anzudeuten. Zeugniss dieser Ehrfurcht und dieses Gehorsams sollte auch die Verleugnung der Bequemlichkeit in der Benützung der B. sein. Die Sitte, die Stöcke während des Evangeliums bei Seite zu legen, findet sich noch im 8., ja im 12. Jahrh.; denn *Amalarius* schreibt: ‚usque ad istud officium baculis sustentabamur; modo ut oportet servos ante Dominum stare, humiliter stamus, deponentes baculos e manibus.‘ So auch *Hildebertus:* ‚inde sinistrorsum Domini sacra verba leguntur, plebs baculos ponit, stat retegitque caput.‘ S. *Binterim* Denkw. IV 3, S. 338. (Ueber baculus episcopi s. d. A. Bischofsstab.) KRÜLL.

BÄDER. Zu Anfang des Christenthums waren die öffentlichen B. Orte der unsinnigsten Schwelgerei und des wahnsinnigsten Genusses. Je häufiger sie waren, — gab es ja in Italien dorfartige Orte, die mehr als eine für Geld zu benützende Badeanstalt hatten (*Plin.* epp. II 17) —, um so mehr trugen sie zur Erstickung alles Schamgefühls bei, indem Frauen nicht allein sich von männlichen Sklaven im Bade bedienen liessen (*Iuv.* Sat. VI 422; *Clem. Alex.* Paed. III 5), sondern auch mit Männern gemeinschaftlich badeten (*Plin.* H. N. 33, 12; *Clem. Alex.* l. c.). Wenn auch einige Kaiser letzteres verboten hatten (*Spart.* Had. 18; *Capit.* Ant. Philos. 23; *Lampr.* Alex. Sev. 24), so wurde es gleichwol wieder gestattet und durch ihr Beispiel bestätigt (*Lampr.* l. c. und Heliogab. 31). Wie allgemein die Verführung geworden, wie sehr die lasterhafte Sitte um sich gegriffen hatte, kann man daraus ermessen, dass um die Mitte des 3. Jahrh. selbst christliche Jungfrauen sich nicht scheuten, gemeinsame B. zu besuchen (s. *Cypr.* de hab. virg. c. 19).

Schon wegen dieses argen Missbrauches, dann auch im Interesse der Frage überhaupt verdient die christliche Praxis der heidnischen Unsitte gegenüber in kurzer Besprechung berücksichtigt zu werden. Beginnen wir mit dem Hinweis auf die diesbezügliche Handlungsweise einiger Christen aus dem frühesten Alterthum. Vom hl. Jakobus, dem ‚Bruder des Herrn‘, wird hervorgehoben, dass er sich nie mit Oel salbte, noch je ein Bad nahm (*Heges.* ap. Euseb. H. e. II 23; s. *Epiph.* Haeres. 78, n. 13; s. *Hier.* de vir. ill. c. 2). Dasselbe bezeugt *Epiphanius* (Haeres. 30, n. 24) vom hl. Johannes, doch mit dem Zusatze, dass derselbe einmal eine Ausnahme gemacht habe. Von den Mönchen des 4. Jahrh. wird berichtet, dass sehr viele von ihnen nie ein Bad nahmen (*Epiph.* expos. fid. c. 23), und von der hl. Demetrias, dass sie sehr selten und zwar nur aus Gesundheitsrücksichten badete, aber stets bekleidet mit einer Tunica, in der Ueberzeugung, sich selbst diese ehrfurchtsvolle Rücksicht schuldig zu sein (*Pallad.* vit. s. Ioan. Chrys. c. 17). Angesichts solcher Vorgänge ist es nicht zu verwundern, wenn wir die eine oder andere Stimme gegen den Gebrauch der B. vernehmen. Der hl. *Hieronymus* räth einer Wittwe (ep. 79 ad Salv. ed. Migne I 530), ebenso einem Mönche das Baden ab (ep. 125 ad Rust. l. c. 107, 5; cfr. *Aug.* reg. ad serv. Dei n. 9), dann überhaupt jeder erwachsenen Jungfrau, ‚die aus Schamgefühl sich selbst nicht nackt sehen darf‘ (ep. 107 ad Laet. l. c. 876).

Verrathen auch die angeführten Beispiele und die Rathschläge, die einzelnen Personen, zunächst denen, die nach höherer Vollkommenheit strebten, gegeben wurden, eine Missbilligung des Badens, so ist doch nie von der Kirche ein Verbot der B. ausgegangen. Auch der Apostel Johannes nach des hl. *Irenaeus* Erzählung des bekannten Vorfalls mit Cerinth (adv. Haer. III 3, 4) scheint eher öfter als zufällig nur einmal das öffentliche Bad zu Ephesus besucht zu haben. Selbst der als Rigorist bekannte *Tertullian* berichtet im Allgemeinen von den Christen, dass dieselben mit Heiden zusammenwohnten ‚nicht ohne den Gebrauch des Forums, nicht ohne den Fleischmarkt, nicht ohne die B.‘, und von sich insbesondere: ‚ich bade mich an den Saturnalien (d. i. um Neujahr) nicht während der Morgendämmerung, um nicht den Tag mit der Nacht zu verlieren; jedoch bade ich zu einer Stunde, wo es anständig und der Gesundheit zuträglich ist, wo ich meine Lebens- und Blutwärme behalte; denn starr und bleich nach dem Bade sein, das kann ich als Todter geniessen‘ (Apol. c. 42). Nur mit Rücksicht auf die Gesundheit, sei es des Leibes, sei es der Seele, ging demnach der Christ ins Bad. Ueber den Tod seiner Mutter ausser sich vor Schmerz, kam der hl. Augustin auf den Einfall, zu baden, weil er gehört hatte, ‚dass die Griechen das Bad desshalb βαλανεῖον genannt hätten, weil es die Traurigkeit aus dem Herzen verscheuche‘ (Confess. IX 12).

War sonach das Baden im Allgemeinen nicht verboten, so finden wir es doch frühzeitig in einzelnen Fällen eingeschränkt. Bei öffentlichen Calamitäten (*Tert.* l. c. c. 40), während der Busszeit (*Tert.* de poenit. c. 11; *Cypr.* de laps. c. 30), die vierzigtägigen Fasten hindurch (*Aug.* ep. 54 ad Ian. n. 5. t. II 205; cfr. *Tert.* de ieiun. c. 1), dann auch die ersten acht Tage nach Empfang der Taufe (*Tert.* de cor. c. 3) pflegte man sich des Badens zu enthalten. Diese Einschränkungen hatten offenbar auch den Zweck, die christliche Zucht beim Baden desto leichter durchzuführen und stets in Erinnerung zu halten. Denn es versteht sich von selbst, dass die Kirche gleich anfangs auf Entfernung all' der furchtbaren Excesse, denen man sich in den B.n überliess, bei ihren Angehörigen aufs Strengste drang. Die apostolischen Constitutionen verbieten einer gläubigen Frau den Besuch der den beiden Geschlechtern gemeinschaftlichen Badeanstalten (I 9). Nach *Clemens von Alexandrien* (Paed. III 9) soll man beim Baden sich nie der Hülfe eines Andern bedienen, vielmehr stets allein sein und wie überall so auch dort in Gesellschaft und Vereinigung mit dem ‚Logos‘ stehen. Kamen trotz dieser und ähnlicher Warnungen Missbräuche vor, so fehlte es nie an ernst-

licher Rüge. ,Solch ein Bad,' schrieb *Cyprian* an Jungfrauen, die gemeinsame B. benützten, ,wäscht nicht ab und reinigt nicht die Glieder, sondern befleckt sie ... Ein Schauspiel machst du aus dem Bade; der Ort, wohin du kommst, ist schändlicher als ein Theater. Alle Schamhaftigkeit wird dort ausgezogen, mit dem Ueberwurf des Gewandes zugleich die Ehre des Körpers und die Zucht abgelegt ... Erwäge doch, ob eine solche, welche durch freche Blösse zur Schamlosigkeit fortgeschritten ist, unter Männern schamhaft sei, auch wenn sie angekleidet ist' (de hab. virg. 19).

Vielen Heiden war es nicht entgangen, dass auch bei ihnen ursprünglich die gute Sitte nicht so tief gesunken war, dass namentlich Frauen vor dem letzten Jahrhundert der Republik nie ein öffentliches Bad besuchten, und selbst in der Kaiserzeit nur auf Kosten ihres guten Rufes (*Quint.* Inst. V 9) mit Männern gemeinschaftlich baden konnten, dass ferner erwachsene Kinder nie mit ihren Eltern in demselben Bade zusammenkamen (*Ambros.* de off. minist. I 19, n. 79). Dies Bewusstsein, das sich ohne Zweifel bei manchen Heiden erhalten hatte (cfr. *Senec.* ep. 86), musste die Kirchenvorsteher veranlassen, selbst schon zur Wahrung der Ehre des Christenthums, allen Ausschreitungen, deren sich seine Bekenner in den B.n konnten zu Schulden kommen lassen, möglichst vorzubeugen. Untröstlich war in der That der hl. *Cyprian* über ,einige berüchtigte und verabscheuungswürdige Gespräche', die aus Anlass von B.n über die Jungfrauen in Schwung kamen, weil so ,die Ehre der Enthaltsamkeit, die Herrlichkeit und Würde der Schamhaftigkeit' in Gefahr geriethen (l. c. 20). Wie hier, so trat auch in diesbezüglichen Synodalbeschlüssen die Rücksicht, die man auf Heiden zu nehmen hatte, in sehr markirter Weise hervor. So bestimmte c. 30 der Synode von Laodicea: ,die höheren und niedereren Kleriker und Asceten, überhaupt kein Christ, auch kein Laie darf in einem und demselben Bade mit Weibspersonen sich baden. Denn dies ist der grösste Vorwurf (πρώτη κατάγνωσις) bei den Heiden' (*Hard.* I 786). Diesen Kanon wiederholte die trullanische Synode c. 177, ebenso *Gratian* Dist. 81, c. 28. In diesem Bestreben ging auch der Staat, nachdem er christlich geworden war, mit der Kirche Hand in Hand; u. a. galt das gemeinschaftliche Baden der Frauen mit Männern in der Iustinianischen Gesetzsammlung als hinreichender Grund zur Sendung eines Scheidebriefes (l. 11. § 2. c. V 17; Nov. 22, 16. § 1).

Seit der christlichen Kaiserzeit wurde es gleichfalls Sitte, in der Nähe der Basiliken theils für die Bedürfnisse des Klerus, theils für andere, besonders kirchliche Zwecke, Badeanstalten zu errichten (*Eus.* Vit. Const. IV 59; [ferner Hist. eccl. X 4, Kirche zu Tyrus; *Paulin.* Ep. XII 31; *Natal.* 9, 10. Eine Inschrift bei *Reines.* 1001, n. 442 constatirt die Existenz solcher B. bei S. Paolo f. l. m. Eine Abbildung liturgischer B. giebt eine Miniatur von S. Paolo in Neapel (*Paciaudi* de sacr. christ. Balneis 58, tav. 2): man sieht da drei Kleriker, jeden mit seinem *balneator* zur Seite. Vgl. die beistehende Abbildung. K.]). Dies Beispiel



Fig. 51. Miniatur aus S. Paolo in Neapel.

ahmten auch die Päpste nach, und gedenkt das Pontificalbuch sehr häufig (z. B. Ed. Migne I 1519; II 453, 1185 etc.) der von ihnen theils wiederhergestellten, theils neu angelegten B. Der Erwähnung dieser gemeinnützigen Thätigkeit der Päpste lassen wir zum Schluss deren Ansicht über das Baden überhaupt in einem kurzen Satze folgen, den wir der Antwort Nikolaus' I auf eine von den Bulgaren an ihn gestellte Anfrage entlehnen. ,Aus Sinnlichkeit,' heisst es, ,ist das Baden nie, aus Nothdurft für den Körper ist es allzeit erlaubt' (Resp. Nic. ad consult. Bulg. c. 6). PETERS.

BAHREN (feretra). Da die Leichen in altchristlicher Zeit meist zu Grab getragen wurden (obgleich auch Beispiele vorkommen, wo sie gefahren wurden: corpus in *biroto* vehens, *Surius* Act. SS. 12. Mai), muss die Anwendung von B. unterstellt werden, obgleich deren erst spät positive Erwähnung geschieht. Vgl. *Isidor.* XVIII 19. Es kommen dafür die t. φορίον, *lectica, feretrum* vor: *Serv.* u. *Isidor.* XX 11: feretrum, locus ubi mortui feruntur. Aus dem spätern MA. hat *Ducange* i. v. die Stellen gesammelt. Eine Inschrift bei *Gruter* 607.

In der altrömischen Liturgie, die in einer

Gelasianischen Handschrift des 5. Jahrh. erhalten ist, heisst es: membris ex feretro depositis (*Muratori* Liturg. rom. vet. 749 bis 751). Wir wissen nicht, wie es die Christen hinsichtlich des bei den Heiden beliebten Luxus der hohen Paradebetten (lectus, lectica) hielten, auf denen die Leichen zu Grabe getragen wurden. Bekanntlich wurde bei diesen auch zuweilen der Todte in einem verschlossenen Sarge (capulus) auf oder innerhalb der Bahre zum Scheiterhaufen geführt, und auf dem Sarge war dann der Verstorbene durch ein plastisches Porträtbild (bekleidete Holzpuppe mit Wachslarve) dargestellt. Es ist höchst wahrscheinlich, dass diese Sitte bei den Christen keine Nachahmung gefunden hat. — Ueber die bei heidnischen Processionen üblichen Trag-B. (fercula) s. *Otto Jahn* Berichte der Sächs. Gesellsch. d. WW. XII 313. KRAUS.

BAKANTIBOI, s. Vacantivi.

ΒΑΠΤΙΖΕΙΝ, ΒΑΠΤΙΖΟΜΕΝΟΙ, ΒΑΠΤΙΣΜΟΣ, s. Taufe.

BAPTISTERIEN, s. Taufkirchen.

BARTTRAGEN, s. Haartracht.

BASILICA AUREA heisst bei *Gregor. M.* Epist. II in Praef., *Anastas.* Vit. s. Silvestri u. s. f. die Basilica Salvatoris im Lateran, vermuthlich wegen ihrer grossen Pracht (s. unten).

BASILICA ECCLESIAE, βασιλικὴ sc. πύλη, heisst bei Griechen, z. B. *Allacci*, aber auch bei Lateinern (Ann. Bened. Saec. IV 288: rex itaque gaudens ecclesiae Basilicam intrat, ebenso eb. Saec. V 98) das Hauptportal der Kirche. Indessen ist bisher kein Beleg dafür beigebracht worden, dass diese Bezeichnung bis ins christliche Alterthum hinaufreicht.

BASILIDIANER, s. Abraxas und Gnostiker.

BASILIKA. I. Name. B. zur Bezeichnung christlicher Kirchen kommt seit Anfang des 4. Jahrh. auf. Bis dahin ist die gewöhnliche Bezeichnung der gottesdienstlichen Räume Bethaus (οἶκος προσευκτήριος, προσευκτήριον), dann κυριακόν, *dominicum, ecclesia, conventiculum.* Die von Fabianus errichteten Coemeterialkirchen heissen in dem ältesten Bericht *fabricae per coemeteria* (*Catal. Liberian.*) und werden in der Zeit des P. Iulius *basilicae* genannt (R. S. I 117). Am frühesten tritt der Ausdruck uns in Africa entgegen, und zwar zunächst nur zur Bezeichnung der innerhalb der Stadt gelegenen Bethäuser, nicht der Coemeterialgebäude, welche hier constant *cellae, memoriae martyrum* heissen. Die wichtigste Urkunde in dieser Hinsicht sind die Acta purgationis Felicis Aptungitani im Anhang zu *Optat.* ed. Dupin 162 ff. und die Acta purgationis Caeciliani eb. 170 ff. In jenen heisst es: et Zama et Furnis dirui basilicas et uri scripturas vidi, wofür als gleichbedeutend gleich darauf steht: locus ubi orationes celebrare consueti fuerant. Weiter heisst es da: epistulas salutatorias de basilica protulit etc. Ausdrücklich ist davon unterschieden die area, ubi orationes faciunt (das Coemeterium); und das auf der area martyrum zu Cirta befindliche Gebäude heisst in den Act. purg. Caecil. nicht basilica, sondern *cella maior.* Der t. ‚B.' wird dann von den Schriftstellern, welche die Zerstörung der christlichen Bethäuser in den Tagen Diocletians berichten, noch nicht angewendet: Lactantius, Arnobius, Eusebius sprechen da nur von *conventicula, ecclesiae, domi,* οἶκοι προσευκτήριοι, εὐκτήριοι. Wie neu die Bezeichnung noch um 333 war, zeigt die Aeusserung des Pilgers von Bordeaux, der B. mit dominicum umschreibt: ibi (Hierusalem) modo iussu Constantini imp. basilica facta est, id est dominicum mirae pulchritudinis (Itin. Hierosol. ed. *Parthey* et *Pinder* 280). Um diese Zeit gebraucht dann Constantin den Ausdruck in s. Briefe an B. Makarius von Jerusalem, wo der Bau jener B. angeordnet wird (*Eus.* Vita Const. III 31). *Optatus* de schism. Don. II 4 bezeichnet mit demselben dann die in Rom vor Diocletian bestehenden Bethäuser: quadraginta et quod excurrit basilicas, womit er aber sowol die städtischen Titel als die Coemeterialgebäude meint (R. S. I 203, III 460). Von da ab wird der t. sehr gebräuchlich; er findet sich seit Mitte des 4. Jahrh. bei den Kirchenvätern (Ambrosius, August., Hieron., Optatus, Gaudentius u. s. f.) und in den Martyracten (Act. M. ss. Saturnini, Fel. et Dativi, *Ruinart* § 1, Vincentii eb. § 12, Quirini eb. § 5), und zwar nicht bloss für die grösseren Kirchen oder gar ausschliesslich, wie *Zestermann* glaubte, für solche mit mehrschiffiger Anlage und überhöhtem Mittelschiff, sondern, wie *Garrucci* (Bull. arch. Napol. II, 1, 36 ff.; vgl. *Minervini* eb. 16) und *de Rossi* (R. S. III 460) nachgewiesen haben, auch für kleinere, einschiffige Bauten und namentlich auch für die Coemeterialbauten. Letzteres erhellt z. B. aus *Hieron.* Ep. 60 ad Heliod. ed. Vallarsi I 338: basilicas ecclesiae et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum cornis vitiumque pampinis (Nepotianus) adumbravit; ferner aus der von *Garrucci* a. a. O. beleuchteten Grabschrift des kleinen C. Nonius Flavianus, in der es heisst: basilica a parentibus adquisita

contectaque est. Gerade für Grabkirchen hat sich diese Bezeichnung lange, besonders in Gallien, erhalten; man nannte sie hier *basiliculae: Avitus* Ep. 6, ebenso *Lex Salica* tit. 58, § 34, 5; vgl. *Ciampini* Vett. Mon. I 183. War ja auch in der profanen Architektur der Römer der t. B. keineswegs auf die forensischen Prachtbauten beschränkt, sondern wurde derselbe auch auf Hallen und Säulengänge der verschiedensten Gattung angewandt: thermas cum porticibus et basilicis, sacellum adiectis basilicis (*Promis* Vocabuli lat. etc. in Mem. della R. Accad. di Torino, II[e], s. t. XXVIII 41). Man sprach daher von Weinbasiliken u. dgl., in Britannien kommt eine basilica equestris exercitatoria vor (*Hübner* C. J. L. VII 965; *Orelli-Henzen* n. 6736). Den Namen B. für die Prachtbauten Roms, die erweiterten Thore (s. u.), glaubte *Isid. Hispal.* Orig. XV, 4, 11 daher leiten zu müssen, dass sie ehedem Königswohnungen (regum habitacula) gewesen: ,nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia regi ibi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.' Diese Herleitung ist nun freilich unhaltbar; die Bezeichnung der christlichen Kirche mit βασιλική (sc. οἶκος) weist unzweifelhaft auf die römische B. (forensis) zurück, womit freilich über das Verhältniss der einen zur andern noch nichts entschieden ist. Für die Bezeichnung der Basilica forensis (sie kommt seit Plautus, Varro, Cicero unzähligemal vor), und die Frage, ob sie mit der Königshalle in Athen zusammenhange, muss hier auf *Zestermann* Die ant. und d. chr. Basiliken 110 f. verwiesen werden, wo nachgewiesen ist, dass dem Worte im Munde der Römer nur der Begriff ,herrlich, prächtig, ausgezeichnet' innewohnte und dass die römische B. nicht griechischen Ursprungs ist.

II. Ursprung der christlichen Basilika. Die gemeine Ansicht der Kunstforscher ging in älterer und neuerer Zeit dahin, dass die christliche B. einfach aus der forensischen B. der Römer hervorgegangen sei. Der älteste Schriftsteller, welcher das Thema behandelt hat, der Architekt *Leone Battista Alberti* († 1472), hält in ss. De re aedificatoria ll. X, ed. Florent. 1485, antike und christliche Basiliken für identisch. Diese Anschauung beherrschte im Wesentlichen die Darstellungen bis 1847; so sehen *Palladio* (i quattro libri di Archit., Venet. 1570), *Pompeo Sarnelli* (Antica Basilicographia, Nap. 1686), *Ciampini* (Vett. Mon., Rom. 1690, und de Aedif. Const. M., Rom. 1693), *Sickler* (Entst. d. chr. Kunst etc., Almanach a. Rom I, Lpz. 1810), *Büsching* (Anf. d. chr. Kunst des MA., Kunstbl. 1824, n⁰. 49), *Hirt* (Gesch. d. Bauk. b. d. Alten, Berlin 1821), *Seroux d'Agincourt* (Hist. de l'art par les Mon., Par. 1823 ff.), *Platner* und *Bunsen* (Beschr. Roms, 1830 ff.), *Augusti, Franz Kugler* (d. röm. Basilikenbau, Kunstbl. 1842; Hdb. d. KG., Stuttg. 1842 u. ö.), *v. Quast* (d. B. d. Alten, Berl. 1845), *Kinkel* (Gesch. d. chr. K., Bonn 1845), *Bunsen* (d. Basiliken d. chr. Rom, München 1842), *Canina* (Ric. sull' Archit., Rom. 1843), *Ag. Valentini* (le Basiliche sante di Roma, 1845), *Gailhabaud* (Denkm. d. Bauk., deutsche Ausg. 1844), *Hoffstadt* (Goth. A B C, Frkf. 1845) die Sache an.

In eine ganz neue Phase trat die Frage, als *Aug. Christ. Ad. Zestermann* († 1869) im J. 1847 zum erstenmal die antiken und altchristlichen Basiliken einer sorgfältigen Untersuchung unterzog (de Basilicis libri tres, deutsch: die antiken und d. christl. Basiliken, Lpz. 1847), deren Resultat er dahin zusammenfasste: ,die antiken Basiliken waren Erzeugnisse des römischen Geistes, und nach dem hauptsächlichsten Zwecke, dem sie dienten, ihre Form von dem römischen Forum, das sie für Kaufleute ersetzen sollten, entlehnt. Sie blieben unberührt vom christlichen Geiste, auch nach der Einführung des Christenthums ihrem ursprünglichen Zwecke gewidmet und sind nicht in christliche Basiliken verwandelt worden. Vielmehr schuf sich der christliche Geist für die Bedürfnisse seines Cultus, der als eine neue Erscheinung in die Welt eintrat, eine neue entsprechende Stätte, die man darum B. nannte, weil sie durch den Porticus der Seitenräume und durch den über dieselben sich erhebenden bedeckten Mittelraum eine Aehnlichkeit mit den Basiliken der Alten hatte. Sonach muss man ebensowol den heidnischen wie den christlichen Römern nachrühmen, dass beide Theile für ihre grossartigen Zwecke sich Gebäude schufen, deren Formen nicht erborgt, sondern aus dem klaren Bewusstsein eines bestimmten Zweckes hervorgegangen waren' (S. 171 f.). Zestermanns Aufstellungen blieben nicht ohne scharfen Widerspruch (*L. Urlichs* Die Apsis der alten Basiliken, Greifsw. 1848; *v. Quast* Ueber Form, Einrichtung und Ausschmückung der ältesten christl. Kirchen, Berl. 1853). *Heinr. Hübsch* (d. Archit. und ihr Verhältniss zur heutigen Malerei und Sculptur, Stuttg. 1847) stimmte ihm zu und ebenso später ein anderer Architekt, *O. Mothes* (d. Basilikenform bei den Christen d. ersten Jahrh., 2. A., Lpz. 1869), mit der Modification, dass er die altchristliche B. rücksichtlich ihrer Raumdisposition aus dem Bedürfnisse der christlichen Gemeinde und des christlichen Gottesdienstes hervorgewachsen annimmt, während sie ihrer Construction nach an die vorhandene Technik, wie dem Stil nach an die vorhandene Formgebung sich angeschlossen habe. Die Mehr-

zahl der Kunstforscher verhielt sich den Zestermann'schen Ausführungen gegenüber mehr oder weniger ablehnend: so *Kugler* (in der Aufl. s. KG. von 1856), *A. Rosengarten* (Archit. Stilarten, Braunschw. 1857), *W. Lübke* (Gesch. d. Archit., 2. A. 1858), *James Fergusson* (Ill. Handbook of Archit., Lond. 1859), *Lützow* (Meisterw. d. Kirchenbauk., Lpz. 1862), *E. Förster* (Vorsch. d. Kunstgesch., 1862), während *Springer* (Hdb. d. Kunstgesch., Stuttg. 1856, 120) ein *non liquet* sprach, nachdem er in s. Baukunst des chr. MA., Bonn 1854, 33, ziemlich entschieden gegen Zestermann Partei ergriffen. *Kreuser*, der sich in s. Christl. Kirchenbau, Bonn 1851, ganz auf Zestermanns Seite gestellt, ging gar auf den jüdischen Tempel und auf ägyptische Bauten als Vorbild unserer Basiliken zurück, indem er sich auf eine von *Haneberg* nachgewiesene Stelle des Talmud bezog, in welcher die grosse Judensynagoge zu Diospolis B. heisst (Ein Wort über den Ursprung der B., in den Mitth. der k. k. Centralcommission 1859, April, und Christ. Kirchenbau, 2. A. 1860; ähnlich ‚Wiederum christl. Kirchenbau', 1868). Nachdem namentlich *Urlichs* a. a. O. und *Brunn* (Kunstbl. 1848, 19 f.) eine Reihe der Zestermann'schen Aufstellungen im Einzelnen widerlegt, unternahm es *Jos. Ant. Messmer* (Ueber den Ursprung, die Entwicklung und Bedeutung der B. in der christl. Baukunst, Lpz. 1854), den Zusammenhang der altchristlichen mit der forensen B. wieder herzustellen.

Ein drittes Stadium unserer Controverse wird durch eine zweite Schrift Messmers und die fast gleichzeitige von *Wilh. Weingärtner* (Ursprung und Entwicklung des christl. Kirchengebäudes, Lpz. 1858) bezeichnet. Indem Letzterer die Entwicklung der Gemeinde von ihren frühesten Anfängen verfolgte, gelangte er dazu, in dem Innern des Hauses den Schooss dieser Entfaltung zu sehen und hier vorzugsweise den Raum zu suchen, in welchem in der Zeit vor Constantin die gottesdienstlichen Versammlungen gehalten wurden. Als diesen Raum sah dann Weingärtner den Saal des römischen Palastes, speziell den sog. ägyptischen Saal an, welchen *Vitruvius* VI, 3, 9 den ‚Basiliken ähnlich' nannte. Für die weitere Entwicklung der christlichen Kirche aus diesem ‚ägyptischen' Saale nimmt er dann Einflüsse des jüdischen und heidnischen Tempels an und findet einmal in der Dreitheilung des erstern, dann in den Formen des griechischen Hypäthraltempels unsere B. vollkommen vorgebildet. *Messmer*, welcher um dieselbe Zeit die nämliche Untersuchung anstellte, kam, unabhängig von jenem, ebenfalls zu dem Ergebniss, dass der Ursprung unserer christlichen Kirche in der römischen Domus zu suchen sei, er griff aber glücklicher denn *Weingärtner*, indem er, worauf ja auch schon der Name hinwies, die Privat-B., den von *Vitruv* VI, 5, 2 gleichfalls erwähnten Haupt- und Prachtsaal der Paläste römischer Grossen in der Kaiserzeit als das Vorbild der B. hinstellte (Ueber den Urspr. d. christl. B., in *v. Quast* und *Otte's* Zeitschr. f. christl. Archäologie 1859, II 212 ff.).

Den von *Messmer* eingeschlagenen Weg als den richtigen erkennend, suchte *Reber* (Ueber die Urform der römischen B., in den Mitth. der k. k. Centralcommission 1869, II 35) das Verhältniss der römischen Privat-B. mit der forensen näher festzustellen. In seiner Abhandlung, die neben der zweiten Messmer'schen das Gediegenste ist, was in neuerer Zeit über Basiliken geschrieben wurde, gelangte er zu dem Resultat, dass die Privat-B. der Kaiserzeit die Urform der römischen B., nämlich diejenige, wie sie die Basilica Porcia darstellte (Oblongum mit Säulenstellungen ringsum im Innern, doppeltgeschossigen Abseiten, apsidaler Ausbeugung, Vorhalle nach dem Forum zu), im Ganzen getreu bewahrt, während die Basilica forensis sich weit von derselben entfernt habe; dass demnach die christliche B., indem sie nicht an die forense B. der Kaiserzeit, sondern an die Privat-B. anknüpft, der Urform der römischen B. viel näher steht, als die Basilica forensis der Kaiserzeit. Diesen Standpunkt reproducirt denn auch *Stockbauer* (D. christl. Kirchenbau in den ersten sechs Jahrh., Regensb. 1874), während *J. Paul Richter* (Christl. Architektur und Plastik, Jena 1872) immer noch meinte, ‚trotz gründlichster Untersuchung sei es bis jetzt noch nicht gelungen, schlagend zu widerlegen, dass die christliche B. aus der heidnischen Gerichtshalle hervorgegangen sei' (S. 5), eine Ansicht, die sich denn 1877 bei *C. Brockhaus* (Art. Baukunst; in Real-Encykl. f. protest. Theologie und Kirche, 2. A. II 135 ff.) wiederholt, während *Jos. Burkhardt* (de origine Basilicarum christ. Comment., Hal. Sax. 1875) im Wesentlichen auf den Zestermann'schen Standpunkt zurückkehrt. Das Dictionary of Christ. Antiq. übergeht die ganze Frage mit Stillschweigen.

Bei der in Deutschland geführten Controverse über die Entstehung der B. war von den Denkmälern der Katakomben vollständig abgesehen worden. Auf sie als auf eine weitere Quelle für die Erweiterung unserer Kenntniss dieses Gegenstandes haben denn *Martigny* (Dict. des Antiq., 1. Aufl. S. 77 ff.; 2. A. S. 88 f.) und *F. X. Kraus* (D. christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen, Lpz. 1872, 151 f.) hingewiesen. Es wurde geltend gemacht, dass die in den Basiliken auftretende, aus dem Bedürfniss

des Cultus erwachsende Raumvertheilung bereits in den sog. Katakombenkirchen (den zu gottesdienstlichen Zwecken dienenden grösseren Cubicula) sich finde, und dass weiter die von Marchi und de Rossi aufgedeckten, über der Erde gebauten Coemeterialbasiliken einfache Doppelquadrate mit dreifacher absidaler Ausbeugung das Schema der unterirdischen Kirchen wiederholten und einen Uebergang zu den Basiliken darzustellen scheinen. Endlich griff *J. P. Richter* (Der Urspr. d. abendländ. Kirchengebäude, nach neuen Entdeckungen kritisch erläutert, Wien 1878) ebenfalls, aber in anderer Weise, auf die Katakomben zurück, indem er der Ansicht ist, man habe in der christlichen B. des 4. Jahrh. das Hemicyclium der Oratorien in der Campagna und die Dispositionen des Arcosoliums ins Riesenhafte übertragen und den auf gleiche Proportionen gesteigerten Saalbau der älteren Gemeindehäuser damit in Verbindung gebracht.

Nach dieser Uebersicht der Litteratur unserer Frage können wir zur Besprechung dieser selbst übergehen. Eine erneute Untersuchung des gesammten einschlägigen Quellenmaterials und die Prüfung der bisher vorgelegten Hypothesen führt mich zur Aufstellung nachstehender Sätze:

1) Die christliche Gemeinde hatte von Anfang an eigene gottesdienstliche Räume. Zwar vergingen Jahre und selbst Jahrzehnte seit der Stiftung der Kirche, ehe sich die Christen vollständig im bürgerlichen und religiösen Leben von den Juden trennten. Man ging vor wie nach noch in den Tempel zu Jerusalem beten (Luc. 24, 53; Apg. 2, 46), hielt selbst Anfangs die vorgeschriebenen Gebetsstunden ein (Apg. 3, 1): die Apostel predigten vornehmlich in der Halle Salomons (eb. 3, 11; 5, 12) und wandten sich auf ihren Bekehrungsreisen zunächst an ihre Stammesgenossen in den Synagogen. Gleichwol musste von vornherein sich zugleich das Bedürfniss eigener Locale einstellen, zu welchen nur die Bekenner des Evangeliums Zutritt hatten. Man brauchte einen Raum für jenen ‚Opferaltar, von dem diejenigen nicht essen durften, welche dem Zelte dienten‘ (Hebr. 13, 10). Der vollständige Riss zwischen der Gemeinde und der Synagoge im letzten Viertel des 1. Jahrh. trennte Juden und Christen auch für alle anderen Gebetsübungen. Wo fanden diese, wo fand das Opfer statt?

2) Als gottesdienstliche Räume dienten den Christen in der vorconstantinischen Zeit nachweisbar die Oeci, die Prachtsäle des römischen Hauses, und speziell die Basilika des römischen Privatpalastes. *Messmers* ausgezeichnete (II.) Schrift hat diesen Satz in unwiderleglicher Weise bewiesen. Die Apostel kamen nach der Himmelfahrt des Herrn in dem ‚obern Speisesaale‘ zusammen (Apg. 1, 13; 2, 1. 42. 46). Sie versammelten sich, um das Brod zu brechen κατ' οἶκον (2, 46), von Haus zu Haus. Ebenso ausserhalb Jerusalems (Apg. 20, 9). In Ephesus wird das Haus Aquila's und Priscilla's als Ort der Zusammenkunft erwähnt (I Kor. 16, 9). In Rom bezeichnet die Tradition die Häuser des Senators Pudens, der hl. Caecilia, der Matronen Eutropia, Lucina, Anastasia, dann dasjenige Aquila's und Priscilla's (Röm. 16, 5; s. d. A. Pudens und Prisca) als Orte der Ecclesia. Der Martyrer Iustinus drückt sich in seinem Verhör auf die Frage des Präfecten: quem in locum Christiani convenirent, also vorsichtig aus: eo unumquemque convenire quo vellet ac posset. An, inquit, existimas omnes nos in eumdem locum convenire solitos? Minime res ita se habet, quoniam Christianorum Deus loco non circumscribitur, sed, cum invisibilis sit, caelum et terram implet atque ubique a fidelibus adoratur et eius gloria collaudatur. Tunc praefectus: age, inquit, dicas, quem in locum conveniatis et discipulos tuos congreges. Respondit Iustinus: ego prope domum Martini cuiusdam, ad balneum cognomento Timiotinum hactenus mansi. Veni autem in urbem Romam secundo neque alium quempiam locum, nisi quem dixi, cognosco. Ac si quis ad me venire voluit, communicavi cum illo veritatis doctrinam. So ausweichend diese Antwort ist, lässt sie erkennen, dass um jene Zeit mehrere Häuser den Zusammenkünften der Christen dienten. Das von Iustin erwähnte Bad hat man in Beziehung zu Timotheus, dem Sohne des Pudens, gebracht (s. d. A. Pudens). Eine solche Zusammenkunft beschreibt uns in seiner höhnischen Weise der Verfasser des Dialogs Philopatris, welchen der Zufall in einen Betsaal führte: ‚er stieg in einem ihm unbekannten Hause eine Treppe hinauf und trat in ein Zimmer mit Täfelwerk, wie das Haus des Menelaos bei Homer. Doch habe er keine Helena drinnen gefunden, sondern bloss abgehärmte Gestalten, die auf den Knieen lagen.‘ Der Hauptgottesdienst mit Feier des hl. Opfers hat zweifelsohne auch vielfach im 4. und 5. Jahrh. noch stattgefunden: ‚domos Dei,‘ sagt das *Concil. Gangrense* (a. 328), honoramus et conventus qui in his fiunt, tamquam sanctos et utiles suscipimus, pietatem in privatis domibus non claudentes,‘ wogegen allerdings das *Conc. Laodic.* (a. 320) die Darbringung des Opfers durch Bischöfe und Priester in den Häusern der Gläubigen nicht mehr für passend erachtete. Solche Privatoratorien, über welche *de Rossi* Bull. 1876, 38 f. zu vergleichen ist, schei-

nen die Bethäuser gewesen zu sein, welche im 18. Jahrh. bei S. Prisca in der Casa dei Cornelii Pudenti (Bull. 1867, 46) und jüngst auf dem Monte della Giustizia bei den Thermen des Diocletian (Bull. 1878, 47) aufgedeckt wurden. Abgesehen von solchen kleineren Räumen war es selbstverständlich, dass man zu diesen gottesdienstlichen Versammlungen die grössten Säle nahm, und es ergab sich von selbst, dass die Häuser der reicheren Gemeindemitglieder zu Ecclesiae domesticae wurden. In solchen boten die Triclinien oft sehr stattliche Räume, wie dies aus den pompejanischen Denkmälern und aus *Plin.* H. N. XXXVI 4 u. 5 hervorgeht. Wie dieselben beschaffen waren, beschreibt uns *Vitruv.* VI, 3, 8 an einer für unsern Gegenstand geradezu classischen Stelle. ‚Die korinthischen Säle und die viersäuligen und die sog. ägyptischen sollen Längen- und Breiteverhältnisse haben, wie sie den Speisesälen im Allgemeinen zugetheilt worden sind (nämlich die halbe Summe von Breite und Länge als Höhenmass), aber wegen der Zwischenstellung von Säulen müssen sie geräumiger angelegt werden. Zwischen den korinthischen und ägyptischen Sälen ist aber der Unterschied dieser: die korinthischen haben einfache Säulen (d. h. nicht je zwei übereinander; *Reber*), entweder auf einen Sockel oder auf den Boden gestellt, und darüber Architrav und Sims entweder von Holz oder Stuck; ausserdem eine nach der Zirkellinie gewölbte Decke. Bei den ägyptischen Sälen aber sind über die Säulen Architrave und von den Architraven zu den Wänden horizontale Deckbalken zu legen und über das Deckengetäfel ein Paviment, damit oben unter freiem Himmel ein Umgang sei. Dann sind auf den Architrav in senkrechter Linie mit den unteren Säulen andere zu stellen, die um ein Viertel kleiner sind, und über den Architraven und Gebälkzierden der letzteren soll eine mit Lacunarien verzierte Decke und zwischen den oberen Säulen sollen Fenster angebracht sein; so scheinen sie mit den Basiliken und nicht mit den Speisesälen Aehnlichkeit zu haben.‘ Es werden also hier ausser dem gewöhnlichen viersäuligen, mit einheitlicher Horizontaldecke versehenen Saale zwei Hauptgattungen von Sälen unterschieden: der k o r i n t h i s c h e gewölbte Saal und der ä g y p t i s c h e, der in mehrere ungleich hohe Räume mit horizontaler Bedeckung gegliedert ist und dessen Eigenart in dem erhöhten und durch Seitenfenster beleuchteten Mittelraum beruht hat. Aus dem korinthischen Saale entwickelten sich, wie *Reber* bemerkte, die Kreuzgewölbsäle der Thermen in der nachaugusteischen Zeit; von dem ägyptischen erklärt *Vitruv,* er gehe fast über die Gestalt des Speisesaales hinaus und gleiche mehr einer B. Man hat hier an die Privat-B. zu denken, welche der Autor in der Besprechung der verschiedenen Saalarten nicht berücksichtigt, weil er da nur von der Einrichtung des mittlern römischen Hauses spricht, das ausser den Wohnzimmern ein Tablinum, Speisesäle, Exedren und etwa einen Gemäldesaal brauche. Wo er dagegen von dem Hause des römischen Grossen spricht, ‚da‘, heisst es, ‚seien hohe Atrien, geräumige Säulenhöfe, Gartenanlagen mit ausgedehnten Promenaden, Bibliotheken, Gemäldesäle und B a s i l i k e n nothwendig, weil hier oft sowol Staats- als Privatberathungen abgehalten und schiedsrichterliche Erkenntnisse gefällt würden‘ (s. *Reber* a. a. O. 45). Solcher Basiliken besass z. B. die Villa der Gordiane drei, jede mit hundert Säulen (*Iul. Capitol.* Gord. 32), eine ebenfalls sehr prächtige wird im Palast des Domitian erwähnt (*Plutarch.* Popl. 15). *Hieronymus* äussert sich über solche Bauten also: ubi (nämlich in Rom) instar palatii privatorum exstructae basilicae, ut vile corpusculum hominis pretiosius inambulet . . . (Ep. 18 ad Marcellam.)

Dass nun solche Privatbasiliken zum Gottesdienste verwendet wurden und als Ecclesiae mit dem Gebrauch auch in den Besitz der Gemeinde übergingen, unterliegt keinem Zweifel. Wir besitzen dafür ganz positive Zeugnisse des Alterthums. Als das älteste derselben muss die Erzählung der in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. entstandenen pseudoclementinischen R e c o g n i t i o n e n (libr. X, n. 71, ed. *Galland.* Bibl. II 327) betrachtet werden, nach welcher in der apostolischen Zeit ein reicher Bewohner von Antiochien, Theophilus, die grosse B. seines Hauses zur Kirche hergab (domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine conservaret, in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra, et omnis multitudo cotidie ad audiendum verbum conveniens credebat sanctae doctrinae quam sanctitatis efficacitas affirmabat). Dass die Recognitionen eine apokryphe Schrift sind, kommt hier nicht in Betracht; der Verfasser beurkundet durch seine Aeusserung thatsächlich, dass wenigstens in seiner Zeit die Umwandlung von Privatbasiliken in Kirchen stattfand. Ein solches Factum berichtet dann *Hieronymus* (Epist. ad Oceanum) hinsichtlich der B. im Palaste des Lateranus. Dies Haus, schon von *Iuvenal* ‚aedes egregiae Lateranorum‘ genannt, in dem Regionar des Rufus und Victor angeführt, berühmt dadurch, dass Marc Aurel hier geboren und erzogen worden, wie auch seine Statue hier zum Vorschein kam, besass eine B., welche zur Kirche verwandelt wurde und in der man eines Tages Fabiola unter den Büssenden sah: ‚tota urbe spe-

ctante Romana,' sagt *Hieronymus*, ‚ante diem paschae in basilica quondam Laterani, qui Caesariano truncatus est gladio, staret in ordine poenitentium' (vgl. *Tac.* Ann. XI 30, 36; XIII 11; XV 49, 50). Die Mutterkirche des Abendlandes entstand somit aus einer Haus-B. Ebenso stimme ich *Messmer* bei betr. der Stelle des *Ammianus Marcellinus* XXVII 3: et in concertatione superavit Damasus (über Ursinus) . . . constatque in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die CXXXVII cadavera peremptorum reperta (vgl. *Messmers* Erörterung der Stelle gegen *Zestermann*, in s. II. Abh. 218). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist aus dieser Basilica Sicinini die spätere Liberiana, jetzt S. Maria maggiore entstanden (s. *de Rossi* Bull. 1871, 19—21). Vermuthlich haben die bereits von *Messmer* S. 220 erwähnten Basiliken in Africa denselben Ursprung aus einer Haus-B., so die des Faustus (Comm. in XL. Serm. S. August. *Sirmond.* I 343; *Morcelli* Afr. Christ., Brix. 1817, II ad a. 303, 377, 1; III 33), die Basilica Celerinae, die Leontiana, Florentii, Gratiani, Theodosii, die B. bei Babour (*Itin. Anton.* ed. Parthey et Pinder 1848, 17; Wesseling 40; Tab. Peuting. Diadumene; vgl. *Shaw* Reisen, Lpz. 1765, Taf. 32), das Caesareum zu Alexandrien (basilica Caesarea). *Epiph.* Haer. 69, n. 2; *Socr.* VII 15; *Ambros.* Ep. 29 ad Theodos.

3) Die Gestalt dieser Privatbasiliken näherte sich vermuthlich der Urform der forensen B., wie sie die Porcia ergiebt, ist indessen zu wenig festgestellt, um den sichern Schluss zu erlauben, dass die christliche B. der constantinischen Zeit unmittelbar aus ihr entstanden sei. *Reber* hat in seiner verdienstvollen Abhandlung, Mitth. der k. k. Centralcommission XIV 46 f., die über die vier vorausgusteischen Basiliken Roms, die Porcia (185 v. Chr.), die Fulvia (Aemilia), die Sempronia und die Opimia, spärlich erhaltenen Nachrichten zusammengestellt und den beträchtlichen Unterschied derselben von den forensen Basiliken der Kaiserzeit nachgewiesen. Die Porcia gewinnt darnach in seiner Reconstruction folgende Gestalt: sie bildet ein mit der Schmalseite nach dem Forum zu liegendes Oblongum, mit Vorhalle und apsidalen Ausbeugungen der dem Eingang entgegengesetzten Schmalseite. Die Umfassung besteht aus massivem Mauerwerk, das Innere ist durch eine Säulenstellung gegliedert, welche wieder einen oblongen Raum umschliesst; in dieser Säulenreihe ist die unmittelbar vor der Apsis stehende Säule diejenige, welche die Volkstribunen entfernt wissen wollten, was den Widerspruch und das erste öffentliche Auftreten des jüngern Cato hervorrief (*Plut.* Cat. min. 5). In dem Plane der Volkstribunen findet Reber bereits jenen Fortschritt ausgesprochen, den die christliche B. darstellt, die Unterbrechung der ringsum geführten Nebenräume zu Gunsten der Apsis, die Umbildung in die eigentliche Mehrschiffigkeit des Ganzen durch eine lediglich nach einer Richtung ausgeführte Parallelgliederung.

Es ist nun bereits von *Stockbauer* a. a. O. 43 mit Recht hervorgehoben worden, dass, wenn man von den ältesten Kirchen rückwärts schliessen darf, die Verbindung der Mittelschiffmauern bez. deren Säulenstellungen mit den Umfassungsmauern der vordern Frontseite nicht immer in der von *Reber* angenommenen Weise stattgefunden zu haben scheint, wenn nämlich die Apsis über die Fluchtlinien der mittleren Säulenstellungen hinausgriff. *Stockbauer* meint weiter, das unter Constantin so markirt auftretende Querschiff weise auf eine ständige und lange Gewohnheit hin, vor der Apsis sich eine die Richtung der Langschiffe durchschneidende Bauanlage zu denken. Beide Argumente sprechen mehr, als sich *Stockbauer* eingesteht, gegen die völlige Identificirung der Privat-B. mit der Porcia, bez. gegen die voreilige Ableitung der christlichen B. von jener.

Nur eine in ihrer ehemaligen Gestalt mit Sicherheit nachgewiesene Privat-B. hat sich erhalten. Zwar giebt *Canina* Via Appia tav. 32 noch den Grundriss einer solchen in der Villa der Quinctilier, und Edifizi di Roma tav. 305 eine andere neben der palatinischen Casa d'Augusto. Jener Grundriss (reproducirt bei *Stockbauer* Taf. I[1]) zeigt ein Oblongum mit Apsis, in der Frontseite Vorhalle, im Innern zwei Säulenreihen, und würde ja demnach vollkommen dem einfachsten Schema der constantinischen christlichen B. entsprechen; aber es erheben sich gegen die Zuverlässigkeit desselben gegründete Zweifel. Ferner liefert ein pompejanisches Wandgemälde (*Gell and Gandy* Pompejana, pl. 60 = *Guhl & Koner* Leben d. Griechen u. Römer, Fig. 393, S. 439, 2. Aufl.) die Ansicht einer am Meere gelegenen Villa, in deren Vordergrund ein Bau steht, dessen überhöhter Mittelraum zu beiden Seiten von viel breiteren Portiken flankirt ist. Eine Apsis scheint derselbe nicht zu haben. Indessen ist der basilikale Charakter des Gebäudes und die Zuverlässigkeit der Malerei, bez. ihr Verhältniss zur Wirklichkeit zu unsicher, um irgend einen Schluss auf sie zu gründen. Als Privat-B. eines römischen Hauses kann mit Gewissheit nur die 1862 aufgedeckte sog. Basilica Iovis neben der Flavischen Domus auf dem Palatin gelten. Sie hatte an der westlichen Schmalseite eine halbkreisförmige Tribuna, welche durch

durchbrochene Marmorschranken abgetrennt war; an der Rückseite führten zwei Treppen zu dem erhöhten Podium. Von den Enden der Tribuna gingen zwei Säulenstellungen von je fünf Säulen aus, von welch' letzteren noch einige Reste nebst den Basen vorhanden sind. Dieser Bau zeigt also allerdings mehr Aehnlichkeit mit der christlichen B. als irgend eine der bekannten forensen Basiliken, so dass, wie die Dinge liegen, die Verwandtschaft der Privat-B. mit der Urform der republikanischen forensen B., speziell mit der Porcia, für durchaus wahrscheinlich erkannt werden muss. Indessen reicht jenes eine Beispiel nicht hin, um festzustellen, ob die Privat-B. regelmässig Apsis und Vorhalle besessen, und wie dieselbe in den Complex der übrigen Gebäulichkeiten eingezogen war, bez. wie sehr oder wie wenig sie aus demselben heraustrat — alles Fragen, die gelöst sein müssten, ehe wir die constantinische B. als die einfache Reproduction der Haus-B. erklären können.

4) Es ist nicht wahrscheinlich, dass, abgesehen von den erwähnten Sälen und Hausbasiliken, die Christen der vorconstantinischen Zeit, wenigstens in Rom, innerhalb der Stadt eigentliche Kirchen besassen.

Zunächst muss constatirt werden, dass keine einzige der uns erhaltenen städtischen Basiliken über Constantin hinausgeht. Es ist nicht nöthig, hier auf den Nachweis zurückzukommen, dass die im J. 285 der mauretanischen Aera erbaute Kirche des Reparatus zu Orléansville nicht ins J. 252 (so *Messmer*, *Kugler*, *Lübke*, *Schnaase* in ihren früheren Aufl.), sondern 325 fällt (s. *Bock* Christl. Kunstblätter, Freib. 1870, 94; *Kraus* D. christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen 150). Man hat zwar noch einige andere Basiliken in Africa, Aegypten, Cölesyrien (so die von Chaqqa, welche *de Vogüé* pl. 6 u. 15, 16 ins 2.—3. Jahrh. setzt) der vorconstantinischen Zeit, aber ohne Beweis, zugeschrieben. Die Berufung auf *Euseb.* H. e. VII 13 (Gallienus erstattet den Bischöfen die Coemeterien zurück und erklärt ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων), *Eus.* H. e. VIII 1 (die Zahl der Kirchen wächst ausserordentlich in der der diocletianischen Verfolgung vorhergehenden Ruhe . . . ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας), eb. 2 (Diocletian lässt die Kirchen niederreissen: ὁπηνίκα τῶν μὲν προσευχτηρίων τοὺς οἴκους ἐξ ὕψους εἰς ἔδαφος αὐτοῖς θεμελίοις καταρριπτουμένους), *Optat. Milev.* de schism. Donat. II 4 (sagt den Donatisten: non enim grex aut populus appellandi fuerant pauci, qui inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant, sc. Romae) beweist ebenso wenig gegen meinen Satz als die Thatsache, dass Alexander Severus den Christen einen (wir wissen nicht einmal, ob innerhalb der Stadtmauern gelegenen) Platz zusprach (*Ael. Lamprid.* Vit. Alex. c. 49: cum Christiani quemdam locum qui publicus fuerat occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum debere, rescripsit, melius esse ut quomodocumque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur), oder dass schon 202 zu Edessa ein Versammlungshaus der Christen erwähnt wird (Chron. Edess. bei *Assemani* Bibl. Or. I 387). Alle diese, sowie die von *Augusti* Denkw. XI 344 angeführten Aeusserungen von Kirchenschriftstellern (*Tertull.* de Idolol. c. 7; adv. Valent. c. 3; de Coron. mil. c. 3; de pudic. c. 4; *Cypr.* Ep. 55, 33; *Gregor. Thaumat.* Ep. can. c. 11; *Greg. Nyss.* Vit. Greg. Thaum. Opp. III 567; *Dionys. Alex.* Ep. can. c. 2; *Lactant.* Inst. div. V 11; de mort. Persec. c. 12, 15; *Ambros.* in Eph. 4 u. a.) und Martyreracten (z. B. Act. Theodoti bei *Ruinart* ed. Paris. 355: ut ecclesiae cum suis altaribus aequarentur solo; 356: sacerdotes derelinquentes vestibula ecclesiarum; 357: aedes orationis; 359: presbyter egrediens ab ecclesia) beweisen das Vorhandensein von kirchlichen Versammlungsorten, von Bethäusern innerhalb und ausserhalb der Städte, aber sie beweisen nicht, dass jene von den Privatsälen im Wesen verschieden waren. Bei *Minucius* c. 10, 32 wird den Christen vorgeworfen, dass sie keine Tempel, keine augenfälligen Heiligthümer hätten; c. 8, dass sie nur in Schlupfwinkeln den Mund öffneten: für jene Zeit eine Bestätigung unserer These. Man sieht überhaupt nicht ein, wie die Christen vor Constantin intra muros öffentliche, eigentliche Kirchen erbaut haben sollen; gewiss konnte bis auf Gallienus davon keine Rede sein, und auch nachher war ihre rechtliche Stellung nicht der Art, dass sie solche in Angriff nehmen konnten. Ganz anders war es mit den Coemeterialgebäuden beschaffen, welche, als zu den Coemeterien gehörig, den diesen vom Gesetz gewährten Schutz (s. d. A.) genossen. Hier konnten sie unter und ober der Erde frei bauen; in der Stadt werden sie sich beschränkt haben, die Zahl der Privatbasiliken zu vermehren und die neu zu erbauenden Conventicula nur als Annexe von Privatwohnungen gelten zu lassen. Die Stelle des Optatus scheint dies evident zu beweisen. Der Autor spricht von der Ankunft des Donatisten Victor Garbensis in Rom zu Anfang der Donatistenbewegung, also noch während oder gleich nach der Verfolgung: damals waren innerhalb der Stadt (denn im Gegensatze dazu heisst es von den Schismatikern: speluncam quamdam foris a civitate cratibus sepserunt ubi ipso tempore

conventiculum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt) über 40 Basiliken: kann man darunter, unter jenen Verhältnissen, etwas anderes als Privatbasiliken verstehen? Diese mehr als 40 Basiliken waren ohne Zweifel identisch mit den 46 Tituli, die wir nach Cornelius' Brief an Fabius (*Eus.* H. e. VI 43) schon unter ihm annehmen müssen, deren jedem ein Presbyter vorstand (s. d. A. Tituli) und deren Zahl durch Zephyrin erst auf 25 gebracht worden war (s. *de Rossi* Bull. 1866, 20).

5) Ausser den Hausbasiliken dienten dem Gottesdienste die Coemeterialgebäude: ausnahmsweise diejenigen unter der Erde, regelmässig die *sub dio* erbauten *Memoriae* und *Basilicae.* Es muss für den ausführlichen Beweis dieser These auf die Art. Katakomben und Coemeterialgebäude verwiesen werden. Hier ist als festgestellt anzusehen, dass in den Krypten der Katakomben im 1. und 2. Jahrh. nur ausnahmsweise Synaxen stattfanden, häufiger aber im 3. Jahrh. in der Zeit der Verfolgungen; im 4. Jahrh. hat die Feier der hl. Geheimnisse *in sepulcris* nur den Charakter der *missa privata.* Die Katakomben dienten demnach nur zu ausserordentlichen Versammlungen; die ordentlichen Synaxen wurden in den Cellae oder Memoriae abgehalten, welche über der Erde errichtet waren.

Die Einrichtung der zu den Synaxen dienenden Krypten zeigt die beistehende Fig. 52, welche die in dem dem Art. Katakomben beigegebenen Grundrisse des Coemeterium von S. Agnese mit Nr. 33—35 bezeichneten Räume nach *Marchi* tav. 35, p. 282 wiedergiebt. Dieselben bilden eine der hervorragendsten sog. Katakombenkirchen, und dürften noch vor das 3. Jahrh. fallen. In demselben bezeichnen *a* und *b* zwei zu der Kirche führende Gallerieen; *c* Thüre mit Schwelle, Gesims und Architrav aus Travertin; sie bildet den Eingang zu dem vornehmsten Theil der Kirche; *Marchi* glaubt in dem Raume *d d* den Aufenthalt der Männer, in *g g* den der Frauen zu erkennen. *e* das Chor oder Presbyterium, in welchem das Altare portatile stand; da die Cathedra vor dem Arcosolium stand, kann dieses nicht als Altar gedient haben; *f* Eingangsthüre zu dem entgegengesetzten, weniger geräumigen Theile der Kirche *g g,* wo die Frauen standen; *h* sedes pontificalis; *i* Sitze für die dem Bischof assistirenden Priester und Kleriker; in diesen Sitzen sind loculi für Kinder angebracht; *l l* Säulen, aus dem Tuf gehauen, mit Stuck überkleidet; ohne structive Bedeutung, dienten sie zur Zierde und wol auch, um das Presbyterium von dem Reste der Kirche zu trennen; *m* halbkreisförmige, *n* rectanguläre Nische zur Aufnahme von Statuetten, wie *Marchi* glaubt; vielleicht auch, um Lichter aufzustellen; *o o* zwei *l l* ähnlichen Säulen, *Marchi* meint, um den Diakonissen das Ordnen der Frauen zu erleichtern (?!); *p* Trümmer des Marmors, der den Boden überall bekleidete; *q* und *r* zwei Räume mit Arcosolien, gewissermassen Vestibüle zu der Kirche.

Nicht minder belehrend ist der Grundriss einer andern unterirdischen Kirche in dem Coemeterium an der Salita del Cocomero (la Pariola) unter der Salaria Vecchia (*Marchi* 191, tav. 38). A ist der Eingang aus dem untern Stockwerk des Coemeterium zu dem der Kirche. B der Zugang von dem obern Stockwerk zu derselben. C Eingang von dem obern Stockwerk zu dem Vestibulum der Kirche. D moderne Treppe, welche zu dem Vestibulum führt. E Stufen, welche zu einer den Zugang zur Treppe D vermittelnden Wendeltreppe (heute dem ein-

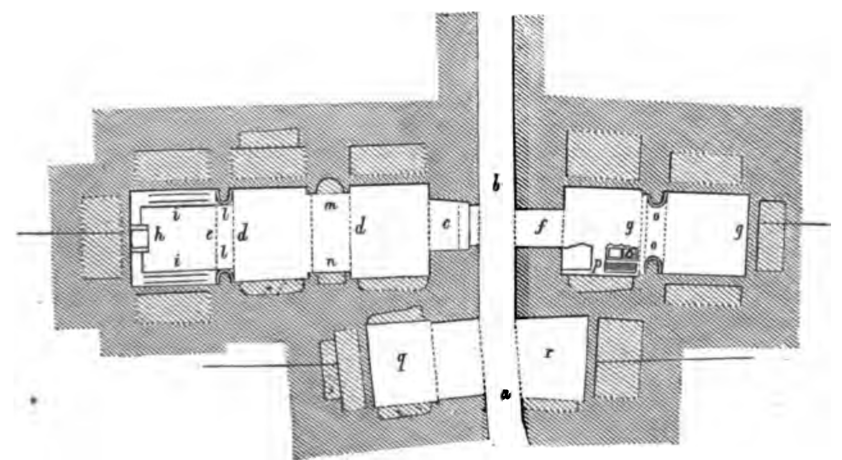


Fig. 52. Krypten in S. Agnese (nach Marchi).

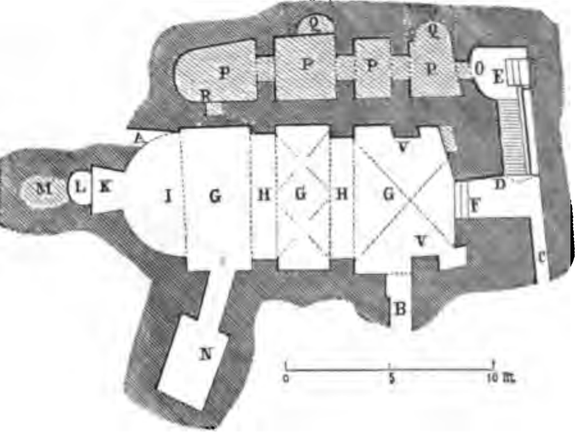


Fig. 53. Krypten im Coemeterium der Salita del Cocomero (nach Marchi).

zigen Zugang zur Kirche) führen. F Stufen zwischen dem Vestibulum und der Kirche. G dreigetheilter Raum der Kirche. H zwei Vorsprünge, die die Area G in drei Theile scheiden, und über welchen sich Bogen wölben, die 5 m unter der Höhe der Kirche bleiben. I Apsis, in welche der Zugang A mündet (der introitus ad sanctos). K unten rechteckige, oben im Halbkreis zulaufende Nische im Coemeterium der Apside. L kleinere halbkreisförmige Nische im Centrum von K. M moderner Bruch im Felsen. N Nebengemach, vielleicht Secretarium. O Eingang von der Wendeltreppe zu einer Krypta, die älter ist als die Kirche und die in dem Niveau des obern Stockwerkes liegt. P Krypta, durch drei Bögen in 4 unregelmässige Kammern getheilt. Q Trümmer eines profanen Gebäudes. R Fenster, in neuerer Zeit angebracht, um P und G zu verbinden. Ein grosses Lucernar gab der Kirche Licht.

In diesen Katakombenkirchen sieht man die Trennung des Klerus vom Volk, auch die Scheidung der Geschlechter, die Stellung des Altars in einer Exedra, die im zweiten Falle eine halbkreisförmige Ausbeugung bildet — alles Dinge, die in der B. wiederkehren, die aber entfernt nicht hinreichen, um mit *Martigny* einen directen Zusammenhang beider zu statuiren. Ganz dasselbe gilt von den beiden Krypten in dem obersten Stockwerk von S. Priscilla, auf welche *Richter* a. a. O. 34 f. so grosses Gewicht legt: ihre Exedra genügt nicht, um sie in unmittelbaren Zusammenhang mit der B. zu bringen.

Gehen wir zu den sub dio auf den über den Katakomben liegenden Areae erbauten Bethäusern über. Sie heissen regelmässig μαρτύριον, *Confessio*, *Memoria* oder *Cella* (s. die Art.): in ihnen wurde in der Regel das *sacrificium pro defuncto* dargebracht, das zwar zuweilen auch *iuxta sepulcrum*, namentlich bei der Deposition selbst, wenn feierlich, *cum voto et triumpho magno*, jedenfalls nur in der Ecclesia cimiterialis stattfand. Diese *oblatio pro dormitione* haben wir uns als einen täglichen Gottesdienst vorzustellen; jedem Coemeterium war ein Priester vorgesetzt, der in der Ecclesia cimiterialis den Gottesdienst hielt, wie der Presbyter tituli in der Stadt in den Privatbasiliken: per coemeteria diversa constituti presbyteri sacramentorum conficiendorum ius habent atque licentiam (*Innoc. I* Ep. 25, ed. *Coustant* 860 f.); und: nec praeterit dies qua vel a sacrificiis divinis vel a baptismatis officio (presbyteri) vacent (*Innoc. I* Ep. 2, 12; *Siric.* Ep. 1, 10; *Coustant* 631, 753, 791) — eine Einrichtung, aus welcher sich die Privatmesse entwickelt hat.

Welches war nun die Gestalt dieser Coemeterialkirchen? Aus schriftlichen Quellen wissen wir, dass sie eine Apside hatten (Martyr. Theodoti bei *Ruinart* 361: ipse vero progressus ad Patriarcharum confessionem, cum obstructam illam ab impiis reperisset, ne quis Christianorum illuc posset ingredi, foris *iuxta concham* se proiecit in orationem etc.). In vielen Fällen mögen die Memorien, den Grabdenkmälern der Alten entsprechend, von kreisrunder oder polygonaler Form gewesen sein, wie die Grabkirche, welche Gregor von Diocaesarea († 374) aufbaute, und deren Gregor von Nazianz gedenkt (s. Centralbauten). Anderer Gestalt waren ohne Zweifel diejenigen Coemeterialkirchen, in welchen regelmässige Synaxen stattfanden, — und solche dürfen wir im 3. Jahrh. dort als sehr häufig wiederkehrend unterstellen. Für diese sind wir aber nicht auf blosse Vermuthung angewiesen, indem sich einige Exemplare bis auf die Gegenwart, wenigstens in den Grundmauern, erhalten haben. Es sind zunächst die beiden, von *Marchi* und *de Rossi* auf der Area über S. Callisto und S. Soteris entdeckten Basiliken des hl. Sixtus und der hl. Caecilia (von *Marangoni* schon 1736 gesehen und für christlich erkannt, von *Marchi* Arch. 228, tav. 45 f. irrthümlich für die B. des Marcus und Marcellianus gehalten; vgl. R. S. II 5 f., III 468 ff.) und die der hl. Soteris (von *Marchi* für die B. des Damasus erklärt; s. dagegen R. S. III 16, 471). Die von Marchi gegebenen Grundrisse der beiden Cellae sind ungenau, indem er einzelne moderne Theile derselben (so die zu der Katakombe herabführende Treppe in der

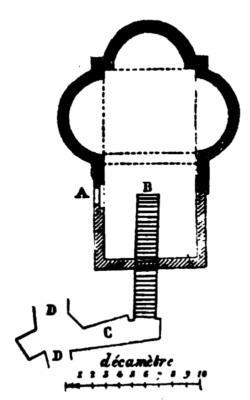


Fig. 54. Cella coemeterialis (nach Marchi).

B. der Soteris, s. beistehende Figur 54) für alt ansah; ihren wirklichen Grundriss giebt *de Rossi* R. S. III, tav. 42—45, wo tav. 39 auch die Ansicht der Ruinen geboten wird. Dieselben stellen sog. *cellae trichorae* dar: einen quadratischen Raum, der nach drei Seiten in halbkreisförmige Apsiden auslädt. Die Cella der hl. Soteris scheint mehr ein Privatmausoleum gewesen zu sein und blieb darum bei der diocletianischen Verfolgung vielleicht verschont; sie war nach der vierten Seite hin geradlinig abgeschlossen, wurde dann später nach derselben Seite hin verlängert und erhielt eine neue Kuppel, vermuthlich unter Stephan II (752—757), von welchem der Liber Pontificalis anmerkt: restauravit tegumen coemeterii sanctae Soteris quod ceciderat (R. S. I 260, III 31, 471). An den Ecken stehen Strebepfeiler zur Stütze der Decke. Die Cella s. Sixti ist bedeutender: ihre genaue Untersuchung durch Mich. Stef. de Rossi ergab, dass sie in alter Zeit, ohne Zweifel in der diocletianischen Verfolgung, zerstört und dann mit Veränderung ihrer ursprünglichen Form wieder hergestellt wurde. Sie hatte Strebepfeiler und ein Kuppelgewölbe; bei der Restauration scheinen beide weggelassen und ein flaches Dach aufgesetzt worden zu sein. Der vordere Raum wurde bei dieser Gelegenheit hinausgeschoben und geschlossen, während die Cella ursprünglich, wie die Nachgrabung ergeben hat, offen stand. Das war die *Area, ubi orationes facitis* (Gest. purg. Felicis, s. *Optatus,* ed. Dupin 169). Das Mauerwerk ist aus Ziegel, mit wenig Tuf, in der vorconstantinischen Technik, wie denn beide Cellae vielleicht zu jenen gehören, welche B. Fabian errichten liess (multas fabricas per coemeteria fieri iussit, Lib. Pont.; vgl. R. S. I 117, 199). Eine dritte hier einschlagende hochwichtige Entdeckung ist in den letzten Jahren in der B. der hl. Symphorosa an der Via Tiburtina, 9 Miglien vor der Stadt, gemacht worden. Es fand sich da neben der dem constantinischen Zeitalter angehörenden grössern B. eine kleine *Cella trichora*, die mit ihrer Hauptbasis an diejenige der grössern anstösst und durch eine Oeffnung mit ihr communicirt, welche einen willkommenen Pendant bildet zu der von *Paulin. Nol.* Opp. ed. Rosweyd. 1622, 152 beschriebenen Disposition der B. des hl. Felix: laetissimo vero conspectu tota simul haec basilica in basilicam memorati confessoris aperitur trinis arcubus paribus perlucente transenna, per quam vicissim sibi tecta ac spatia basilicae utriusque iunguntur. Vgl. *E. Stevenson* bei *de Rossi* Bull. 1878, 79 f., und: Scoperta di Sta. Sinforosa e dei suoi sette figli al nono miglio della Via Tiburtina (Estratto dal Periodico: gli Studj in Italia, Roma 1878). Die Cella hat drei Apsiden, wie die beiden über S. Callisto; der oblonge, nach der der Hauptbasis gegenüberliegenden Seite etwas spitz zulaufende Raum zeigt an besagter Seite den ehemaligen Eingang; die eine Langseite des Oblongums ist ganz zerstört, es scheint mir fraglich, ob dasselbe hier überhaupt geschlossen war. (Vgl. Fig. 55.)

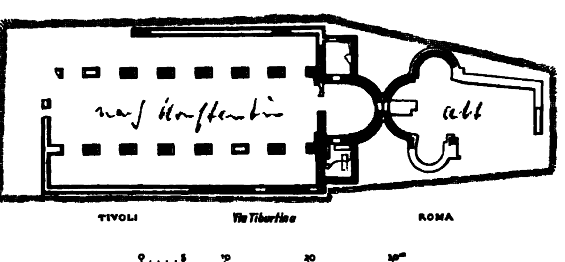


Fig. 55. Grundriss von S. Sinforosa (nach Stevenson).

Die Thatsache, dass die Cella S. Sixti an der vierten Seite offen stand, ist hochwichtig. *De Rossi* ermangelt nicht (R. S. III 495), auf die Bedeutung derselben aufmerksam zu machen. Diese Bauform war nicht ohne Vorbilder: die Grabcellen waren im Gegentheil allem Anschein nach von der einen Seite meist offen, wie der Speisesaal eines der schönsten Gräber an der Via Latina (R. S. III 470). Der Gottesdienst wurde in der Cella gehalten; das Volk stand in der offenen Area (natürlich nicht in den Zeiten der Verfolgung), wie *de Rossi* vermuthet, durch hölzerne Schranken so getheilt, dass den einzelnen Klassen der Gläubigen (fideles und catechumeni) ihr Recht wurde. Hier ist der Punkt, wo die B. des constantinischen Zeitalters einsetzt.

6) Die christliche B. der constantinischen Zeit ist nicht eine einfache Herübernahme oder Nachahmung der forensen B. der Kaiserzeit. Es ist zwar oft (zuletzt noch von *Messmer* Ueber den Ursprung, die Entw. u. Bedeutung d. B. 54 f.) behauptet, aber niemals bewiesen worden, dass unter Constantin oder seinen Nachfolgern forense Basiliken in christliche Kirchen verwandelt

worden seien. Die darauf angerufene Aeusserung des *Ausonius* (Grat. act. pro consulatu ad Gratian. Imp. ed. Valpy n. 419, al. 190, § 3: nullus [locus] inquam, Imperator Auguste, quin admirandam speciem tuae venerationis incutiat: non palatium, quod tu cum terribile acceperis, amabile praestitisti, non forum et basilica olim negotiis plena, nunc votis, votisque pro salute susceptis) beweist dies keineswegs; schon die Verbindung von *forum et basilica* hätte, was auch *Schnaase* in s. 2. Aufl. III 40, A. 1, nicht entgangen ist, von einer solchen Exegese abhalten müssen. Es ist auch durchaus nicht einzusehen, wie mit dem Siege des Christenthums die profanen Basiliken überflüssig geworden: nachweisbar hat dieses Ereigniss weder den Verkehr noch die Gerichtsverhandlungen in einer Weise vermindert, welche Basiliken verfügbar gemacht hätte; dies hätte erst beim Sinken des Kaiserreichs eintreten können, als der Typus der christlichen Basiliken längst ausgebildet war.

Als man die altchristliche B. als eine einfache Nachahmung der forensen hinstellte, ging man von ersterer aus, um sich die Gestalt der letztern zu reconstruiren: auf diese phantastische Reconstruction stützte man dann den Vergleich beider. Der Beweis schloss somit eine petitio principii in sich. Man stellte sich die forense B. vor als: 1) ein Oblongum; 2) nach aussen durch Umfassungsmauern abgeschlossen; 3) das Innere durch Säulenreihen in drei, bez. fünf Schiffe getheilt, von denen das mittlere breiter und unterbrochen, die Seitenschiffe zuweilen in zwei Stockwerke gegliedert waren; 4) die eine Schmalseite die Fronte bildend; 5) die andere Schmalseite in eine halbkuppelförmig überwölbte Apside ausladend; 6) das Ganze, von der Apside abgesehen, mit flacher Balkendecke versehen, das Mittelschiff mit Giebel-, die Abseiten mit Pultdächern bedacht; 7) das Mittelschiff überhöht, d. h. durch auf die Säulen gestellte und von Fenstern durchbrochene Oberwände von den Seitenschiffen getrennt (s. *Reber* a. a. O. 38 f.). Eine sorgfältige Untersuchung derjenigen profanen Basiliken, deren Plan am meisten gesichert ist (der Iulia, der Normal-B. bei Vitruv, Vitruvs B. zu Fanum, die Basiliken zu Otricoli und Pompeji, die Ulpia und die B. Constantins) hat aber gezeigt, dass keines von den angeführten Merkmalen sich an allen diesen forensen Basiliken findet; die forense B. ist im Wesentlichen als eine geschützte und gedeckte Erweiterung des Forums zu definiren (*Reber* a. a. O. 38); schon *Cicero* (ad Attic. IV 16) erklärte das Motiv der Erbauung der Basiliken dahin: ut ampliaretur forum. Bestand dieses im Allgemeinen aus einem von zweistöckiger Porticus umgebenen oblongen Mittelraum (*Vitruv.* V 1), so charakterisirt sich die B. zunächst dadurch, dass dieser Mittelraum bedeckt war. Alles Uebrige ist accidentell und wechselnd: namentlich kann die absidale Ausladung, die Ueberhöhung des Mittelschiffs, die Umfassung durch Mauern, der Eingang an der Schmalseite nicht als Charakteristicum der forensen B. bezeichnet werden, und gerade hierin spricht sich die Dissonanz zwischen ihr und der christlichen B. aus. Sollen wir gleichwol den Zusammenhang beider gänzlich leugnen? Gewiss nicht. Vergegenwärtigen wir uns die Lage des christlichen Architekten, als die Kirche nach der längsten und heftigsten Verfolgung plötzlich frei wurde. Er hatte an Stelle der zerstörten Conventicula grössere und prächtigere herzustellen. Es war natürlich und ganz in der Tradition der christlichen Kirche begründet, dass er nicht einen durchaus neuen Typus aufstellte, sondern an das Vorhandene anknüpfte. Die neuen Kirchen erstanden zunächst an Stelle der zerstörten oder unzureichend gewordenen Cellae oder Memoriae martyrum; an diese knüpfte er an; und dass man direct an diese anknüpfte, kann nun, nach der Entdeckung der Doppel-B. von S. Symphorosa, kein Zweifel mehr sein: hier, wie in der B. des hl. Felix zu Nola, ist die nachconstantinische B. sozusagen nur eine im grössern Massstabe angelegte Memoria, welche mit der alten Martyrerkirche im unmittelbarsten Zusammenhang steht. Die Hälfte seiner Aufgabe fand er in jenen Gebäuden gelöst vor, welche, wie die Cella S. Sixti, zum Theil noch standen; es handelte sich bloss darum, dem Volke statt der unbedeckten, allen Einflüssen der Witterung preisgegebenen Area einen gedeckten Raum herzustellen — einen Raum, der sich, dem Bedürfnisse entsprechend, meistens, aber nicht immer, zu einer dreischiffigen Halle gestalten musste. Für diese Aufgabe bot ihm die forense B. sowol wie die Haus-B. die willkommensten Formen, deren Herübernahme sich ohne Weiteres von selbst verstand. Wir haben also, um das Resultat dieser Betrachtung zusammenzufassen, zu sagen:

7) Die christliche B. ist im Zeitalter Constantins durch das Zusammentreten zweier Factoren entstanden: einmal der in einer oder drei Apsiden ausladenden offenen *Cella cimiterialis*, und zweitens der grossen dreischiffigen Halle, sei es der forensen, sei es der Privat-B. Ueber die Aufnahme einzelner Formen derselben hat das Bedürfniss des Cultus entschieden.

Mit dem Vorstehenden erledigt sich *Richters* Versuch, die B. im Wesentlichen auf das Arcosolium der Katakomben zurück-

führen zu wollen — ein Versuch, den ich für ganz verunglückt halte, da ein einzelnes Bauglied nicht die Entscheidung über die Entwicklung der gesammten Anlage geben kann. Völlig unhaltbar ist es, wenn *Richter* das Transept geradezu als das ins Riesenhafte übertragene Arcosolium ansieht. Zunächst ist das Transept kein integrirender Theil der B., — woran allein die ganze Aufstellung Richters scheitert. Dann aber fragt man sich, wie es Richter entgehen konnte, dass das Arcosoliengrab der Katakomben bei der sub dio gebauten B. sofort sein Surrogat erhielt in dem Ciborium und dessen Altar, dessen Stelle, beiläufig gesagt, in der Regel in der Apsis, nicht im Transept war. Eine Wechselbeziehung ist da; aber sie liegt einfach darin, dass, während in den Katakomben der Sarg in die zu einer rundbogigen oder viereckigen Nische ausgehöhlten Wand gestellt wurde, er nun in der B. unter den Fussboden, in die Krypta wandert, und das Opfer, welches früher auf dem Sarkophagdeckel dargebracht wurde, nunmehr auf dem über den Reliquien des Martyrers aufgebauten, von einem freistehenden Baldachin überdachten Altare gefeiert wird. Alle anderen Wechselbeziehungen sind künstlich hineingetragen. Herrn Richter selbst ist es nicht entgangen, dass gerade zwei der berühmtesten Martyrkirchen Roms, S. Agnese und S. Lorenzo, beide fuori le mura, des Transeptes entbehren, obwol die Reliquien der betr. Martyrer hier verehrt wurden; die Ausrede, dass hier der Raum für eine Querhausanlage gefehlt habe, wird schwerlich bei irgend Jemanden verfangen. Ebenso fehlt das Transept an der neuentdeckten grössern B. von S. Symphorosa und nicht minder an derjenigen der hl. Generosa (s. u.) und an der B. der hl. Petronilla (*de Rossi* Bull. 1874, Taf. IV; *Kraus* R. S. 2. A. S. 83, Fig. 12), wie auch an den beiden Basiliken in Hidra, deren Grundriss *G. Wilmanns* aufnahm und mir zur Veröffentlichung überliess, d. h. also ungefähr gerade bei denjenigen Bauten, welche für unsern Zweck vor Allem in Betracht kommen.

III. Die Bauformen und die verschiedenen Theile der B. Für die Kenntniss der Gestalt der B. kann ich den uns erhaltenen alten Abbildungen von Basiliken nur einen sehr relativen Werth zuschreiben, da ja durchaus fraglich ist, inwieweit dieselben der Wirklichkeit entsprachen, und andererseits bekannt ist, dass das Alterthum in dieser Hinsicht meist sehr frei verfuhr. Ich will dieselben indessen doch hier zusammenstellen; es sind: 1) die Schmalseiten eines ehedem in S. Andrea della Valle, jetzt im Lateran befindlichen Sarkophages aus dem 4. Jahrh. (abgeb. bei *Bosio* 87; siehe nebenstehende Fig. 56, welche die eine bedeutendere Schmalseite wiedergiebt). Man sieht hier mehrere Basiliken mit ihren Anbauten, Baptisterien u. s. f. dargestellt, ohne dass uns ein klares Bild gegeben wird. Die hier wiedergegebene Abbildung zeigt in dem Hauptbau einen mit Vela verhängten Eingang, Concha, kleine Fenster mit Transennae; der vor der B. stehende niedrigere Bau könnte ein Secretarium oder ein Xenodochium, der vor dem Eingang stehende Rundbau ein Baptisterium sein. 2) Eine Bronzelampe in Gestalt einer kleinen B., in Africa gefunden und im Besitz eines Hrn. *Peigné-Delacourt.* Die Abbildung (bei *de Rossi* Bull. 1866, 15, 1—2) zeigt ein kleines einschiffiges Gebäude mit Giebeldach, aber statt der Umfassungsmauern rundbogige Säulenarcaden. Ueber den Arcaden zieht sich ein Sims hin, auf welchem vier den Dachsims tragende Pilaster stehen. Die die Intercolumnien füllende Oberwand ist mit je neun kleinen Fenstern durchbohrt, ein Um-

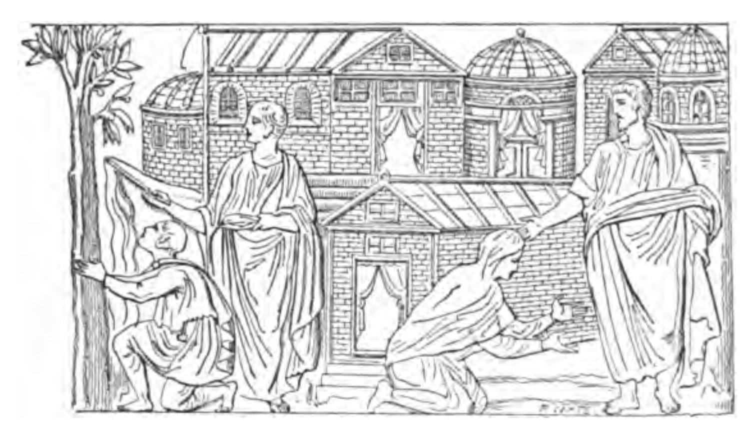


Fig. 56. Sarkophag-Relief (Lateran, nach Bosio).

stand, aus welchem *de Rossi* mit Recht schliesst, dass wir in dieser Bronze nicht die Wiedergabe einer wirklichen B. zu sehen haben, da, wenn diese thatsächlich der Umfassungsmauern entbehrte, eine Lichtzufuhr durch Oberlichter überflüssig war. 3) Das berühmte Elfenbeinrelief im Domschatze zu Trier, die Einbringung von Reliquien in eine B. darstellend, vor welcher eine Kaiserin den von einem Kaiser geleiteten Zug in Empfang nimmt (Abb. bei *F. X. Kraus* D. christl. Kunst in ihren fr. Anf. 130; vgl. *dess.* Beitr. zur Trierischen Archäol. und Geschichte, Trier 1868, 135 ff.). Die von mir auf die Beisetzung des Gürtels Mariae unter K. Leo (457—474) und Verina in der Kirche der Blachernen oder dem Tempel am Quell (Chalkoprateion) in CP. bezogene Darstellung zeigt in der rechten Ecke eine B. mit überhöhtem Mittelschiff, niedriger Abseite, halbkreisförmiger Concha, kleinen Fenstern. Die Abseite hat eine Nebenthür. Auf den Giebeln des Langhauses sieht man das Kreuz, wie auf der Cathedra, welche in der Apsis der sub n⁰ 2 erwähnten Bronze steht. 4) Ein Theil des Innern einer B.; Bischofsthrone, Altäre u. s. f. sind auf dem Mosaik von S. Giovanni in Fonte zu Ravenna vorgestellt (451); vgl. *de Rossi* Bull. 1872, 137 f., tav. 8.

Eine weitere Quelle für unsere Kenntniss des altchristlichen Kirchenbaues sind die Beschreibungen von kirchlichen Bauten bei *Eusebius* (H. e. X 2 u. 3: K. des Paulinus zu Tyrus, 315; vgl. *Bingham* III 175; Vit. Const. III 30—39: KK. zu Jerusalem; eb. III 41—43: KK. zu Bethlehem und auf dem Oelberg; eb. III 48: die Martyria zu CP.; III 50: die KK. zu Nikomedien u. s. f.; III 51—53: K. zu Mamre; III 58: K. zu Heliopolis; IV 56: Zeltkirche; IV 58 f.: Martyrerk. zu CP.), *Paulinus Nol.* (Ep. 32, al. 12; Carm. 24—25; Vit. S. Paulin. c. 42—44), *Procopius* (περὶ τῶν κτισμάτων: de aedificiis Iustiniani ll. VI), *Paul. Silentiarius* (Descript. S. Sophiae et Ambonis, ex recogn. *I. Bekkeri,* Bonn. 1837, mit Comm. des *Ducange* und *A. Banduri.*

Wir sind also im Uebrigen und im Wesentlichen auf die uns erhaltenen Basiliken angewiesen, für deren Studium hauptsächlich auf *Ciampini* Vett. Monum. etc., Rom. 1690—99; *dess.* de sacris aedificiis a Constantino M. constructis, ed. Rom. 1693), *Sarnelli* (Antica Basilicographia, Napoli 1856), *Hübsch* (Die altchristl. Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen, Karlsr. 1862), *Alex. Nesbitt* (On the Churches at Rome earlier than the year 1150, in Archaeologia XL 1, 157 ff., Lond. 1866), sowie auf die angeführten Abhandlungen bes. von *Weingärtner, Messmer, Stockbauer* zu verweisen ist. Es ergiebt sich aus der vergleichenden Untersuchung für die einzelnen Theile der B. Folgendes:

1) Der Umkreis des Platzes, welchen die B. mit ihren Anbauten einnimmt, heisst der περίβολος, *Ambitus,* den wir uns nach *Eus.* H. e. X 4 stellenweise (ob im Alterthum immer?) mit einer Mauer (ἕρκος) umschlossen zu denken haben. Innerhalb dieses Umkreises liegt das Hauptgebäude meist in der Richtung von Osten nach Westen (s. d. A. Orientirung).

2) Der freie Platz unmittelbar vor dem Eingang zur B. heisst bei Eusebius αἴθριον, bei Procop αὐλή, sonst auch μεσαύλιον, *Atrium* (in der beigeg. Zeichnung Fig. 57 RRRR): ‚atrium,‘ heisst es in einem Gloss. ms., ‚est area ante aedem porticibus et columnis cincta, unde et peristylium et impluvium dicebatur.‘ Eintritt zu ihm gewährte ein *Vestibulum* (Z Z), eine Säulenstellung. Das Atrium war, wie wir wissen, in der Hagia Sophia, in der Kirche der hhl. Sergius und Bacchus, zu Tyrus in der Kirche des hl. Paulin, zu Mailand in der des hl. Ambrosius von einer vierseitigen Porticus (τετράστυλον, τετραστῶον, QQQQ) umgeben, deren vierte an den Eingang zur Kirche stossende Seite indessen zuweilen als Narthex (s. u.) diente. Die Arcaden der Portiken hatten eine (hölzerne) Brustwehr, ein Gitter, welches sie von der offenen Area trennte (*Eus.* H. e. X 4; *Paul. Nol.* Nat. s. Fel. X 43 ff.): sed circumiectis in porticibus spatiari | copia larga subest interpositisque columnas | cancellis fessos incumbere . . . et certamine blando | mirari placido salientes murmure fontes). *Paulinus* giebt auch ausdrücklich a. a. O. v. 15 ff. an, dass diese Portiken mit Marmor und Malereien

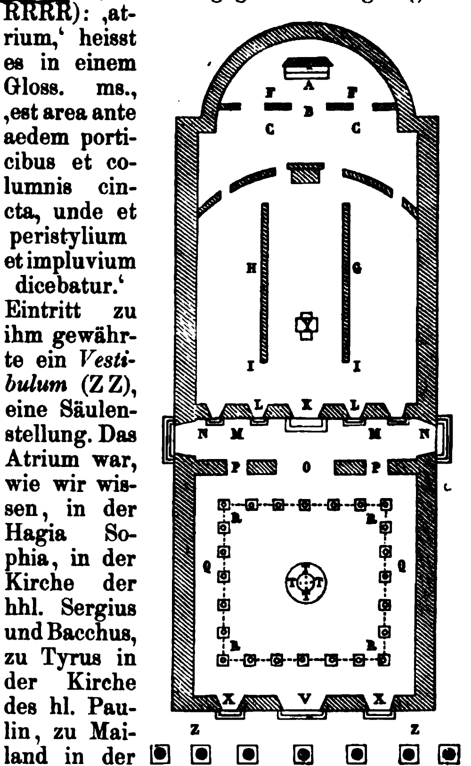


Fig. 57. Grundriss einer altchristlichen Basilika.

geschmückt waren; in der von ihm beschriebenen B. waren ohne Zweifel rechts, wo die Männer sich aufhielten, die Geschichten des Job und des Tobias, links, in der Porticus der Frauen, diejenigen der Judith und Esther gemalt. Die Portiken des Atriums dienten der Klasse der Büssenden, welche die προσκλαίοντες, *flentes*, hiessen, als Aufenthalt; schwerere Verbrechen schlossen selbst von diesen aus und verwiesen den Büssenden in die offene, unbeschützte Area des Atriums (daher χειμαζόμενοι, *hiemantes*); wenigstens scheint dies aus *Greg. Thaum.* c. 40 und *Tertull.* de pudic. c. 4 (reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra) hervorzugehen.

Inmitten der Area des Atrium stand der Brunnen, φιάλη, cantharus (TTT; s. d. A.), der bei *Paulinus* a. a. O. von einem Baldachin überdeckt ist (v. 31: cantharus . . . quem cancellata tegit area culmine turris), und an welchem sich die Gläubigen, ehe sie das Gotteshaus betraten, Gesicht, Hände und Füsse wuschen (s. Waschungen). Das Euchologium Graec. enthält eine Formel für die Benediction des Brunnens am Vorabend oder auch am Feste der Epiphanie.

Das Atrium hiess später auch *Paradisus*, vermuthlich seit hier begraben wurde, was seit dem 6. Jahrh. geschah. Die Area sepulturae wird inschriftlich schon früher *hortus, cepotaphium* genannt: sie war mit ihrem grünen blühenden Strauch- und Baumwerk ein Abbild des Paradieses, in welchem die Hingeschiedenen nun weilen (s. *de Rossi* R. S. III 430 f.). Es war auch das Atrium der Basiliken zuweilen mit Bäumen besetzt, s. Vita s. *Marthae* (der Mutter des hl. Symeon) c. 7. n. 57 in Act. SS. V Mai. 428 und *Ducange* i. v., wo die älteren Belege für die Bezeichnung ‚Paradies' gesammelt sind, z. B. *Anastas.* in Vit. Doni pp.: hic atrium b. Petri superius, quod paradisus dicitur estque ante ecclesiam in quadri porticum, magnis marmoribus stravit. Aus dieser Verwendung des Vorplatzes vor der Kirche ist der mittelalterliche und spätere Fried- oder Kirchhof, Gottesacker entstanden. Vgl. *Augusti* Denkw. IX 546 f.

Auf der Area des Atrium erstanden denn auch die Taufkirchen oder Taufbassins, βαπτιστήρια oder φωτιστήρια, auch *piscinae* (κολυμβήθρα, s. Joh. 9, 7). Vgl. d. A. Taufkirchen. Die oben angeführte Darstellung von Basiliken auf dem von Bosio publicirten Sarge des Lateranmuseum zeigt, also schon im 4. Jahrh., Baptisterien vor der Kirche, eine Einrichtung, die sich auch lange nach Einführung der Kindertaufe bis tief ins MA. erhalten hat, wo vor oder neben den Domkirchen ehemalige Taufkirchen, meist mit dem Titel des hl. Johannes des Täufers lagen (z. B. in Metz und Trier).

Seit die Abwaschungen vor dem Eintritt in die Kirche in Abnahme geriethen, ward der Cantharus überflüssig und machte dem in der Kirche selbst aufgestellten Weihwasserstein Platz (s. d. A.).

3) Die Vorhalle oder die Propyläen (πρόναος, porticus, πρόπυλα). Das Atrium öffnet sich nach der Kirche zu in einer Säulenstellung (2, 3, 5, 7), die mit Eisenstangen verbunden waren, an welchen bei festlichen Gelegenheiten die Vela befestigt waren, wie man das auf dem Sarkophag des Lateranmuseum (s. o. S. 120) sieht. Der Innenraum dieser Colonnade entsprach dem *Impluvium* der römischen Domus und war mit Malereien decorirt. Solcher Propyläen gab es bei bedeutenden Kirchen wol mehrere an den verschiedenen Seiten (*Paul. Silent.* de templo Theodos. II 9): die vor dem Haupteingang, dem Altar gewöhnlich an der Westseite gegenüberliegende Halle heisst oft der Narthex (*ferula*); warum, sucht *Bingham* III 188 so zu erklären: si quaeras, cur isthaec ecclesiae pars narthex virata sit, respondeo, ideo quod figura illius similis esse credebatur *ferulae*, quod nomen latinum eius est. Nam figura quaevis oblonga sive dromica, ut Graeci vocant, *narthex* ipsis dicebatur, quemadmodum *Suicerus* et *du Fresnius* e *Theodosio Zygomala* observarunt. Atque hinc haec pars ecclesiae, cum esset longa quidem, sed angusta, e transverso frontis ecclesiae narthex seu ferula ex hac ratione appellabatur. *Augusti* Denkw. XI 395 erinnert dazu noch an ναρθήκιον (narthecium), Kästchen, und meint, dass man auch vielleicht νάρθηξ in dieser Bedeutung genommen. *Ferula* in dem Sinne von Vestibulum kommt nun erst und nur in der Vita s. Basilii des Amphilochius (Act. SS. Iun. II 953: ingrediturque sanctae ecclesiae ferulam qua etiam Ariani intraverant) vor. Sonst bezeichnet das Wort gleich νάρθηξ das Pfriemenkraut, aus welchem die Ruthen geschnitten wurden, deren man sich bei der Jugenderziehung bediente. Es wurde daher auch vermuthet, der Narthex der christlichen Kirche könne, als Aufenthaltsort der Büssenden, mit dieser Bedeutung des Wortes zusammenhängen.

Die Lage des Narthex ist strittig. *Paulus Silentiarius* und *Goar* sprechen von mehreren N. und unterscheiden innere und äussere (ἔσω νάρθηκας, n. seu porticus interiores, und ἔξω νάρθηκας, n. seu porticus exteriores). Da in der jetzigen griechischen Kirche vielfach im Innern des Schiffes durch Gitter ein Raum nach dem Eingange zu abgeschlossen ist und dieser Raum den Namen Narthex trägt, glaubten Manche, den

innern Narthex der alten B. in das Schiff verlegen zu müssen, während Andere, wie *Martigny*, den innern Narthex mit dem unmittelbar vor dem Langhaus liegenden Vestibulum (Fig. PPNMN), den äussern mit dem äussern Vestibulum ZZ identificirten, so dass das Atrium beide trennte. Letztere Ansicht ist wol die richtigere. Der (innere) Narthex war dann von dem Schiffe getrennt durch Thore (LLKLL), deren mittleres den Haupteingang dem Altar gegenüber bildete und, wie beim Tempel zu Jerusalem, πύλη ὡραία oder βασιλική, bei *Eus.* H. e. X 4 πρώτη εἴσοδος hiess. Dass Männer und Frauen, Priester u. s. f. ihre eigenen Eingänge hatten (porta sacerdotum, virorum, virginum etc.), ist gewiss. Die Thore waren wol meist mit zwei Flügeln (ianuae bifores) geschlossen, welche mit reliefirtem Holz oder Erz bedeckt waren. Wahrscheinlich hat sich in der berühmten Thüre von S. Sabina ein solches Denkmal aus dem 5. Jahrh. erhalten — wenigstens ist dies die Ansicht *Dobberts* (Ueber den Stil Nicc. Pisano's, München 1873, 87, und Jahrb. d. kgl. pr. Kunstsamml. 1880, I; vgl. auch *Crowe* und *Cavalcaselle* Hist. of Painting I 56), die auch *de Rossi* theilt, während allerdings nicht minder bedeutende Kunstforscher sie für eine archaisirende Arbeit des 12. Jahrh. erklären (*Rumohr* I 273; *Schnaase* 2. A. VII 251, A. 1).

Der Narthex oder das Pronaos war der den Büssenden der zweiten Klasse, den *Audientes*, zugewiesene Platz (*Const. Apost.* VIII 5; *Basil. M.* Ep. can. c. 57; *Greg. Nyss.* Ep. ad Let. c. 5), von dem aus sie der Predigt anwohnen konnten. Zuweilen gestattete man auch den Heiden und Häretikern, von hier aus das Wort Gottes zu hören (*Conc. Carth.* IV, c. 84: ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Iudaeum, usque ad missam Catechumenorum), wenn auch einzelne Synoden dagegen Widerspruch erhoben (*Conc. Laodic.* c. 6).

In späteren Zeiten diente das Vestibulum dann auch namentlich für die Todtenvigilien, sowie für verschiedene Geschäfte und Versammlungen. Das ganze MA. hindurch wurde auf dem vor dem Eingange zur Kirche liegenden, mit der Linde bepflanzten Platz ‚Ding' gehalten.

4) Das Langhaus. Die innere Area der Kirche, wo die Gemeinde Platz fand, heisst bei den Griechen ναός, wie beim Tempel zu Jerusalem, ein Ausdruck, dem nur sachlich der lateinische *navis*, Schiff, entspricht. Sonst nannte man diesen Theil auch ἐκκλησία, weil hier die Gemeinde stand, *oratorium populi* oder laicorum, auch *quadratum populi*, im Gegensatze zu dem Halbkreise der Apsis. Den t. ‚Langhaus' hat erst die Gegenwart geschaffen, um der unbestimmten Bedeutung von ‚Schiff' auszuweichen, der sich nun jenem unterordnet, so dass das Langhaus ein oder mehrere Schiffe besitzt.

Das Langhaus stellt ein Viereck — meist Oblongum — dar, welches von Umfassungsmauern umschlossen ist, die einmal die räumliche Function des Abschlusses, dann die constructive haben, vermöge deren sie mittelst ihrer rückwirkenden Festigkeit dem verticalen Druck der auf ihnen liegenden Decke widerstehen. Die Mauern stellen daher ursprünglich verticale Oberflächen dar, die dann aus structiven wie ästhetischen Gründen mannigfach gegliedert sind. Zu diesen Gliederungen zählt das äussere horizontale Hauptgesims, eine kantige Platte (Hängeplatte), oft mit Unterlage (Zahnschnitte oder Kragsteine, Mutuli, Consolen) und Gesimsfries; ferner der schräge, der Dachneigung entsprechende Giebelsims, im Innern der Deckensims. Mehr arbiträrer Natur sind bei dem mehrstöckigen Bau das Gurtgesims, welches die einzelnen Geschosse trennt, und Mauerfuss oder Sockel, von welchem die Umfassungsmauern sich abheben. Ebenso rein arbiträr sind die verticalen Gliederungen an den Ecken (verzahnte Kette, Ecklesenen) und die die Mauerfläche nach aussen unterbrechenden, sie belebenden, sich in den Hauptsims verlaufenden Lesenen. Diese arbiträre Gliederung der Aussenseite gehört weit mehr dem MA. als der altchristlichen B. an; letztere ist wesentlich Innenbau, erst das MA. betont den Aussenbau.

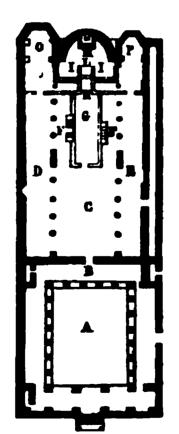


Fig. 58. Grundriss von S. Clemente in Rom.

Die Maueröffnungen (Thüren und Fenster) sind in der altchristlichen Zeit meist viereckige Durchbrechungen der Umfassung mit geradlinigem Sturz und gerader Leibung. Doch findet sich auch die Ueberspannung der Oeffnungen durch einen runden Bogen, dessen Ausfüllung (Tympanum, Giebelfeld) der plastischen Ausschmückung Raum giebt. Für die Fenster ist von 300 bis 750 das im Halbbogen auslaufende Oblongum die Regel, kreisrunde Fenster sah man im Transept von S. Paolo f. l. m. und S. Stefano Rotondo.

Wo das Kirchengebäude sich nicht auf ein einziges Schiff beschränkt — und dies ist nur Ausnahme —, ist das Langhaus durch eine Pfeiler- oder Säulenstellung in

eine ungerade Zahl von Schiffen getheilt. Hier ist nun ein Punkt, in welchem die altchristliche B., und zwar nicht zu ihrem Vortheil, über die ganze bisherige Architektur hinausgeht: das ist die Verwendung der Säulen zur Stützung der Oberwand des Mittelschiffs. Diese Aufgabe war in der bisherigen Baukunst nur den Pfeilerarcaden zugewiesen: die ihrer Natur nach schwächere, nur zum Tragen des Gebälkes gebildete Säule wird von den christlichen Architekten nun dem Pfeiler gleichwerthig angewendet, eine Neuerung, die allerdings den Gesetzen monumentaler Schönheit widerstreitet, obgleich es übertrieben ist, wenn *Stockbauer* S. 60 meint: ‚mit diesem an der Peterskirche zum erstenmale im grössten Massstabe zum Ausdruck gekommenen Abfall von den Gesetzen der classischen Kunst tritt die christliche Cultarchitektur ins öffentliche Leben ein und setzte sich dadurch den Stempel einer Barbarei auf, den alle anderen Vorzüge derselben nicht verwischen können.‘

Die Verwendung der Pfeiler kommt in der altchristlichen B. hauptsächlich noch da vor, wo es an vorhandenen Säulen oder an Material zu solchen mangelte. Sonst herrscht die Säule, und zwar sind die korinthische, die jonische Ordnung und die Composite am meisten vertreten. Der Verfall des öffentlichen Wohlstandes brachte es im 4. und 5. Jahrh. mit sich, dass man sich zu den Säulen meist der Spolien antiker Gebäude bediente, woraus sich dann vielfache Ungleichförmigkeit in den Massverhältnissen und Details ergab. Einsam und zart stehen so in Araceli ein paar gelblichweisse jonische Marmorsäulen unter dunkelrothen Granitschäften. In S. Lorenzo fuori le mura sind die schönsten antiken Friese roh aneinander geflickt; in S. Maria in Trastevere gleicht fast keine Säule der andern. Nicht selten sieht man auch Capitelle verkehrt aufgesetzt. Das ist keine bewusste Verschiedenheit der einzelnen Bauglieder, wie später in der Blütezeit des MA.s, sondern es tritt hier einfach die der altchristlichen Kunst charakteristische Vernachlässigung des plastischen Elementes hervor.

Die Ueberspannung der Säulen ist entweder durch Architrave, die an den Wänden auf Wandpfeilern (Anten, Pilastern) oder Halbpfeilern lagern, oder (im Occident erst seit 370) durch Bogen (Volten) hergestellt, wie deren schon in Diocletians Palast zu Salona auftreten.

In der altrömischen B. trug die untere Säulenstellung noch eine zweite, obere (*Vitruv*. V 1, VI 3, 9), ein Motiv, welches in einzelnen Fällen (S. Agnese, S. Nereo ed Achilleo) in christlichen Basiliken nachgeahmt, dann in den griechischen Kirchen dahin modificirt wurde, dass die Oberwand gegen das Schiff zu geöffnete Nischen erhielt; die zu dieser Gallerie führende Empore (ὑπερῷον, *Greg. Naz.* Carm. 9; *Euagr.* H. e. IV 31; *Paul. Silent.* Soph. descr. I 256) über den Seitenschiffen diente dann zum Aufenthalt der Frauen (ματρονίκιον, *matronaeum*, zuweilen auch von einem Jungfrauenchor, παρθενίκιον, unterschieden, *Ambros.* ad Virg. laps. c. 6; *Ciampini* Vett. Mon. I, c. 2), eine Einrichtung, die sich denn auch in der mittelalterlichen Baukunst, besonders in Kirchen von Damenstiften, findet. Sonst war die geschlossene Oberwand die Regel; sie hatte nur Fenster, die mit durchbrochenen Marmorplatten gefüllt waren; sie waren anfangs ziemlich gross, später zog man kleinere Oberlichter vor, die wol oft nur mit Tüchern verhängt waren. Glasfenster werden zwar auch schon im 4. Jahrh. erwähnt (*Lactant.* de opif. Dei c. 8; *Hieronym.* ad Ezech. 41, 16; *Greg. Tur.* Hist. Franc. VI 10; *Ven. Fort.* Carm. 1), waren aber sehr kostspielig und selten. Wo es an Glas und Marmor gebrach, half man sich mit Feldspat (*fenestrae gypseae*). Gemalte Glasfenster kommen erst seit dem 9. Jahrh. auf (*Anastas.* Vit. Leon. III: fenestras ex metallo gypsino decoravit et alias fenestras de vitro diversis coloribus decoravit; cfr. *Leo Ost.* I 3, c. 27, 31).

Das Mittelschiff bildet den Hauptraum der Kirche; es ist in der Regel breiter als die Seitenschiffe, doch werden die Massverhältnisse nicht selten nachlässig behandelt. Den Männern war das südliche, den Frauen das nördliche Seitenschiff angewiesen (*Const. apost.* II 57; *Cyrill. Hier.* Procat. c. 8; *Aug.* de Civ. Dei II 28; *Chrys.* Hom. 74 in Matth.), das Mittelschiff blieb frei. Im Abendlande ist das Männerschiff oft etwas länger als dasjenige der Frauen (S. Sabina, Kathedrale zu Narni u. a.). Holzgitter oder Verschläge trennten die Schiffe in verschiedene Abtheilungen: vom Eingange an waren zunächst die Büssenden und die Katechumenen gestellt, ebenfalls nach Grad und Geschlecht geschieden. Dann folgten die Gläubigen, und in einer dritten Abtheilung, dem Bema zunächst, auf der Frauenseite die Sanctimoniales, auf der Männerseite die Mönche (vgl. *Origen.* Tr. XXVI in Matth.; *Ambros.* ad Virg. laps. 6). Solche Trennung der Stände und Geschlechter war von früh an vorgeschrieben (*Const. ap.* II 57, VIII 20; *Cyrill. Hieros.* Procatech. c. 8; *Euseb.* H. e. II 17 etc.), einmal wegen der Arcan- und Bussdisciplin, dann um Sitte und Anstand zu schützen. Vieles hing hier freilich von localen Verhältnissen und Anschauungen ab; sorgfältiger war z. B. von jeher im Orient die Trennung der Geschlech-

ter (vgl. *Leon. Allacii* Tr. de Templis Graec.); sie ging stellenweise so weit, dass Vorhänge das Frauenschiff von dem der Männer schied. Ueber sämmtliche Plätze, über Eingang und Ausgang hatten die Ostiarier, Diakonen und Diakonissen die Aufsicht (*Const. apost.* II 57, 58).

Der dem Bema zunächstliegende Raum des Schiffes hiess *Liminare* oder *Solea* (Σωλέα, auch σολία, ὁ σολεάς, ὁ σωλεύς, τὸ σολεῖον, σωλεῖον, σωλίον; ungewiss ist die Ableitung aus solium oder solea = Fusssohle, Boden; vgl. *Codin.* de offic. c. 17; *Leo Allac.* de Templ. Gr. II § 5; *Gretser* in Codin. III 12; *Ducange* in Paul. Silent. 584). Anderwärts heisst der Platz *Senatorium*, wol wegen der ausgezeichneten Sitze, die hier für Kaiser, hervorragende Magistratspersonen, auch für die Clerici minores, für Subdiakonen und Lectoren (*Simeon. Thessal.* bei *Sarnelli* 85) eingerichtet waren. Die zu Priestern zu weihenden Diakonen wurden von hier in das Chor zur Weihe geführt. Hier, an der Schwelle der Bema, empfingen die einfachen Gläubigen, niedere Geistliche und solche, die laisirt waren, die hl. Communion. Die Solea lag um einige Stufen höher als das Schiff (*Hieron.* c. Luciferian.: episcopum corpus Domini attrectantem et de sublimi loco eucharistiam populo ministrantem), und war z. B. in CP. in der Hauptkirche mit Onyx gepflastert.

Der Fussboden der reicheren Basiliken wird nicht aus einfachem Estrich, sondern aus einem durch Mosaik oder Marmor hergestellten Bodenbelag bestanden haben. Die herrlichen Pavimente der römischen Basiliken sind nun allerdings mit geringen Ausnahmen alle mittelalterlich und dürften selten über das 12. Jahrh. hinaufreichen. Als antik kann man den Mosaikboden in S. Pudenziana und den aus weissen und schwarzen Steinchen zusammengesetzten Mosaikboden in der unterirdischen S. Silvesterkirche in S. Martino ai Monti (Abbild. bei *Nesbitt* a. a. O. Fig. 3, S. 181) bezeichnen. Alte Bodenbelage aus Marmorplatten kamen in S. Stefano in Via Latina, in S. Lorenzo f. l. m. (Ausgr. 1858—59) zu Tage. Ebenso im alten Dome zu Trier.

Das Mittelschiff trug auf seiner Oberwand das B a l k e n w e r k des Daches: es war entweder überdielt und mit c a s s e t i r t e r, vergoldeter (*Prud.* Hymn. XI: auratis trabibus; *Constantin.* ad Macar. l. c.; *August.* Serm. XV 1; *Greg. Nyss.* de laud. Theod. M.) Decke geschlossen, oder es trug den o f f e n e n D a c h s t u h l. Von letzterm spricht *Optatus Mil.* de schism. Donat. II 8; man habe, heisst es da, von aussen das Dach der B. bestiegen und Schindeln in die Kirche geworfen. Der offene Dachstuhl war in altitalienischen Bauten etwas Gewöhnliches, erst nach der Zerstörung Carthago's kamen vergoldete Felderdecken in den Tempeln auf (*Plin.* N. H. XXXIII 18). *Schnaase* III 49 bemerkt mit Recht, einer Architektur, welche überall die Construction selbst mit ihren nothwendigen Theilen unverhüllt zeigte, habe diese Form allzu nahe gelegen. Unschön war sie übrigens nicht, besonders bei reicher Färbung und Verzierung des Balkenwerkes. Spuren solcher Decoration fanden sich in den Trümmern von S. Paolo f. l. m. (1823), in S. Balbina u. s. f. Wie prächtig eine solche Anordnung wirken könne, zeigt der freilich einer spätern Zeit angehörende Dom von Messina (s. *Morey* Charpente de la cath. de Messine, Par. 1847; *Schnaase* a. a. O.).

In der merkwürdigen Gruppe der von *de Voguë* veröffentlichten centralsyrischen Bauten findet sich eine ganz abweichende Bedachung, durch den hier herrschenden Mangel an Bauholz bedingt. Die Decke ist aus grossen Steinbalken gebildet, welche auf den über den rundbogigen Pfeilerarcaden emporgeführten Quermauern lagern.

Auch in anderer Beziehung stellt das Langhaus der centralsyrischen Basiliken abweichende Formen dar. Die bei *de Voguë* pl. 6—17 abgebildeten Basiliken zu Chaqqa und Tafkha (vgl. unten und *Lübke* Gesch. d. Archit., 5. A. S. 251, Fig. 255) zeigen zweistöckige Nebenschiffe, deren Decken nicht auf Arcadenbogen, sondern auf Kragsteinen ruhen. Dasselbe Motiv scheint in einigen nordafricanischen Basiliken wiederzukehren.

Der G e w ö l b e b a u, obgleich dem Alterthum keineswegs fremd, ist in der altchristlicken B. nicht zur Anwendung gekommen, wol aber im Centralbau (vgl. d. Art.). Dass Coemeterialcellen schon früh überwölbt waren, zeigt die oben besprochene kleine B. s. Sixti et Caeciliae; vgl. *de Rossi* R. S. III 471.

Das äussere D a c h ist bei den Basiliken regelmässig ein G i e b e l-, nicht W a l m d a c h, bei den Centralbauten das Kuppeldach. Die Abseiten erhalten an das Mittelschiff anliegende Pultdächer.

5) Das Q u e r h a u s (T r a n s e p t) fehlt vielfach, ist aber bereits in den Seitenapsiden der Coemeterialcellen vorgebildet. Das Querschiff, welches sich zwischen Apsis und Langhaus einschiebt, hat verschiedene Länge, es bleibt zuweilen in der Breite des Langhauses (S. Maria in Trastevere, Basilica Sessoriana), oder springt riselitartig über dasselbe hinaus (S. Paolo), oder es tritt bedeutend über diese Breite hinaus, so dass das ganze Gebäude die Kreuzesform annimmt (die ehemalige S. Peterskirche, S. Giovanni im Lateran, S. Prassede). Die die Schiffe abschliessende Wand muss nun

natürlich durchbrochen werden; der der Apsis entsprechende Bogen heisst Triumphbogen (*arcus triumphalis*, vgl. *Ciampini* Vett. Mon. I 199 f.). Das Querhaus ist in der Regel ein Oblongum, doch tritt auch früh schon (Kirche zu Bethlehem) jene Form auf, wo die Kreuzarme halbkreisförmig abschliessen.

6) Die Apsis (vgl. d. Art. S. 69 f.), der halbkreisförmige Ausbau (Exedra), den wir als einen wesentlichen Bestandtheil der christlichen B. zu betrachten haben, und der nach seiner Gestalt auch *Concha* (κόγχη, auch *conchula; Paulin.*: totum vero extra concham basilicae spatium alto et lacunato culmine geminis utrinque porticibus dilatatur) heisst. Die alten Lexica erklären ἁψίς, *absida* als *emisperium, arcus, fornix, forfex* (s. *Ducange* i. v.). Schon bei *Augustin.* Ep. ad Alb. und Ep. 203 ad Max. (in futuro Christi iudicio nec apsidae gradatae nec cathedrae velatae) kommt der Ausdruck vor, dann bei *Greg. Tur.* de Vit. PP. c. 7, 16 u. s. f. Denselben Bautheil nennt man wegen seiner Erhöhung βῆμα (von ἀναβαίνειν, s. d. A.), dann wegen dessen, was er umschliesst, das ἅγιον, ἁγίασμα, ἅγιον ἁγίων, Sanctum, Sanctuarium, Sacrarium (*Eus.* H. e. X 4, VII 15; *Conc. Carth.* IV, c. 93), in demselben Sinne ἄδυτον, ἄβατον (weil er als Altarraum nur den Priestern, nicht Laien und Frauen zugänglich war; *Conc. Laod.* c. 19, 44; *Trull.* c. 69; *Theodoret.* H. e. V 18; *Sozom.* VII 25), ἱερατεῖον und πρεσβυτήριον, *Presbyterium* (so auch *consessus cleri*, *Cypr.* Ep. 55), θυσιαστήριον (*Conc. Laod.* c. 44; *Trull.* c. 69), τὰ ἔνδον τῶν κιγκλίδων (locus inter cancellos, *Theodoret.* V 18), auch ἀνάκτορον nach dem Vorgange der heidnischen Tempel in der Sprache der tragischen Dichter. Endlich ist die im Abendlande gebräuchliche Bezeichnung Chor, *chorus*, von dem coetus canentium clericorum hergenommen (*Conc. Tolet.* IV, c. 18; *Isidor. Hispal.* Orig. I, c. 3; vgl. *Augusti* Denkw. XI 386).

Die Apsis ist mit einer halbkreisförmigen Kuppel gewölbt. Polygonale Chorabschlüsse kommen in der frühesten Zeit nicht vor, indessen finden sie sich seit dem 6. Jahrh., so in S. Apollinare Nuovo in Ravenna (*Hübsch* Taf. 3 [7]), S. Giovanni in Porta Latina in Rom (eb. 3 [12]), Kirche des Joh. Studios zu CP. (eb. 5 [1]), B. zu Parenzo (eb. 17 [7]), S. Apollinare in Classe bei Ravenna (eb. 21 [4]), Kirche zu Ephesus (? eb. 31 [9]), S. Sergius und Bacchus zu CP. (3/8, eb. 32 [1-2]). Rectanguläre Chöre, wie sie im MA. erscheinen, sind im Alterthum unbekannt.

Auch die quadratische Ummauerung der Apside zeigt sich gegen Ausgang der Periode: so in S. Agostino del crocifisso in Spoleto (*Hübsch* 6 [15]). Ganz abweichend ist die aus dem Segment eines grossen Kreises bestehende Apsis von S. Pudenziana in Rom (eb. 7 [3]). Die neben der Hauptapsis zuweilen gelagerten Seitenapsiden sind in der Regel ebenfalls halbkreisförmig; doch hat S. Clemente zu Rom ausser einem halbkreisförmigen auch einen dreiseitigen Nebenchor. In den Bauten Coelesyriens sieht man nicht selten die halbkreisförmige Apsis ummauert zwischen zwei oblongen Nebenchören, Fortsetzungen der Seitenschiffe, liegen (B. in Rueiha, 6. Jahrh., *de Vogüé* Taf. 68).

Der Chor war von dem Langhaus durch die Cancelli (s. d. A.) getrennt, an deren Enden die Ambonen (s. d. A. S. 43 f.) Platz hatten, von welchen Evangelium und Epistel verlesen wurde. In der Mitte des Chors stand der Altar, die *mensa*, mit der zur Aufnahme der Oblationen dienenden Prothesis (s. d. A.). Diese Prothesis mag zuweilen in einer eigenen Exedra sich befunden haben (*Pastophorium*, s. d. A.). Die Nebenchöre dienten als *Diaconica* (σκευοφυλάκια, Sacristeien u. s. f., s. d. A.). Im Hintergrunde der Apsis war die bischöfliche *Cathedra* (θρόνος, s. d. A.) aufgerichtet, die wol meist mit Vorhängen verhängt war (cathedra velata, *Augustin.* Ep. 203; *Athan.* Apol. II). Rechts und links von ihr zogen sich an den Wänden der Apsis die *Subsellia* für die Priesterschaft hin (σύνθρονοι, θρόνοι δεύτεροι), so dass θρόνος καὶ συμψέλλια unterschieden werden (*Eus.* H. e. X 4, 5; VII 30; *Greg. Naz.* Somn. Anast. v. 4. carm. Iamb. 23; Const. Ap. II 57; *Theodoret.* H. e. VII 3).

7) Anbauten. Sowol die oben gegebene Abbildung einer B. auf dem Sarkophag des 4. Jahrh. als die Schilderungen bei *Paulin. Nol.* Ep. 12, *Conc. Trull.* c. 97, Nov. *Leonis Imp.* 73 beweisen für zahlreiche Anbauten, Gänge und Kammern, welche sich um das Langhaus herzogen (vgl. *Bingham* III 251). Von den Baptisterien ist bereits Rede gewesen. Weiter sind als solche Anbauten zu nennen: die *Diaconica* (ob immer in den Nebenapsiden?), *Secretaria, Vestiaria, Receptoria* (salutatoria), die *Decanica* oder Kirchengefängnisse, *Mitatoria, Gazophylacia* und *Pastophoria*, die Archive, Bibliotheken, Schulen, Xenodochien, Armen- und Krankenhäuser, Bäder u. s. f. (s. die Art.) Unter den noch so wolerhaltenen Denkmälern Centralsyriens sind mehrere Basiliken mit sehr umfassenden Anbauten: so die B. zu Kherbet-Hâss (*de Vogüé* pl. 59), diejenige zu El-Barah (eb. pl. 60); besonders lehrreich ist der Grundriss der Doppel-B. des hl. Simeon Stylites in Kalat Sema'n (eb. pl. 139).

8) Orientirung und Baulinie, s. Orientirung.

9) Aesthetische Wirkung. Decoration. Der Mangel architektonischer Gliederung in der altchristlichen B. machte den Eindruck grosser Einfachheit und Nüchternheit. Gerade darum aber wirkt ihr Anblick noch jetzt so bedeutend. ‚Betrachtet man diese Basiliken mit architektonisch gewohntem Auge, so entbehrt man nicht nur jedes reiche, schmeichelnde Detail, sondern man entdeckt leicht manches Unzusammenhängende, Widerspruchsvolle, Rohe. Aber die Wirkung des Ganzen ist dennoch eine höchst wohlthätige, erhebende und beruhigende, und man darf nicht zweifeln, dass die grossartige Einfachheit, mit welcher hier die Grundzüge christlicher Architektonik dargelegt sind, sehr viel dazu beiträgt. Wir fühlen einen Anfang, der den weitern Fortschritt der Jahrhunderte ahnen lässt; wir sehen die einfache Grundform aller späteren christlichen Tempel klarer und verständlicher, als sie uns bei reicheren Formationen entgegentreten würde. Es ist gewiss, dass diese Form nicht das Werk einer künstlerischen Ueberlegung, sondern ein unmittelbares Erzeugniss des Bedürfnisses war. Der geistigere Gottesdienst, die Gemeinsamkeit des Cultus forderte den grossen, geschlossenen Raum; die herkömmliche Sonderung der Geschlechter und Stände machte die Mehrzahl der Schiffe, die Heilighaltung des Altars das geräumige Sanctuarium nöthig, das Ablesen der hl. Schriften bedingte die hellere Beleuchtung. Hier, wie immer, erzeugte der Cultus die architektonische Grundform. Es war wieder ein einfacher Formgedanke, wie der des Säulenhauses für die griechische Architektur, der aber ebenso wie dieser der fruchtbare Keim der weitern Entwicklung wurde. Die Erbauer dieser Basiliken haben also dennoch eine grosse künstlerisch wirksame That vollbracht, deren freilich sie selbst und ihre Zeitgenossen sich nicht bewusst waren, und die keinem Einzelnen beizumessen ist, sondern aus der Gesammtheit der christlichen Gemeinden hervorging. Gerade das ist das Eigenthümliche der Architektur, dass ihre höchsten Grundgedanken nicht von Einzelnen entdeckt oder erfunden, sondern dass sie unbemerkt und anspruchslos, gleichsam im Dunkeln, geboren werden‘ (*Schnaase* III 53 f.).

Die ästhetische Wirkung der Basiliken war übrigens keineswegs durch die Bauformen allein bedingt; sie ward in einem Masse, von dem der gegenwärtige Zustand derselben kaum mehr eine Vorstellung giebt, durch die prachtvolle Innendecoration gehoben. Diese Decoration bestand theils in der Verwendung kostbarer Marmore, mit denen der Fussboden und die Wände ausgelegt wurden, ebenso kostbaren Holzes (Cedernholz) für Getäfel und Decke, theils in reicher Vergoldung des Gebälkes u. s. f. Ausserdem fehlte es nicht an künstlichen Sculpturen, wie denn namentlich die Altarschranken aus zierlicher netzförmiger Arbeit gebildet waren. Die Wände und Fenster wurden mit prächtigen Teppichen verhängt, und ein reicher Baldachin überschattete die Altarmensa. Goldene und silberne Gefässe, die auf den Altären aufgestellt wurden, mächtige Candelaber aus Erz erhöhten die Pracht; vor Allem aber war es die musivische Ausmalung der Concha, des Triumphbogens, oft auch der Oberwand des Mittelschiffes und der Westfront wie der Vorhalle, welche einen gewaltigen Eindruck machten. ‚Namentlich gilt dies von den Mosaiken in der Concha; meistens colossale Gestalten, vereinzelt, ganz gerade dem Beschauer entgegengekehrt, schwebend oder doch leicht auf dem angedeuteten Fussboden stehend, auf blauem oder goldenem Grunde, von ernstem Ausdruck, von einfacher, strenger Gewandbehandlung. Die imponirende Erscheinung dieser hohen Gestalten bemächtigt sich des Eintretenden und zwingt ihn gleichsam, im ehrfurchtsvollen leisen Schritte den Gang zu der hl. Stätte zurückzulegen, welche durch den Glanz des Goldgrundes oder durch die lichten Farben recht deutlich sich als das Ziel des Strebens zu erkennen giebt. So ist denn der Eindruck dieser Gebäude ein sehr wohlthätiger, ernst und doch nicht mit weltlicher Consequenz, heiter und doch wehmüthig, vor Allem bescheiden und doch reich‘ (*Schnaase* III 59).

10) Entwicklung der B. Wie der griechische Tempel gleich einer plötzlichen Offenbarung uns auf einmal als etwas Fertiges entgegentritt, so zeigt sich die christliche B. sofort bei ihrem Auftreten in den Tagen Constantins als etwas in ihrer Art Vollendetes. Gleichwol kann von einer Entwicklung gesprochen werden; provinzielle, locale Einflüsse haben auf die Gestaltung der B. wie im Ganzen so namentlich in den Details eingewirkt, und so lassen sich denn mehrere Gruppen unterscheiden, die zum Theil auch zeitlich Phasen der Entwicklung darstellen. Die erste dieser Gruppen ist die abendländisch-römische, mit der übrigens auch im Orient die meisten Basiliken der frühern Zeit im Wesentlichen übereinstimmen. Es lassen sich da verschiedene Klassen von Basiliken unterscheiden. Die von mir früher adoptirte Zestermannsche Classification ist indess nicht haltbar. Zestermann nimmt als erste und primitivste Klasse diejenigen Basiliken an, die ein einfaches Oblongum, ohne Ausbau, darstellen,

und nennt als Beispiele die B. S. Lorenzo f. l. m. und die Paulinische B. zu Tyrus (*Eus.* H. e. X 4). Indessen entbehrte ehemals die B. S. Lorenzo keineswegs der später erst abgeräumten Apside, und Eusebius' Beschreibung der Kirche zu Tyrus schliesst eine solche durchaus nicht aus. Der Dom von Trier hatte zwar, wie wir im Gegensatze zu der frühern Angabe jetzt durch *v. Wilmowsky* wissen, keinen Ausbau, aber da er vermuthlich ursprünglich kein kirchlicher Bau gewesen, kann man sich nicht auf ihn berufen. Es ist also nicht nachgewiesen, dass es Basiliken ohne Apsis gab. Als erste Klasse stelle ich daher das einschiffige Oblongum mit Apsis, ohne Säulenstellung im Innern, hin, ein sehr selten vorkommendes Schema (Babouda, *de Voguë* pl. 67); als zweite die dreischiffige B. ohne Querhaus (hl. Grabkirche Constantins zu Jerusalem, S. Agnese, S. Clemente in Rom); als dritte die dreischiffige B. mit Querschiff (s. oben); als vierte die B. ohne Atrium, mit Vorhalle oder Loggia unmittelbar vor dem Eingange (S. Maria Maggiore, S. Maria in Trastevere, ursprünglich so angelegt; bei anderen wurde das Atrium erst später entfernt, so in S. Agnese, S. Maria in Domenica, Basilica Sessoriana). Als eine fünfte Klasse könnte man mit Zestermann die sog. byzantinischen Basiliken ansehen, Basiliken mit drei Apsiden, ohne Querschiff, aber mit Narthex im Innern des Baues. Der Name ist jedoch jedenfalls ungenau gewählt.

Eine zweite ganz eigenthümliche Gruppe ist diejenige der von *de Voguë* (Syrie centrale, Par. 1865) in Centralsyrien im Libanon entdeckten Denkmäler (4. bis 7. Jahrh.) — ein christliches Pompeji, das beim Herannahen der Saracenen im 7. Jahrh. verlassen wurde. Es hat sich hier eine Reihe von Städten und Dörfern mit bürgerlichen und kirchlichen Bauten, Kirchen und Klöstern erhalten, von denen die südliche Gruppe im Haûran (Auranitis, Batanea, Trachonitis, Ituraea) am interessantesten, die nördliche (Gegend von Antiochien, Apamea, Aleppo) am reichsten und besten erhalten ist. Diese Denkmäler zeigen den auch der syrischen Theologenschule eigenen Hang zum Rationellen, Empirischen. Das Charakteristische derselben lässt sich, soweit es unsern Gegenstand berührt, in folgenden Punkten zusammenfassen: a) die Capitellbildung erinnert nur mehr entfernt an die Antike; es finden sich wie vom Wind bewegte Kelchformen, ähnlich denen des MA.s (Dom zu Salerno); b) Pilaster zur Ausbildung der Ecken und Stirnseiten; c) die Apsis erhält häufig eine Pilasterumfassung — ein erst in der romanischen Architektur des 12. Jahrh. wiederkehrendes Motiv; d) die Bogen werden mit ornamentirten Gesimsbändern umrahmt; e) die Formen zeichnen sich durch Derbheit und Massenhaftigkeit, die Profile durch Stumpfheit aus, wie solches der blosse Steinbau bei dem Mangel des Holzes bedingt; f) als Hauptornament begegnet man dem Akanthus und der Weinranke mit symbolisch-christlicher Bedeutung (Monogramm Christi, Vasen mit Pfauen, wie in Ravenna); g) das Ornament entbehrt der geometrischen Combinationen; h) die äussere Erscheinung der Bauwerke ist würdig, ruhig; man liebt wirksame Westfaçaden mit im Bogen geöffneter Vorhalle, darüber Säulenloggien; Thüre und Fenster haben geraden Sturz oder auch Rundbogen; i) es zeigt sich Abneigung gegen das Heraustreten der Apsis, daher häufig Ummantelung derselben, oder im Gegentheile völlige Entwicklung derselben, wie in der romanischen Kunst des 12. Jahrh., mit Verwendung der oberen Säulen als Stützen der Kragsteine.

Eine dritte für die Entwicklung der christlichen Architektur hochwichtige Gruppe ist die von Ravenna, wo sich die Baugeschichte wesentlich an den Namen der Galla Placidia, Theodosius' Tochter und Gemahlin des Athaulph, dann des Constantius (425), des Ostgothenkönigs Theoderich (493—526), des Iulianus Argentarius (Schatzmeister der ravennatischen Kirche?), dann an denjenigen Iustinians d. Gr. knüpft. Man hat in den Bauwerken der Zeit des Theoderich schon Spuren des germanischen Geistes, namentlich im Ornament, finden wollen; gewiss mit Unrecht, da sich die dafür angeführten Formen wol auch anderwärts belegen und herleiten lassen, andererseits der germanische Geist hier wie allenthalben in jener Zeit sich einfach der vorgefundenen Kunstformen bediente, ohne zunächst Selbständiges zu produciren. Die Künstler, die für Theoderich arbeiteten, waren gewiss keine Germanen. Dabei kann man zugeben, dass in mancher Hinsicht die ravennatischen Bauten dem MA. näher stehen als dem Alterthum. Charakteristisch ist ihnen Folgendes: a) die Verbindung der Säulen nicht durch Architrave, sondern durch Rundbogen; b) die Einführung des Kämpfers, der als ein eigenes Glied zwischen Capitell und Bogenansatz tritt, um eine weitere Oeffnung der Arcaden zu ermöglichen; c) Belebung der Wandfläche durch aus Ziegelpfeilern gebildete, die Fenster umschliessende Bogen; d) überhaupt stärkere Betonung des Aussenbaues, wie dies sich z. B. auch in den grösser angelegten Fenstern zeigt; e) endlich das wichtigste hier hinzutretende Element sind die Thürme, welche erst gegen Ausgang unserer Periode auftreten. In Rom wird erst im 8. Jahrh. (770) eines Glockenthurmes bei S. Peter gedacht (*Anastas.* Vit. Steph.

III); dort wie hier stehen sie in der älteren Zeit nur n e b e n der Kirche; in Rom sind die Thürme meist viereckig, in Ravenna rund mit gekuppelten Fenstern. Vgl. *v. Quast* Die altchristl. Bauwerke von Ravenna vom 5. bis 6. Jahrh., Berl. 1842; *Hübsch* a. a. O.; *Rahn* in v. *Zahns* Jahrb. f. Kunstw. I, Lpz. 1869.

In den ravennatischen Bauwerken wie in denen von Centralsyrien offenbart sich der Uebergang zu dem b y z a n t i n i s c h e n S t i l, der sich durch Verschiebung bez. Vermischung der Elemente und Formen der altchristlichen B. und des Centralbaues charakterisirt und der bei letzterm näher zu erörtern ist.

IV. S t a t i s t i k d e r a l t c h r i s t l i c h e n B a s i l i k e n. Eine vollständige Statistik der altchristlichen Basiliken fehlt gegenwärtig noch und ist allerdings nicht leicht herzustellen. Die nachfolgenden Angaben erheben keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit, werden indessen immerhin als ein Versuch willkommen sein, der das uns bekannte Material übersichtlich und erschöpfender, als es bisher geschehen, zusammenstellt.

Italien: R o m (vgl. *Ciampini* de sacris aedificiis a Constantino M. constr., Rom. 1693; *Nesbitt* On the Churches at Rome earlier than the year 1150, in Archaeologia XL, Lond. 1866; *Hübsch* und *Bunsen* a. a. O.; *Fontana* Chiese di Roma, Roma 1840; *Müntz* Les anc. Basiliques et Églises de Rome au 15[e] s. in Rév. archéol. 1877 f.). In den Unterschriften der 499 unter Papst Symmachus gehaltenen Synode werden 30 (nicht 28, wie *Richter* a. a. O. 45 nach *Gregorovius* I 253 f. angiebt) Tituli aufgeführt; es sind nachstehende: S. Aemilianae, S. Anastasiae, SS. Apostolorum, S. Caeciliae, S. Chrysogoni, S. Clementis, S. Crescentianae, S. Cyriaci, S. Cyriaci in thermis, S. Eusebii, S. Fasciolae, S. Gaii, S. Iulii, S. Laurentii (wol f. l. m.), S. Laurentii in Damaso, S. Laurentii in Lucina, S. Marcelli, S. Marci, S. Martini tit. Equitii, S. Matthaei, S. Nicomedis, S. Pammachii, S. Praxedis, S. Pudentis, S. Romani, S. Sabinae, S. Susannae Trigidae, S. Vestinae. Vgl. die Acten bei *Harduin* II 957, *Mansi* VIII 230, *Surius* II 330.



Noch theilweise in Ruinen erhaltene Coemeterialbasiliken sind die beiden Basilica S. S i s t i e t S. C a e c i l i a e und S. S o t e r i s (s. oben); bis jetzt nicht constatirt sind die Basiliken S. M a r c i e t M a r c e l l i a n i (Bull. 1866, 23; 1874, 9, 13, 29; 1875, 14, 39) und diejenige, welche P. D a m a s u s für sich, seine Mutter und Schwester bauen liess (Bull. 1866, 23; 1874, 9, 12 f., 29; 1875, 14), beide an der Via Ardeatina. Verschwunden sind die über dem Coemeterium des Praetextatus angegebenen Basiliken der hhl. T i b u r t i u s, V a l e r i a n u s und M a x i m u s (*de Rossi* Bull. 1863, 1—2; 1864, 60; 1872, 53 f.) und S. Z e n o (ib. 1863, 1; 1872, 53).

In den Fundamenten vollständig erhalten ist ferner die oben S. 118 erwähnte, hochinteressante D o p p e l - B. d e r h l. S y m p h o r o s a, 9 Miglien von Rom, an der Via Tiburtina; s. *Stevenson* im Bull. 1878, 75 ff. und Scoperta della basilica di S. Sinforosa in Gli Studj in Italia, Rom. 1878. Die grössere B. ermangelt des Querhauses, ihr Langhaus ist durch eine Doppelstellung von je sechs oblongen Pfeilern in drei Schiffe getheilt; der halbkreisförmigen Apsis ist sehr charakteristisch ein rechtwinkliger, oblonger Raum vorgelegt, welcher von zwei fast quadratischen Secretarien flankirt ist.

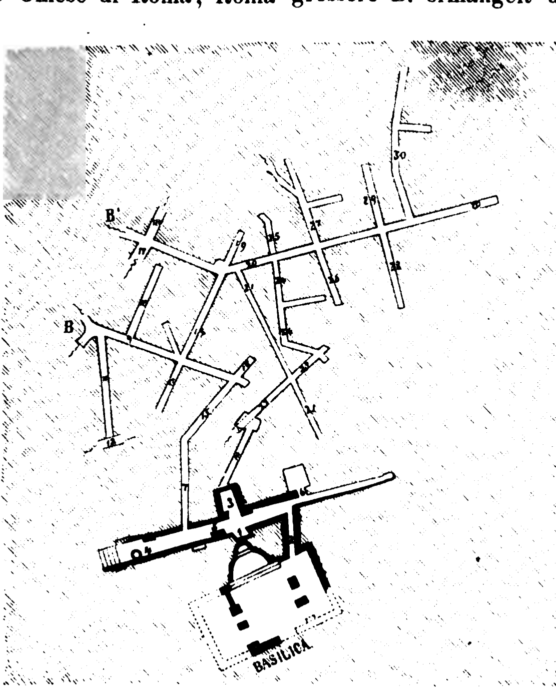


Fig. 59. Rom: Grundriss der Katakombe und Basilika der hl. Generosa.

Derselben Kategorie von Coemeterialbasiliken gehören diejenigen der hl. G e n e r o s a und der hl. P e t r o n i l l a an. Erstere, über dem Coemeterium der Generosa, an Via

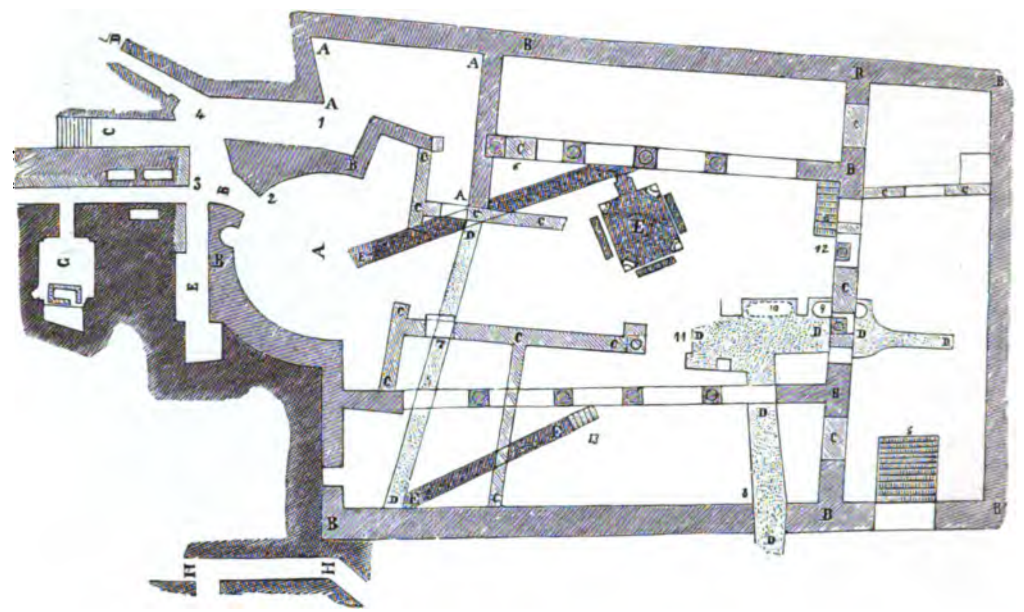


Fig. 60. Rom: Grundriss der Basilika S. Petronilla.

Portuense, 5 Miglien von Rom gelegen, stellt ganz abweichender Weise in ihrem Grundriss ein rechtwinkliges Oblongum dar, das durch eine Doppelstellung von je drei quadratischen Pfeilern in drei Schiffe getheilt ist; die Apsis liegt an der dem Martyrergrabe zunächst kommenden Langseite (sic!). Vgl. *de Rossi* R. S. III 653 f. und dazu Tav. 52 u. 46, und *Kraus* R. S. 2. A. S. 526 (Grundriss, danach hier Fig. 60).

Basilica s. Petronillae, 1874 aufgedeckt; vgl. *de Rossi* Bull. 1874, Taf. 4 u. 5, p. 1 u. 68 f. Dreischiffige Säulen-B. mit Vorhalle und Apsis (in welcher Nische für die Cathedra). Die Erbauung fällt 395; die B. wurde unter Leo III (795—816) verlassen und wahrscheinlich durch das Erdbeben von 897 zerstört. Eine der merkwürdigsten Ausgrabungen *de Rossi's;* vgl. Bull. 1874, 5—35, 68—75; 1875, 5—11, 46—50. Man beachte die trapezförmige, an die ältere Cella der hl. Symphorosa erinnernde Gestalt des Langhauses.

Gänzlich zerstört und abgetragen sind die mit Stern bezeichneten Bauten.

S. Agata in Suburra, um 460 erbaut, unter Ricimer arianisch (Mosaik mit Inschrift, 1589 zerstört), 591 von Gregor d. Gr. neugeweiht, 1589 modernisirt. Zwölf Granitsäulen mit weiten Intercolumnien, von Archivolten überspannt, ebenso die Mittelschiff- und Umfassungsmauern des alten Baues haben sich erhalten. Auf den in Stuck erneuerten Capitellen Kämpfer. Vgl. *Hübsch* a. a. O. XXIV.

S. Agnese fuori le mura an Via Nomentana, von Constantin d. Gr. 324 angeblich über dem Grabe der hl. Agnes gegründet, von Symmachus am Chor restaurirt, von P. Honorius um 626 neu aufgeführt (Lib. Pontif.) und nach der Beschädigung 755 durch P. Hadrian 775 wieder hergestellt. Dreischiffige B. mit einer halbkreisförmigen Apsis, südlich quadratischer Exedra und Vorhalle; Seitenschiffe wie in S. Lorenzo zweistöckig, doch trägt hier auch die untere Säulenstellung Archivolten, und sind die Gewölbe der unteren Abseiten nicht, wie in S. Lorenzo, von Holz, sondern gewölbt. *Ciampini* 126; *Hübsch* 89, pl. XXXVII 4-10. Decke modern. Die ehedem offene Dachrüstung ist im 17. Jahrh. durch einen geschlossenen Plafond ersetzt worden. Vgl. *de Rossi* Bull. 1863, 48; 1865, 48; 1873, 161; 1874, 12; 1875, 26.

S. Alessandro in Via Nomentana, tief im Boden, ärmlich, mit verschieden gearbeiteten Säulenschäften. *Hübsch* XXIV.

*S. Alessio, angeblich von dem Senator Euphemianus zu K. Honorius' Zeiten gestiftet, 1570 ganz umgebaut; nur das Atrium ist dem Plane nach vorhanden.

*S. Anastasia sub palatio, im 4. Jahrh. gebaut, 1721 ganz modernisirt. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 10.

S. Angelo in Via Salaria, kleine K., 429 (Inschrift) gegründet. *De Rossi* Bull. 1871, 146 f.

*S. Andrea in Barbara, ehemals in der Nähe von S. Maria Maggiore, jetzt zerstört, aber noch von *Ciampini* Vett. Mon. I, c. 1 abgebildet; vgl. *Hübsch* 71, pl. XXX 15-18. Einschiffiger, rechteckiger Bau mit Vorhalle und Apsis, von *Ciampini* mit Un-



Fig. 61. Rom: Ansicht der Ruinen der Basilika S. Petronilla.

recht für die zu Cultzwecken umgewandelte antike Basilica Sicinnina gehalten. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 65; 1868, 55; 1871, 5—29, 41—64, 133, 134.

*S. Andrea in thermis Diocletianis, vgl. *de Rossi* Bull. 1869, 94.

*S. Apostoli, 499 erwähnt; Pelagius I erbaute sie 560, wie es scheint, von Neuem, Johannes III vollendete sie; 1348 wurde sie durch ein Erdbeben zerstört, von Martin V erneuert. *Ciampini* 137.

S. Balbina auf dem Aventin, einschiffige Kirche mit offenem Dachstuhl, einer Apsis. Vorhalle und Kapellen modern. Gegründet von Gregor d. Gr. Doppelte Reihe von Fenstern; von der Bank, welche unter der obern Reihe sich hinzieht, steigen Lisenen nach dem Dachsims auf. Vgl. *Hübsch* 90, Pl. III[8], XXXVII[1-3].

S. Bibiana vor Porta maggiore, 470 durch P. Simplicius neben dem Licinianischen Palast gegründet, unter Urban VII

durch Bernini modernisirt. Dreischiffige B., acht antike Säulen; Apsis. *Hübsch* XXIV; *de Rossi* Bull. 1866, 45; 1869, 2.

*S. Bonosa in Trastevere, jetzt erneuert; *de Rossi* Bull. 1870, 33—41.

*S. Cecilia in Trastevere, schon im 5. Jahrh. einer der Haupttitel der Stadt, von Paschalis I im 9. Jahrh. ganz umgebaut.

S. Clemente, südöstlich vom Colosseum; der gegenwärtige Oberbau gehört dem MA. an (Johann VIII, 872—882, Paschalis II, 1099—1118), zeigt aber in seinem Grundriss durchaus das altchristliche Schema, und zwar treuer, als irgend eine andere B. Roms. Man tritt durch das alte Vestibulum (9. Jahrh.?) in den quadratischen Vorhof (Atrium) mit seinen Portiken und dem Cantharus, von dort in die dreischiffige Säulen-B. (Narthex, im Mittelschiff Chorus für die niedere Geistlichkeit, 9. Jahrh., drei Exedren). Aber unter diesem Oberbau liegt die hochinteressante Unterkirche, seit 1858 ausgegraben und restaurirt: vgl. *de Rossi* Bull. 1863, 25 ff.; *Mulooly* Saint Clement pope and martyr and his Basilica in Rome, Rome 1873, 2. ed. Sie hat grössere Dimensionen, als der mittelalterliche Neubau; nur eine grosse Apsis, drei Schiffe, Narthex. Das Langhaus ist von Osten nach Westen von einer Substructionsmauer für den Oberbau durchzogen. Dieser Bau, schon von Hieronymus um 395 erwähnt, wird in die Zeit Constantins d. Gr. gesetzt; doch fallen die merkwürdigen Fresken desselben meist viel später, ins 7., 8., 9. und 11. Jahrh. Eine Treppe führt zu einem dritten Stockwerk, dem ursprünglichen Bau, bestehend aus einigen, noch in die Zeit der Republik bez. der früheşten Kaiserzeit hinaufreichenden Kammern, von denen eine im 2. Jahrh. zu einem Mithraeum umgewandelt wurde. Da der hl. Clemens, der (dritte?) Nachfolger des hl. Petrus, nicht in Rom beerdigt war und bis ins 4. Jahrh. hinein keine Kirche auf den Titel eines Heiligen geweiht wurde, dessen Gebeine sie nicht umschloss, so vermuthet de Rossi, dass Clemens in irgend einer andern Beziehung zu jener B. gestanden haben muss, welche nach Hieronymus nominis eius memoriam usque hodie ... custodit. Es ist nur eine Hypothese, aber keine schlecht begründete, dass die erwähnten Wohnkammern von Clemens oder seiner Familie bewohnt wurden. Der Liber pontificalis giebt als Vater des Clemens einen auf dem Coelius wohnenden Faustus an, ein Name, der zu Ende des 1. Jahrh. besonders in der Familie der Acilii Glabriones gebräuchlich war. Ein Acilius Glabrio war 91 n. Chr. Consul und wurde nach *Sueton.* in Domit. c. 10 wegen Neigung zu Neuerungen von Domitian zum Tode verurtheilt — vielleicht wegen Christenthums, wie Andere, die des nämlichen Verbrechens wegen exilirt wurden (*Dio.* Hist. LXVII 12, 14). Stand dieser Glabrio mit Clemens in Beziehung und war letzterer nicht ein Glied seiner Familie? — Ueber das Atrium und Portal vgl. *Hübsch* 103; bes. *de Rossi* Bull. 1863, 8—14, 25—39, 52—89; 1864, 1—6, 39, 40, 42, 79; 1865, 23, 32; 1867, 35; 1870, 41, 125—127, 129—168; 1874, 42, 50; 1875, 54.

*SS. Quattro Coronati, nach Anastasius unter Honorius I (625—638) auf dem Coelius gestiftet, doch schon unter Gregor d. Gr. genannt. Von Leo IV im 9. Jahrh. umgebaut, ebenso 1111. *Hübsch* XXV; *Ciampini* 137; *de Rossi* Bull. 1879, 79.

S. Cosma e Damiano (in Campo vaccino), *Hübsch* 9, Pl. III[5], IX[2]; nur uneigentlich hierher zu zählen, da die Kirche einschiffig ist. Halbkreisförmige Apsis. Alt ist auch noch die über die Kuppel der Vorhalle aufragende Giebelmauer der Vorderfaçade. Erbaut von P. Felix I (526 bis 530) nach dem Lib. Pont. und Paul. Diac. Berühmte Mosaiken. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 61—72.

*S. Crisogono in Trastevere, auf dem Conc. Symmachi erwähnt, 1128 umgebaut. Vgl. *de Rossi* Bull. 1870, 153.

*S. Croce in Gerusalemme oder Basilica Sessoriana bei Porta S. Giovanni. Oefter erneuert; nur die Umfassungsmauern aus Backstein gehören nach *Hübschs* Untersuchungen noch dem Constantinischen Palast an und umschlossen ein Vestibulum mit Wohnkammern, die 330 angeblich auf Ansuchen der hl. Helena zu einer Kirche verwandelt wurden. Auch der alte Fussboden ist theilweise noch erhalten. Der ehemalige Bau ähnelte S. Agnese f. l. m. *Ciampini* 116; *Hübsch* 70, pl. XXX[1-13], IV[15]; vgl. *de Rossi* Bull. 1868, 15; 1872, 37 f.; 1875, 125.

*S. Eustachio, nahe der Sapienza, 1196 neu erbaut. Glockenthurm des 9. Jahrh.

Oratorium der hl. Felicitas, an der Via Salaria, über dem betr. Coemeterium; 1785 zerstört. *De Rossi* Bull. 1863, 21, 40 f.; 1872, 37.

*S. Francesca Romana. Die alte Kirche S. Maria antiqua wich unter Leo IV der S. Maria nuova, die Nikolaus I (858 bis 867) vollendete. Sie wurde unter Honorius III (1216—27) restaurirt, 1615 modernisirt. Alt ist nur noch der sehr interessante Glockenthurm. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 70; 1872, 57.

*S. Giorgio in Velabro, von Leo II 682 gestiftet. Vorhalle 824—44. *Hübsch* XXV.

S. Giovanni in Calibito, *de Rossi* Bull. 1867, 49.

*S. Giovanni im Lateran, mater et caput ecclesiarum, erster Bau (Basilica Constantiniana, dann S. Salvatore, von Gregor d. Gr. Basilica aurea, später lateranensis); entstanden aus der Privat-B. des lateranischen Palastes, den Fausta, Constantins Gemahlin, besass; 896 zusammengestürzt. *Ciampini* de sacr. aedif. 7, 1 D. Beschreibung Roms III, a. 507. *Hübsch* XXIV.

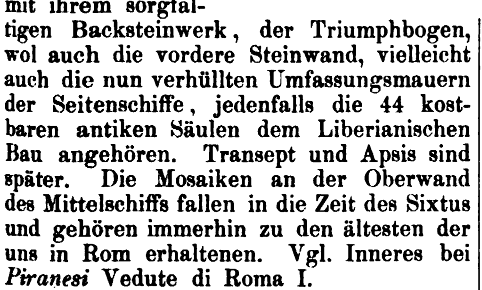
*S. Giovanni e Paolo in clivo Scauri, über dem Colosseum, als t. Pammachii 499 auf dem Symmachus-Concil erwähnt, im 12. Jahrh. umgebaut und später modernisirt. Altchristlicher Glockenthurm. *Hübsch* XXVI; vgl. *de Rossi* Bull. 1872, 106; 1873, 36—41.

*S. Giovanni a Porta latina, von Hadrian I, dann im 12. Jahrh. umgebaut, 1686 ganz modernisirt. *Hübsch* XXV. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 78 f.

S. Ippolitto in Fonte auf dem Esquilin; vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 57 f.

*Junius Bassus, B. des, 317 als heidnischer Bau errichtet, wurde durch Valila und P. Simplicius dem christlichen Cult geweiht. Man vgl. über sie und die merkwürdige Inschrift des Valila *Ciampini* Vett. Mon. I, tab. 1; *de Rossi* Inscr. I, n. 141, p. 80; *C. Bock* Christl. Kunstbl. n° 86 und 87 (1869).

Basilica Liberiana (S. Maria ad Nives, S. Maria Maggiore), gegründet von P. Liberius (352—366), von Sixtus III (432 bis 440) angeblich erneuert. Indessen hat *Hübsch* 10, pl. IX^{3-6}, die wolbegründete Behauptung aufgestellt, dass Sixtus keineswegs einen völligen Neubau vorgenommen und dass die noch bis zum Hauptgesims erhaltenen Mittelschiffsmauern mit ihrem sorgfältigen Backsteinwerk, der Triumphbogen, wol auch die vordere Steinwand, vielleicht auch die nun verhüllten Umfassungsmauern der Seitenschiffe, jedenfalls die 44 kostbaren antiken Säulen dem Liberianischen Bau angehören. Transept und Apsis sind später. Die Mosaiken an der Oberwand des Mittelschiffs fallen in die Zeit des Sixtus und gehören immerhin zu den ältesten der uns in Rom erhaltenen. Vgl. Inneres bei *Piranesi* Vedute di Roma I.



S. Lorenzo fuori le mura, über dem Coemeterium der hl. Cyriaca, wo der hl. Laurentius seine Ruhestätte hatte, in Agro Verano durch K. Constantin gegründet (Lib. Pontif.). Den jetzigen Ostbau schreibt man gewöhnlich Sixtus III (432—440) und besonders Pelagius II (578) zu; doch glaubt *Hübsch* 49 f., pl. XVII^{2-3}, XVIII^{1-2}, dass die Gesammtanlage und namentlich die Aufstellung der 12 schönen Marmorsäulen auf die Constantinische Zeit oder doch spätestens auf Sixtus III zurückzuführen sei. Den jetzigen vordern Theil der B. baute Honorius III (1216—27), indem er die Apsis der alten Kirche abtrug und das Mittelschiff derselben zum Presbyterium umschuf. Der Altar kam dann zwischen dieses und die Vorhalle zu stehen. Zweistöckige Seitenschiffe; die untere Säulenstellung trägt Architrave, die obere Archivolten. Ueber den neuern Bau *Hübsch* 104. Vgl. *Ciampini* 111.

S. Lorenzo in Lucina. Von dem alten Bau Sixtus' III (440) steht nur noch die Mauer der Apsis mit einem Theil der Seitenmauer (Lisenen-Arcatur). *Hübsch* XXIV; *de Rossi* Bull. 1870, 40; 1872, 122; 1873, 22—35.

S. Marco, 336 angeblich erbaut, in den Unterschriften des Symmachus-Concils 499 erwähnt, unter Gregor IV (827—844) neu gebaut, später modernisirt. Zwanzig alte Granitsäulen. Vielleicht rührt die jetzige Vertiefung noch von dem ältesten Bau her. *De Rossi* Bull. 1875, 125.

S. Maria Annunziata, *de Rossi* Bull. 1869, 85.

S. Maria in Cosmedin (Bocca della verità), angeblich in den Tempel der Fortuna Virgo hineingebaut, im 6. Jahrh. eine Diakonie als S. Maria in schola graeca, im 8. Jahrh. durch P. Hadrian I vergrössert; *Hübsch* 102, pl. XLV^{4}, XLVI^{14} schreibt die Hauptanlage letzterm ganz zu. Dreischiffige B. mit einer Apsis und 1718 erneuerter Vorhalle. Querhaus fehlt. Die Säulen theils antik, theils altchristlich, zusammengewürfelt, von ganz verschiedenen Capitellen und Schäften. Neu ist die Unterbrechung der Säulenarcaden des Mittelschiffs durch breite Pfeiler, ein bis dahin in Rom nicht angetroffenes Motiv. Fussboden von opus tesselatum; zwei Ambonen und bischöfliche Kathedra. Hoher (36 m), achtstöckiger und viereckiger Thurm, mit zu drei gekuppelten Fenstern, aus Hadrians Zeit (777). Krypta unter dem Presbyterium.

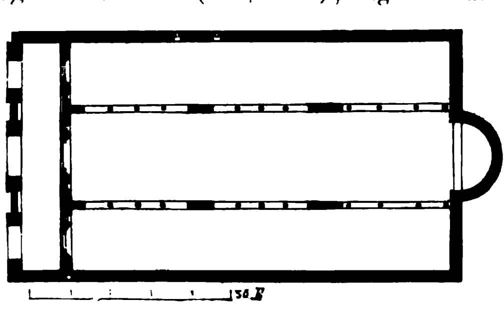
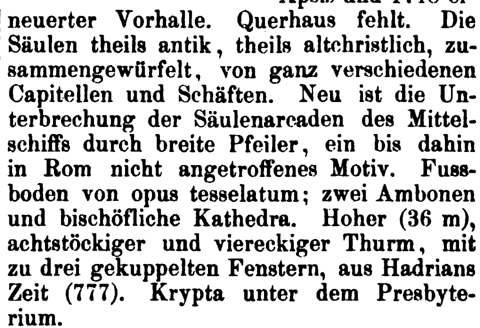
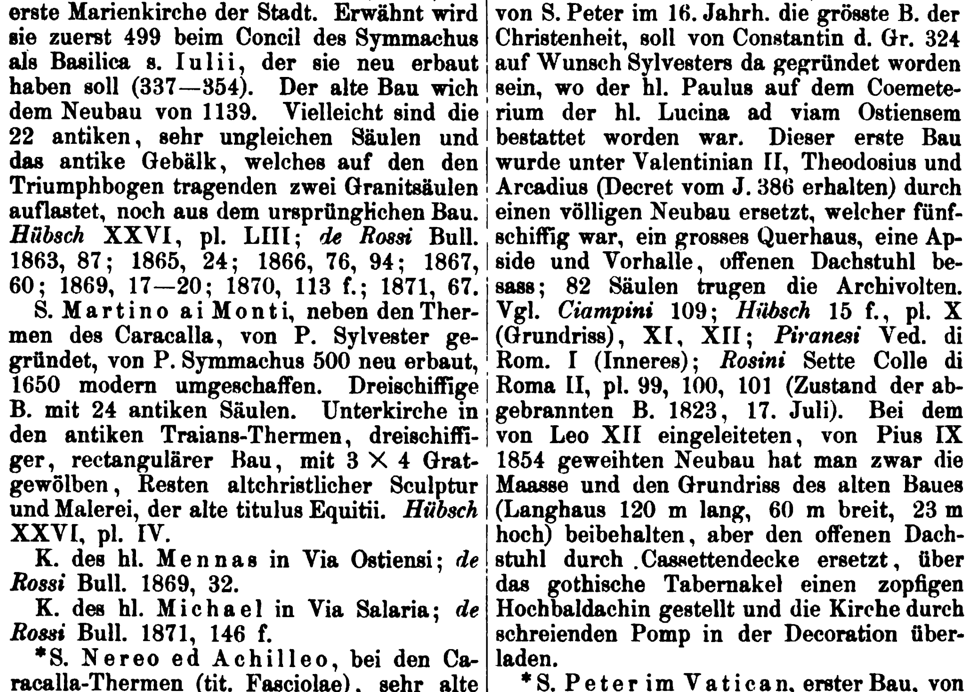


Fig. 62. Rom: S. Maria in Cosmedin.



*S. Maria in Trastevere, soll auf dem von *Lampridius* in Alex. Sev. c. 49 erwähnten Platz angeblich schon durch P.



Callist I errichtet worden sein (224!), als erste Marienkirche der Stadt. Erwähnt wird sie zuerst 499 beim Concil des Symmachus als Basilica s. Iulii, der sie neu erbaut haben soll (337—354). Der alte Bau wich dem Neubau von 1139. Vielleicht sind die 22 antiken, sehr ungleichen Säulen und das antike Gebälk, welches auf den den Triumphbogen tragenden zwei Granitsäulen auflastet, noch aus dem ursprünglichen Bau. *Hübsch* XXVI, pl. LIII; *de Rossi* Bull. 1863, 87; 1865, 24; 1866, 76, 94; 1867, 60; 1869, 17—20; 1870, 113 f.; 1871, 67.

S. Martino ai Monti, neben den Thermen des Caracalla, von P. Sylvester gegründet, von P. Symmachus 500 neu erbaut, 1650 modern umgeschaffen. Dreischiffige B. mit 24 antiken Säulen. Unterkirche in den antiken Traians-Thermen, dreischiffiger, rectangulärer Bau, mit 3 × 4 Gratgewölben, Resten altchristlicher Sculptur und Malerei, der alte titulus Equitii. *Hübsch* XXVI, pl. IV.

K. des hl. Mennas in Via Ostiensi; *de Rossi* Bull. 1869, 32.

K. des hl. Michael in Via Salaria; *de Rossi* Bull. 1871, 146 f.

*S. Nereo ed Achilleo, bei den Caracalla-Thermen (tit. Fasciolae), sehr alte K., unter Leo III neu aufgeführt. *Hübsch* XXVI; *de Rossi* Bull. 1867, 51; 1874, 14, 21, 31 ff.; 1875, 51—56.

S. Nicolo in Carcere, aus einem heidnischen Tempel entstanden; s. *de Rossi* Bull. 1873, 52.

*S. Nicomedis in Via Nomentana; *de Rossi* Bull. 1865, 50.

S. Pancrazio, von Symmachus um 500 bei der Katakombe des hl. Calepodius erbaut, unter Honorius I 628 umgebaut, 1609 und 1849 erneuert. Von ursprünglichen Mauern und den Säulen des Mittelschiffs hat sich ein Theil erhalten. *Hübsch* XXIV.

*S. Paolo ad Aq. Salvias, später erneuert; s. *de Rossi* Bull. 1871, 71 f.

S. Paolo fuori le mura, 1823 durch Brand bis auf die grosse Tribuna mit ihren Mosaiken, die Mosaiken der 40 ersten Päpste, einen Theil der Mosaiken des Triumphbogens, die mittelalterliche Confessio, die Capella del Coro und del Crocifisso und die Vorhalle zerstört. Die Kirche, vor dem Bau von S. Peter im 16. Jahrh. die grösste B. der Christenheit, soll von Constantin d. Gr. 324 auf Wunsch Sylvesters da gegründet worden sein, wo der hl. Paulus auf dem Coemeterium der hl. Lucina ad viam Ostiensem bestattet worden war. Dieser erste Bau wurde unter Valentinian II, Theodosius und Arcadius (Decret vom J. 386 erhalten) durch einen völligen Neubau ersetzt, welcher fünfschiffig war, ein grosses Querhaus, eine Apside und Vorhalle, offenen Dachstuhl besass; 82 Säulen trugen die Archivolten. Vgl. *Ciampini* 109; *Hübsch* 15 f., pl. X (Grundriss), XI, XII; *Piranesi* Ved. di Rom. I (Inneres); *Rosini* Sette Colle di Roma II, pl. 99, 100, 101 (Zustand der abgebrannten B. 1823, 17. Juli). Bei dem von Leo XII eingeleiteten, von Pius IX 1854 geweihten Neubau hat man zwar die Maasse und den Grundriss des alten Baues (Langhaus 120 m lang, 60 m breit, 23 m hoch) beibehalten, aber den offenen Dachstuhl durch Cassettendecke ersetzt, über das gothische Tabernakel einen zopfigen Hochbaldachin gestellt und die Kirche durch schreienden Pomp in der Decoration überladen.

*S. Peter im Vatican, erster Bau, von Constantin d. Gr. mit Benützung des Neronischen Circus über dem Grabe des hl. Petrus errichtet, im 11. Jahrh. von *Mallius*, im 15. von *Maffeo Vegio* beschrieben; unter Sixtus V stellte *Tiberio Alfarano* von Zeichnungen und Plänen das zusammen, dessen er habhaft werden konnte, nachdem der alte Bau unter Giulio II abgebrochen worden war. Vgl. *Ciampini* de aedif. Const. 27 f.; *Bonanni* Num. summ. Pontif. templi Vaticani fabr. indic., Rom. 1706; *Mallius* Descr. Vat. Bas. vet et nov., Rom. 1646 = Act. SS. Iun. VII 37 f.; *Müntz* Rech. sur l'oeuvre archéol. de *J. Grimaldi,* in Bibl. des écoles franç. d'Ath. et de Rome, 1877, 225 f.; *Mignanti* Ist. della sacr. patr. bas. Vatican., Rom. 1867; *Cancellieri* de secretariis basilicae Vaticanae, Rom. 1786, 4 voll. 4°; *Hübsch* S. XXIII, pl. III[1], IV[1-2]; *Fontana* Il Tempio Vatic. e sua origine, Rom. 1694. Die Kirche war fünfschiffig, die Säulen antiken Gebäuden entlehnt, ungleich, mit Atrium und dem prächtigen, von Paulin von Nola

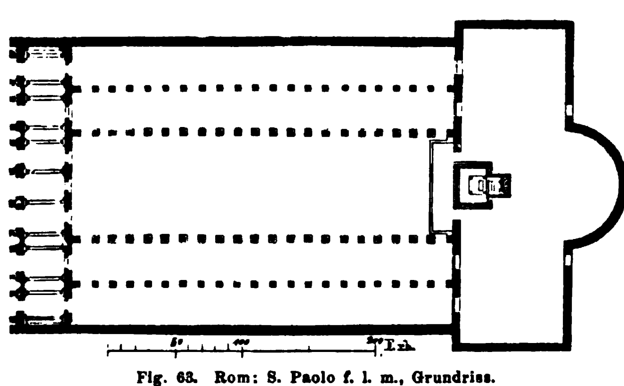


Fig. 63. Rom: S. Paolo f. l. m., Grundriss.

beschriebenen Brunnen, Confessio mit dem Grab des Apostels.

Erhalten ist noch die dreischiffige Unterkirche (Grotte vecchie; *Torrigio* Sacre Grotte Vatic., Rom. 1639; *Dionigi* Sacr. Vatic. Bas. Cryptae monumenta, Rom. 1773 [mit den Suppl. von Sarto und Settele]). Angebaut war

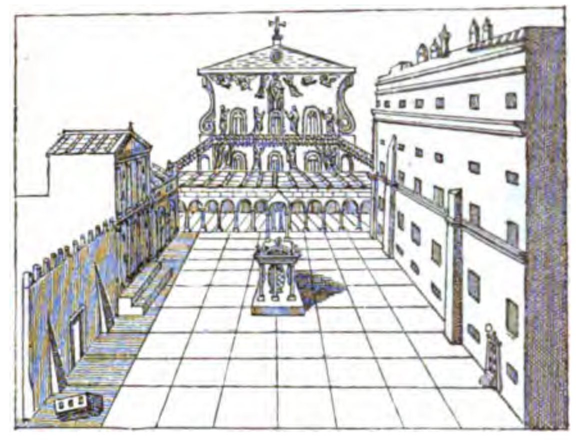


Fig. 64. Rom: Façade der alten S. Peterskirche.

siden. *Hübsch* 15 und pl. VII[7], IX[7-8] hält auch die Kreuzgewölbe der Seitenschiffe und des Querhauses, wie die von S. Agostino in Spoleto, für ursprünglich. Antiker Marmorsessel.

* S. Pietro e Marcellino in Via Merulana, in einer Synode Gregors d. Gr. und schon früher erwähnt, unter Bene-

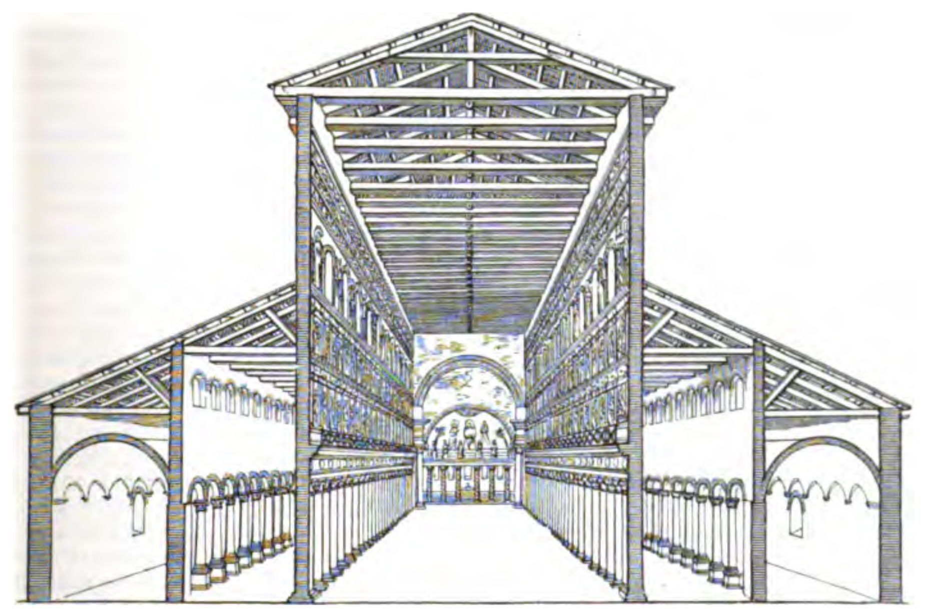


Fig. 65. Rom: Inneres der alten S. Peterskirche.

die B. oder Grabkapelle des Anicius Probus († 395), berühmt durch den Sarkophag dieses ehemaligen Consuls; *Ciampini* de aedif. 94, 2.

*S. Pietro in Vincoli, ursprünglich als Peter- und Paul-Kirche von Sixtus III gegründet. *De Rossi* Bull. 1863, 48; 1867, 39; 1874, 147; 1875, 54. Die angebliche Gründung durch Eudoxia, Valentinians III Gemahlin (455), ist also wol nur als Ausstattung oder Ausbau zu denken; doch hiess sie seither Basilica Eudoxiana. Sie wurde von Hadrian 722 restaurirt; 1475 durch Sixtus IV mit der Porticus und der Wölbung des Querhauses versehen. Dreischiffige Säulen-B. mit Querhaus und drei Apdict XIV ganz erneuert; vgl. *de Rossi* Bull. 1873, 113 f.; *Ciampini* 122.

*S. Prassede, im 4. Jahrh. erbaut; die gegenwärtige K. wurde von Paschalis I (817—824) auf einem andern Platz gegründet. *Hübsch* 103; *de Rossi* Bull. 1865, 137.

*S. Prisca, auf dem Aventin, auf antikem Unterbau da angelegt, wo der hl. Petrus bei Priscilla und Aquila gewohnt haben soll. Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 5, 43—58; 1868, 35.

S. Pudenziana, angeblich in ihrem Ursprung die älteste Kirche Roms, errichtet an der Stelle, wo der Apostel Petrus von dem Senator Pudens beherbergt wurde; die

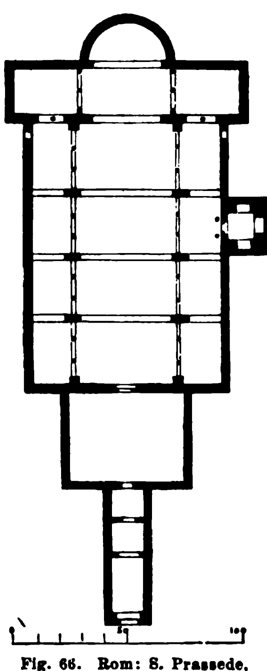


Fig. 66. Rom: S. Prassede, Grundriss.

daselbst angelegten Thermen soll P. Pius I 145 auf Veranlassung der hl. Praxedis zur Kirche gemacht haben(?). Ueber die monumentalen Zeugnisse, welche zur Unterstützung dieser Angaben angerufen werden können, s. *de Rossi* Bull. 1864, 10; 1867, 33, 36, 37, 43—46, 48—60; 1868, 35, 94; 1869, 16; 1875, 75. Der Bau ist durch die Restaurationen des 16. Jahrh. (bes. des Cardinals Gaëtani 1598) stark entstellt, lässt aber die ursprünglichen Formen noch erkennen. Nach den Untersuchungen von *Hübsch* 6, pl. VII[3-5], VIII[8-19] stammen noch die Umfassungsmauern aus dem 4. Jahrh. Die Kirche war eine Säulen-B., etwa von der Grösse der Sicinniana, mit Vorhalle und Apsis; auffallender Weise war die Apsis kein Halbkreis, sondern nur ein Kreissegment von sehr grossem Radius; *Platners* und *Stockbauers* Ansicht, dass die Apsis auch hier ein Halbkreis gewesen, erscheint schwer annehmbar, es sei denn, dass man in ihr einen Rest der alten Thermen sieht, welche zur Kirche umgebaut worden sein sollen. Bemerkenswerth ist die Ueberspannung der Säulen des Mittelschiffs durch Archivolten statt der Architraven: frühestes Beispiel dieses fortan so beliebten Motivs in der christlichen Kunst, jedoch bereits in dem Palast zu Spalatro vorgebildet. — Sehr alte Mosaiken.

S. Sabina, auf dem Aventin, nach der Zerstörung S. Paolo's 1823 die einzige im Ganzen unveränderte Hauptkirche des alten Rom, unter Cölestin I (422—432) gegründet, unter seinem Nachfolger Sixtus III vollendet. Dreischiffige Säulen-B. mit einer halbkreisförmigen Hauptapsis, einer südlichen halbkreisförmigen Seitenapsis und nördlichen quadratischen Exedra. Vorhalle (ob ursprünglich?); 24 antike Säulen aus parischem Marmor in weiten Abständen tragen Archivolten. Der alte Dachstuhl noch erhalten. *Ciampini* 139. Merkwürdig die berühmte Holzthüre, deren Sculpturen *Rumohr* Ital. Forsch. I 274 um 1200 setzt, während dieselben neuerdings auch von den meisten Kritikern dem 5.—6. Jahrh. zugewiesen werden (s. oben 123). *Hübsch* 12, pl. VII[8], IX[9-11]; *de Rossi* Bull. 1863, 48; 1871, 91 f.

*S. Saturnino in Via Salaria nuova, *de Rossi* Bull. 1873, 6—8, 10, 15, 17.

*S. Sebastiano, von Innocenz I geweiht, von Gregor d. Gr. erwähnt, im 17. Jahrh. bis auf die sechs antiken jonischen Säulen der Vorhalle gänzlich erneuert. Vgl. *de Rossi* Bull. 1872, 57.

S. Silvestro in Via Salaria, *de Rossi* Bull. 1863, 53; 1864, 34; 1873, 6 ff.

S. Silvestro in Capite, *de Rossi* Bull. 1871, 25.

S. Stefano in Agro Verano, *de Rossi* Bull. 1864, 54—56.

S. Stefano del Cacco, bei Piazza della Minerva, bewahrt noch seine antike Säulenstellung. *Hübsch* XXIV.

*S. Stefano maggiore und minore, hinter der Peterskirche, längst zerstört.

S. Stefano in Via latina, vierseitige Porticus, doppeltes Vestibulum (oder Narthex), Dreitheilung des Langschiffs mit Seitenbauten, Tribuna und Baptisterium sind im Grundplan wieder aufgedeckt. Die Erbauung fällt ins 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1871, 134 f.), wo Demetrias, die Freundin Leo's I und Correspondentin des Pelagius, dem Papste ihren Acker zu einem Kirchenbau schenkte. Plan bei *Nesbitt* 167.

S. Susanna, zwischen den Thermen des Diocletian und den Gärten des Sallust, 370 von Ambrosius erwähnt; vgl. *de Rossi* Bull. 1869, 94 f.; 1870, 90—97, 100, 103, 110.

*S. Urbano della Caffarella, *de Rossi* Bull. 1863, 2, 21; 1872, 59, 61.

*S. Vicenzo ed Anastasio alle Tre Fontane, von Honorius I (625—638) gegründet, 780 abgebrannt, unter Hadrian I und schon wieder angeblich unter Leo III umgebaut. Pfeiler-B. mit durchlöcherten Marmorfenstern. *Hübsch* 102, pl. XLV[1-2], IV[11], XLVI[5-6], hält indess noch den Klosterhof für ursprünglich (7. Jahrh.) und das älteste Vorbild der romanischen Kreuzgänge. Vgl. *de Rossi* Bull. 1869, 83—89; 1870, 41; 1871, 73.

*S. Vitale, am Fusse des Vaticans, zu Anfang des 5. Jahrh. gebaut; *de Rossi* Bull. 1870, 90; 1872, 10.

Die Kirchen S. Lorenzo in Paneperna, S. Maria in Araceli, S. Crisogono, S. Pietro in Montorio, S. Marcello und S. Sebastiano wagt selbst *Ciampini* 138 und 139 nicht ins christliche Alterthum, bez. auf Constantinische Stiftung hinaufzuführen.

Italien: ausserhalb Roms:

Albano: Constantinische B., Ruinen von *Franconi* neuerdings aufgedeckt; s. *de Rossi*

Bull. 1869, 76; 1873, 103; *Ciampini* 141.

Ariccia: K. des hl. Eutherius? de *Rossi* Bull. 1873, 104.

Bovillo, B.; vgl. *de Rossi* Bull. 1869, 79. In der Nähe lag die Basilica di S. Eufemia; eb. 80; 1873, 101.

Brescia: S. Giulia. Trapez mit drei Apsiden. Aussen Kleinbogenstellung. Grabkirche aus der longobardischen Zeit. *Hübsch* 97, pl. XL 15-19.

Capua vecchia: Dom, erneuert, angeblich von Constantin gegründet. *Ciampini* 142.

Castel Savelli: Basilica S. Theodori in Sabello, erwähnt im Lib. Pontif. z. Hadrian I (172—194); vgl. *de Rossi* Bull. 1873, 102.

Ciampino in den Tusculanerbergen: zwei alte Basiliken, von denen die eine dem 7. Jahrh. angehört (S. Andrea); vgl. *de Rossi* Bull. 1872, 88, 93 f.; 1873, 107.

Clitumnus im Spoletischen: K. degli Angeli, ehemaliger heidnischer Tempel; *de Rossi* Bull. 1871, 147.

Como: S. Abondio, Reste der unter der jetzigen Kirche stehenden B. des 8. Jahrh.; *de Rossi* Bull. 1864, 40, 77—80. In der Nähe ebenfalls S. Carpoforo, eb., und SS. Pietro e Paolo, eb.

Fiesole: S. Alessandro, modernisirt; 15 antike Marmorsäulen; ob ursprünglich ein altchristlicher Bau?

Fondi: (Pfeiler-) B., zerstört, erbaut 403, mit Baptisterium.

Frascati: B. S. Maria und S. Sebastiano; ob altchristlich? *De Rossi* Bull. 1872, 86, 90, 141; 1873, 109.

S. Germano: quadratischer Bau mit drei Apsiden. Der Mittelraum nach allen vier Seiten durch je zwei mit Archivolten überspannte Säulen abgegrenzt. Entstehungszeit ungewiss. Von den Apsiden abgesehen hat der Bau Aehnlichkeit mit dem (römischen) Dom zu Trier. Vgl. *Hübsch* 48, pl. XIX 9, XX 20.

Grotta ferrata: ehemalige B.; *de Rossi* Bull. 1872, 111—115, 131 f. In der Nähe S. Pietro in Meruli und in Marulis, s. eb. Bull. 1870, 106—109; 1872, 90, 102—104; 1873, 108.

S. Maria in Diaconia in Valle Mariana, bei Grotta ferrata; s. *de Rossi* Bull. 1872, 101 f.; 1873, 108.

Lucca: S. Alessandro, gewölbte Säulen-B. mit einer Apsis; aus dem 7. Jahrh.? *Hübsch* 96, pl. XL 11-14. S. Frediano (Basilica Longobardorum), im 7. Jahrh. gegründet, fünfschiffige B., Mittelschiff mit offenem Dachstuhl; antike und altchristliche Säulen.

Mailand: S. Ambrogio (S. Gervasio e Protasio). In seiner jetzigen Gestalt (dreischiffige Pfeiler-B. mit Emporen) aus dem 9. Jahrh. Indessen glaubt *Hübsch* 91 mit gutem Grund, dass die nur von einer Fensteröffnung durchbrochene Mauer der Apsis, desgleichen die gegen das Langhaus hin auf zwei Pfeilern ruhende, an die Chormauer anstossende Kuppel dem ursprünglichen Bau des hl. Ambrosius angehören; auch hält er die Kirche von Anfang an für gewölbt. Der schöne berühmte Vorhof stammt aus der longobardischen Zeit, ist aber auf den Fundamenten des alten aufgebaut; vielleicht ist die vordere Façadenmauer des Vorhofs noch die alte. Vgl. *Hübsch* pl. III 14, XXXVIII 1-9; *Ferrario* Monum. sacri e profani di S. Ambrogio in Milano, Mil. 1824, 4°; *Allegranza* Spiegazione e riflessione sopra alc. sacri monum. antichi di Milano, Mil. 1757, 4°.

Eb.: S. Nazario grande, einschiffige Kreuzkirche (drei bez. vier Quadrate) mit einer Apsis und in Apsiden ausladenden Kreuzarmen; modernisirt; doch hält *Hübsch* 97, pl. XLI 1-10, den Grundplan und selbst die Kuppel für ursprünglich. *De Rossi* Bull. 1864, 76.

Eb.: Nabore e Felice, wo Ambrosius die Gebeine von Gervasius und Protasius fand; vgl. *de Rossi* Bull. 1864, 29.

Eb.: S. Sepolcro, dreischiffige B. mit Vorhalle, in Apsiden ausladendem Querhaus, Apside zwischen rectangulären Ausbauten; 11. Jahrh., aber nach *Hübsch* 101, pl. XLIV 1-13, in der Grundanlage noch altchristlich.

Eb.: S. Valeria, *de Rossi* Bull. 1864, 30—32.

Marino in den Tusculanerbergen: S. Marina in Moreni, *de Rossi* Bull. 1872, 90—91; 1873, 107.

Masseo bei Assisi: ehem. B.; 6. Jahrh.? *De Rossi* Bull. 1871, 123.

Murano bei Venedig: Dom S. Donato, dreischiffige Säulen-B. mit Apsis, in Kreuzform, dem Dom von Torcello verwandt; ihr Alter ungewiss, doch jedenfalls über das 10. Jahrh. hinausgehend. *Hübsch* 95, pl. XL 1-8.

Neapel: S. Restituta, der alte Dom, angeblich von Constantin d. Gr. gegründet, später zum Neubau des jetzigen Doms (S. Gennaro) zur Hälfte abgebrochen und im 17. Jahrh. modernisirt. Ursprünglich fünfschiffige B. mit antiken Marmor- bez. Cipolinsäulen. Vgl. *Galante* Guida sacra della città di Napoli, Nap. 1873, p. 26; *de Rossi* Bull. 1871, 156; *Ciampini* 142.

Nola: Kirche des hl. Felix, von Paulin von Nola 401—403 erbaut, jetzt zerstört. Vgl. *Paulin*. Carm. 24, 25; *de Rossi* Bull. 1871, 61; 1875, 24, 31.

Novara: Dom, romanischer Bau des 11. Jahrh. auf altchristlicher Anlage.

Ostia: Kirche der hhl. Petrus und Pau-

lus und Joh. Bapt., angeblich constantinische Stiftung; verschwunden. *Ciampini* 139 f.

Palestrina: eine Meile südlich von der Stadt, in der contrada le Querelle, die 1864 aufgedeckten Ruinen der alten B. des hl. Agapetus (einschiffig? Atrium, Apsis); sie war zu Leo's III Zeit schon baufällig. Der in der Stadt stehende Dom des hl. Agapetus wird von *Cecconi* und *Petrini* dem 4. Jahrh. zugeschrieben, doch soll das in den Ruinen des alten Fortunatempels stehende Mauerwerk für die Zeit Paschals II sprechen. *Scognamiglio* della primitiva Basilica del Martire S. Agapito, Roma 1864, 4⁰.

Porto: Basilica di S. Ippolito, *de Rossi* Bull. 1866, 49.

Eb.: Basilica di S. Maria, 1866 durch *Lanciacci* aufgedeckt, dreischiffig, mit eingebauter Apside, Atrium, bedeutenden Anbauten (Xenodochium des Pammachius?); *de Rossi* Bull. 1866, 170 ff.

Ravenna: S. Agata, 417, kleine, dreischiffige B. mit 20 antiken Säulen. Offener Dachstuhl im Langhaus. *Hübsch* 63.

Eb.: S. Apollinare in Classe, 534 unter Leitung des Iulianus Argentarius begründet, 549 geweiht. An der Westseite Vorhalle (ardica), ehemals mit Säulenarcaden. Dreischiffige B. mit erhöhter Tribuna und zwei kleinen Seitentribunen; 24 Säulen aus griech. Cipollino mit weissen Compositcapitellen und Kämpferaufsätzen. Archivolten. Aussenbau zeigt Lisenen und Blendbogen. Glockenthurm. Vgl. *Hübsch* 59 f., pl. XXI$^{4-5}$, XXIII$^{1-11}$, XXIV^{1}.

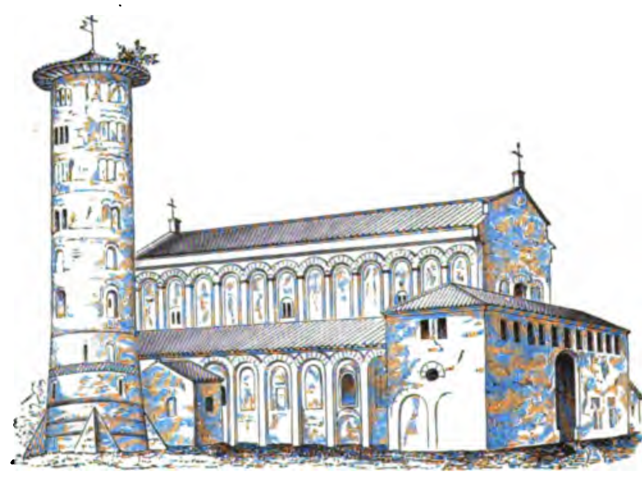


Fig. 67. Ravenna: S. Apollinare in Classe.

Eb.: S. Apollinare nuovo (so seit dem 9. Jahrh., früher S. Martino in coelo auro), von Theoderich gegründet, später theilweise erneuert. Dreischiffige Säulen-B. mit Ardica und einer Apsis. Erhalten hat sich von dem ursprünglichen Bau noch das Mittelschiff mit seiner herrlichen musivischen Innendecoration. Vgl. *Hübsch* 62, pl. III^{1}, XXVI$^{16-20}$.

Eb.: Basilica s. Crucis, von Galla Placidia 450 erbaut, jetzt zerstört; vgl. *Raynald.* in Spic. Rav. bei *Muratori* I 2, 574; *Hübsch* 31; *de Rossi* Bull. 1866, 74.

Eb.: Ecclesia Petriana, 412—425 in der Vorstadt Classis gebaut, jetzt zerstört; fünfschiffige B. *Hübsch* 31; *de Rossi* Bull. 1866, 73.

Eb.: Erzbischöfl. Kapelle im Palast, kleiner quadratischer Bau, 5. Jahrh. *Hübsch* 61.

Eb.: S. Francesco (Alt S. Peter), 425 bis 430; dreischiffige B., von Eb. Neo 426 bis 430 erbaut; *Hübsch* 32, pl. XVI$^{1-2}$, glaubt hier das erste Beispiel eigens gearbeiteter altchristlicher Säulen zu finden (Mangel der Entasis, verminderte Grazie, Kämpfer über dem Capitell). Viereckiger Glockenthurm (6. Jahrh.?).

Eb.: S. Giovanni Evang., 425 ff., von Galla Placidia errichtet; dreischiffige Anlage; alt sind nur noch die 24 antiken Säulen des Mittelschiffs und die unteren Mauern der Apsis. Lisenen mit Kleinbogen. *Hübsch* 33.

Eb.: S. Giovanni Battista, gleichfalls von Galla Placidia gestiftet, 1623 modernisirt. Alt sind die 16 antiken Säulen und der schlanke runde Glockenthurm.

Eb.: S. Lorenzo in Classe, 396 erbaut, 1553 ganz abgebrochen.

Eb.: S. Teodoro (S. Spirito), 493 bis 510 (?), nach Anderen schon vor Theoderich errichtet, arianische Hauptkirche. Dreischiffige Säulen-B., Apsis polygon (ob alt?). Kämpferaufsätze; Lisenen. *Hübsch* 63.

Eb.: S. Vittore, dreischiffige Säulen-B. mit einer Apsis; auffallend kleine Fensterschlitze. Wol 5. Jahrh. Vgl. *Hübsch* 61, pl. XXI^{6}, XXIV$^{2-6}$.

Rimini: Ruinen einer B. des 5. bis 6. Jahrh., aufgedeckt und beschrieben von *Tonini* Atti della deputaz. di storia patr. di Romagna II. Vgl. *de Rossi* Bull. 1864, 14 f.

Spoleto: S. Agostino del Crocifisso, von *Hübsch* 4, pl. VI$^{15-17}$, in die constantinische Zeit gesetzt, im 7. Jahrh. jedenfalls theilweise erneuert, eine der merkwürdigsten altchristlichen Kirchen. Drei-

schiffige Säulen- (sp. Pfeiler-) B. mit Querhaus, gewölbter Vierungskuppel und halbkreisförmiger Apsis, welche rechtwinklig umbaut ist. An der Façade drei, noch ganz classische Thürgestelle und Fenstereinfassungen. Triumphbogen ruht auf vier Halbsäulen mit eigenthümlichen jon. Capitellen. Vgl. *Guardabassi* und *de Rossi* Bull. 1871, 131 ff., wo die B. in den Ausgang des 4. und Anfang des 5. Jahrh. versetzt wird.

Eb.: S. Michele, 429 gegründet, später erneuert; *de Rossi* Bull. 1871, 147.

Eb.: S. Pietro, s. *de Rossi* Bull. 1871, 116—120, 141 f.

Sutri: unterirdisches Oratorium in Form einer B. *Hübsch* 7, pl. VI 10-11; *Lenoir* Ant. mon. I 88.

Tarquinia: ehemals zwei Basiliken; *de Rossi* Bull. 1874, 84, 88 (eine mit dem Titel der hl. Maria, eine andere mit dem der hl. Restituta).

Tharsos (in Sardinien): Kathedral-B. des 4. Jahrh. (?); *de Rossi* Bull. 1873, 129, 139.

Torcello: Dom, in den wesentlichen Theilen aus dem 7. Jahrh. (um 651), vielleicht Nachbildung eines ältern zu Altinum; dreischiffige Säulen-B. mit drei Apsiden, 864 und 1008 restaurirt. Altchristliche Säulenschäfte älter als der Bau. Lisenen und Kleinbogen. *Selvatico* a. a. O.; *Hübsch* 92, pl. XXXVIII 21, XXXIX 7-13.

Tusculo: ehemalige altchristliche B.; s. *de Rossi* Bull. 1872, 140 f.; 1873, 109.

Venedig: S. Giacometto di Rialto, 520 gegründet. Die Grundform (dreischiffige Säulen-B.) noch die alte, wol auch noch das Tonnengewölbe im Mittel- und Querschiff, und das Kreuzgewölbe in den Abseiten. Drei geradlinig abgeschlossene Chöre. Vgl. *Hübsch* 92, pl. XXXVIII 20, XXXIX 1-6; *Selvatico* sulla arch. e sulla scult. in Venezia, 1842; *A. Mothes* Gesch. d. Baukunst u. s. f. Venedigs, Lpz. 1859.

Verona: S. Lorenzo. Dreischiffige B. mit wechselnden Pfeiler- und Säulenstützen; Querhaus, drei Apsiden mit vorgelegten Chorräumen. Gesims der Umfassungsmauern mit Kleinbogen. Die Säulen lauter antike monolithe Marmorschafte. Im Mittelschiff Tonnengewölbe, in den Abseiten Kreuzgewölbe. Ob ursprünglich? *Hübsch* 91, pl. XXXVIII 10-14, hält das Gebäude noch für altchristlich, etwa 6.—7. Jahrh.

Littorale. Parenzo: Dom, 542 (?). Dreischiffige Säulen-B. mit Atrium und Baptisterium am Westende, drei Apsiden, merkwürdig auch durch Erhaltung der ursprünglichen Mosaiken an der Ost- und Westfaçade, sowie der Mosaiken, Marmorvertäfelungen und des Presbyteriums mit dem bischöflichen Sitz in der Apsis. Die oberen Umfassungsmauern und die Decke sind erneuert. Vgl. *Heider* und *Eitelberger* Mittelalterl. Kunstdenkm. des österr. Kaiserst. IV u. V; *Lohde* Zeitsch. f. Bauwesen, Berl., IX, H. 1—3; *Hübsch* 45 f., pl. XVII 7, XX 1-19. An den Abseitenmauern Lisenen-Arcaden, wie in S. Apollinare zu Ravenna.

Triest: Dom (S. Giusto), erster Bau 400—410, zweiter 530. Fünfschiffige B. mit frühmittelalterlichen Kapellen zu beiden Seiten. Der altchristlichen Zeit mögen nach *Hübsch* XXVII noch die mittleren Schiffe angehören. Hohe Würfel auf den Capitellen, Bogen wegen der Kürze der Säulenschäfte überhöht.

Gallien. Arles: S. Trophime, dreischiffige Pfeiler-B. mit Querhaus, ohne Apsis; vielkantige Pfeiler. *Hübsch* 107, pl. XLVIII 1-5, hält die Umfassungsmauern, die Freipfeiler und selbst die Gewölbe noch für die alten, dem Bau des B. Vigilius 626 angehörigen.

Auf dem Coemeterium von Aliscamps die Basiliken der hhl. Honoratus und Petrus; s. *de Rossi* Bull. 1874, 145.

Clermont: K. des hl. Namatianus, vgl. Tours.

Digne: K. des 4. und 5. Jahrh., besteht nicht mehr. *F. de S. Andéol* in Revue de l'art chrét. 1868, 592 ff.; *de Rossi* Bull. 1872, 145.

Lyon: Krypta unter S. Irenée, Rest der im 4. Jahrh. erbauten K. des hl. Irenaeus. Dreischiffige Anlage mit Apsis, die Deckengewölbe durch Archivolten getragen, die jetzt, nach Entwendung der alten Marmorsäulen, auf rothen Pfeilern ruhen. In den Abseiten opus tesselatum. *Hübsch* 106, pl. XLVII 3-7.

Eb.: K. des hl. Patiens, 480—490.

Marseille: Krypta unter S. Victor, Rest der Victorskirche des 5. Jahrh., an die Katakombe der hl. Martha anstossend. Massive antik-römische Gewölbeconstruction; 3 × 4 auf Pfeilern ruhende Joche. *Hübsch* 106, pl. XLVII 8-10.

Eb.: alter Dom; jetzt zum Theil abgetragen; dreischiffige Pfeiler-B. mit einer Apsis, gewölbt. Doppelkantige Querprofile der Gurten und Archivolten. *Hübsch* 106, pl. XLVII 11-15, hält die Anlage für altchristlich.

Motiers: dreischiffige B. mit Apsis und Transept. Vgl. *Barbier de Montaut* Rev. archéol. 1879, 56 und ebenda *Borrel,* welcher die ganze Anlage als Krypta der spätern Kirche ansieht.

Regimont bei Beziers: B. der hhl. Vincentius, Agnes und Eulalia, 445 gegründet, s. *L. Noguier* im Bull. monum. XXXVII 138; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule II 454 f.; *de Rossi* Bull. 1872, 145.

Toulouse: Dom, von Theodosius erbaut; verschwunden.

Tours: K. des hl. Perpetuus, beschrieben von *Greg. Tur.* Hist. Fr. II 14, 450, über dem Grab des hl. Martin erbaut. Vermuthlich dreischiffige B. mit Vorhalle, in Apsiden ausladendem Querhaus, einer Hauptapsis; Stützenwechsel. S. die versuchte Restauration bei *Hübsch* 108, pl. XLVIII 6-7.

Eb.: K. des hl. Namatius, bei Tours; dreischiffige B. mit rectangulär ausladendem Querhaus, Hauptapsis zwischen zwei Nebenapsidiolen; Stützenwechsel; zerstört wie die des hl. Perpetuus. *Hübsch* 108, pl. XLVIII 8-9. Vgl. *Quicherat* Restitution de la basilique de S. Martin de Tours, d'après Grégoire de Tours et les autres textes anciens, Paris 1870.

Vienne: S. Pierre, s. *A. Allmer* Rapport sur des nouv. fouilles etc., Vienne 1865; *de Rossi* Bull. 1865, 48.

Deutschland. Trier: Dom; der römische Theil desselben stellt ein Quadrat von 122′ im Lichten dar, dessen Mauern etwa 80′ aufstiegen, dessen flache Decke durch 12 Schwibbogen getragen wurden, die auf vier gegen 50′ hohen Säulen lasteten; wol ursprünglich eine Gerichtshalle (ohne Apsis), die nach *v. Wilmowsky* in der Zeit Valentinians I erbaut, schon 50 Jahre später zur Kirche eingerichtet, dann nach den Bränden der Stadt im 5. Jahrh. durch B. Nicetius wieder hergestellt wurde (532—560). Vgl. *Schmidt* Baudenkm. d. röm. Periode u. s. f. in Trier, 1839, II; *v. Wilmowsky* der Dom zu Trier, Trier 1874. Trier besass indessen schon im 4. Jahrh. mehrere Kirchen. Athanasius war während seiner Verbannung in Trier Zeuge eines Kirchenbaues; vgl. Apol. ad Imp. Const. p. 682; dazu *Honth.* Prodr. hist. Trev. I 149, 249. Der Ursprung der Basiliken des hl. Eucharius, der hhl. Paulinus und Maximinus geht wahrscheinlich auch ins 4. Jahrh. hinauf; vgl. *Honth.* a. a. O. 88, 143. Nicetius stellte nach *Venant. Fortun.* mehrere Kirchen wieder her, vgl. *Honth.* Hist. dipl. I 41. Ausserdem besass Trier eine B. S. Victoris, welche nördlich der Mosel in dem Vicus Voclaniorum stand, s. *v. Wilmovsky* Archäol. Funde in Trier und Umgegend, Trier 1873; *de Rossi* Bull. 1873, 140 f. Dem grössten Theil nach erhalten und durch einen Umbau zur evangelischen Kirche des Erlösers umgewandelt ist die sog. Constantinische B., über deren ursprüngliche Bestimmung die Ansichten sehr aus einander gehen. Ich habe sie (die christl. Kunst in ihren frühesten Anf., S. 188, vgl. Grundriss Fig. 47) s. Z. für eine jener zu Versammlungsorten von Landtagen u. s. f. dienenden Magnauren des 4. Jahrh. gehalten, indem ihr ein constitutives Element der Basilica forensis, die Trennung des Langhauses durch eine Pfeilerstellung, abzugehen schien. *Steininger* (d. Ruinen am Altthor zu Trier, Trier 1635) sah in ihr eine Basilica forensis, was neuerdings auch *H. Hettner* annimmt, indem er auf Grund der 1847 gemachten Aufnahmen die Anwesenheit einer Pfeilerstellung constatirte. Ist dies der Fall, so kann wol nur an eine Basilica forensis gedacht werden, die indessen auch hier in alter Zeit nicht zu einer kirchlichen B. umgewandelt wurde. Ihr angebaut war die wol ins merowingische Zeitalter hinaufreichende Kirche des hl. Laurentius, welche seit 1801 abgetragen wurde.

Spanien. B. zu Begastri (6. Jahrh.), zerstört; vgl. *Guerra* Deitania y su cátedral episcopal de Begastri, Madr. 1879.

Reste einer B. des 5. Jahrh. bei Loja, zwischen Granada und Malaga, bei Torres (Torrox) durch Manuel de Cueto y Rivero gefunden; vgl. *Guerra* Arqueología Cristiana, und dazu *de Rossi* Bull. 1878, 37 ff.

Africa (Algerien und Tunis). Agemmun-Ubekkar: Ruine eines Oblongums, innerhalb dessen Umfassungsmauer ein Trichorum, ein drei nach aussen rectangulär ummauerte Apsiden aufweisender Bau, ähnlich den Coemeterialcellen Roms, liegt; vgl. *Ch. de Vigneral* Ruines rom. de l'Algérie, Par. 1868, 89, pl. 14.

Aïn-Sultan (bei Mediana Zabuniorum). Für das Vorhandensein einer B. zeugt das schöne, von *de Rossi* Bull. 1878, 114 besprochene Ciborium.

Annuna (zwischen Constantine und Ghelma): dreischiffige Säulen-B. mit Concha. Korinthische Wandpfeiler. Rev. archéol. VI 19.

Constantine: angeblich Constantinische B., zerstört. *Ciampini* 178.

Carthago besass wenigstens 20 Kirchen, von denen die der hl. Jungfrau, die beiden des hl. Cyprian, die Perpetua Restituta auf dem Forum, nahe dem Palast des jetzigen Marineministers Mustapha ben Ismael, die der hl. Celerina, die B. der Scillitanischen Martyrer, das Tricillarium, in dem der hl. Augustin so oft predigte, die Basilica Theoprepiana, die des Theodorus, des Gratian, die Basilica Novarum am öftesten genannt werden. Ihre Localitäten sind kaum annähernd mehr zu bestimmen. Vgl. Les Missions cath. 1876, n⁰ 390 f.

Hidra (das alte Ammedera): zwei Basiliken, von *Guérin* flüchtig signalisirt; dazu drei andere, von *G. Wilmanns* näher untersucht. Die eine derselben hat halbkreisförmige, ummauerte Apsis, die Schiffe sind durch Mauern getrennt, die Abseiten waren gewölbt. Doppelter Narthex. Die andere scheint der Apsis entbehrt zu haben; durch eine Quermauer ist ein Presbyterium hergerichtet, dessen Rückseite erhöht ist. Säulenstellung; keine Vorhalle oder Narthex. Vgl. *de Rossi* Bull. 1877, 107; 1878, 25 f.

Megroun (in Numidien): B. verschwunden; einziger Rest der von *de Rossi* Bull. 1877, 98, tav. VIII publicirte Ciboriumaltar.

Orléansville (Castellum Tingitanum): B. des hl. Reparatus, fünfschiffig, mit zwei Apsiden. Die Dedicationsinschrift trägt das Datum: *pro(vinciae anno) ducentesimo octogesimo et quinto,* d. i. 325 (= 285 der mauretanischen Aera. *Prevost* Rev. archéol. 1848, 663, pl. 78; Rev. afric. I 429. Vgl. *de Rossi* Bull. 1871, 133; 1874, 127 f.; *Corn. Bock* Christl. Kunstblätter, Freiburg 1870, 94. Die frühere Annahme (*Kugler, Messmer, Lübke*), als stamme die B. aus dem Jahre 252, ist aufgegeben.

Theveste (Tebessa) in Numidien: dreischiffige B. mit Pfeilern in den Seitenschiffen und korinthischen Säulen, welche Arcaden trugen, im Mittelschiff; Wandpilaster. Die Seitenschiffe hatten Tonnengewölbe und Emporen, die Chornische eine Halbkuppel. Zu beiden Seiten derselben Prothesis und Diaconicum. Zweistöckiger Anbau mit Klosterzellen nach drei Seiten der K. Vorhof. Die ganze Anlage befestigt. Vgl. *Lenoir* Archit. Monast. II 482; *Moll* Rev. afr. 1853; *C. Bock* Chr. Kunstbl. 1869, n. 89 f. Andere aus altchristlichen Kirchen von Theveste herrührende Funde und Inschriften s. bei *Bosredon* Notices de la Soc. archéol. de Constantine, vol. XX, und *de Rossi* Bull. 1878, 6 ff.

Tifaced (Typaesa): dreischiffige B. mit Säulen im Mittel-, Pfeilern in den Seitenschiffen. Andeutung eines Querhauses durch Abtrennung von je drei Intercolumnien der Seitenschiffe von den vorderen Längenräumen. Concha. Rev. arch. VII 553.

Tigzirt: christliche Reste; ob hier eine B.? *De Vigneral* a. a. O. 22. pl. 3.

Cyrenaica. S. Apollonia: grosse, dreischiffige Säulen-B. mit Tribuna. Mittelschiff und Concha haben 28' Breite. *H. Barth* Wanderungen durch d. Küstenl. d. Mittelmeeres, 456.

Aegypten. Alexandrien: K. des hl. Marcus, nahe der Katakombe, um 450 schon als längst bestehender Bau erwähnt, im 13. Jahrh. durch Saladin zerstört. Nähere Nachrichten über diesen prachtvollen Bau fehlen.

Deyr Abu-Saneh: dreischiffige Säulen-B. mit eingebauter Concha, ohne Querhaus und Vorhalle. Die Säulen trugen Rundarcaden und Gallerien. Die Concha war von Anbauten flankirt, ihr gegenüber eine Gallerie, die auf zwei von einer Säule getragenen Bogen ruhte. Abschluss der Concha und einer Intercolumnie des Mittelschiffs durch Cancelli; Krypta (?). *Champollion* Descr. de l'Égypte VII, pl. 67; *Kugler* Gesch. d. Bauk. I 372—376.

El Hayz (Oase in der libyschen Wüste): dreischiffige Pfeiler-B., 70 m lang, 30 m breit. Vorraum vor dem Eingang, eingebaute viereckige Tribuna mit seitlichen Anbauten. Gewölbte Seitenschiffe mit Emporen. In den Capitellen und der Böschung der Aussenmauern zeigt sich das charakteristisch Aegyptische. An die Pfeiler sind bereits Halbsäulen angelehnt. *Kugler* Gesch. d. Bauk. I 374.

Erment: dreischiffige Säulen-B., ähnlich derjenigen von Orléansville, um 300.

Fostat (Alt-Kairo): K. des hl. Sergius (Bu Serdscha): dreischiffige Säulen-B., um 300—310 (?) erbaut; Krypta, vergitterte Emporen. *Champollion* a. a. O.; *Kugler* a. a. O. 375.

Heptanomis bei Memphis: zwei von *Denon* Descr. de l'Égypte IV aufgenommene Kirchen, deren eine einschiffig mit auf vorspringenden Wandpfeilern und Quergurten ruhenden Kreuzgewölben, die andere dreischiffig, ganz gewölbt, zweistöckige Abseiten. Beide haben ganz flache Dächer und in den Umfassungsmauern gar keine Fenster; das Licht tritt durch kleine Oeffnungen in der Decke ein. *Hübsch* 86.

Nubien. Gústun: dreischiffige koptische K. Eingebaute Concha mit Resten der Kathedra und der Subsellien für den Klerus. Vorhalle mit Treppenhäusern, von dem Gebäude selbst abgeschnitten; ebenso sind die entgegengesetzten Enden der Seitenschiffe für Sacristeizwecke u. s. f. abgeschnitten. *Gau* Neuentd. Denkm. Nubiens, 1822, Taf. 53.

Constantinopel (*Salzenberg* Altchristliche Baudenkm. v. CP. v. 5.—12. Jahrh., Berl. 1854; *Pulgher* Les anciennes Églises byzantines de CP., 1—4 livr., Wien 1879): S. Acacii ἐν Καρύᾳ, angeblich constantinisch. *Ciampini* 173.

S. Aemiliani, eb. 174.

B. in Agalmata s. in Statuas. *Ciampini* 174.

Basilica S. Agathonici, nach *Cedren* und *Niceph.* von Constantin gegründet. *Ciampini* 170.

Basilica s. Crucis, nach *Chron. Pasch.* Ol. 278 von Constantin gegründet. *Ciampini* 177.

Basilica Deiparae Ἀχειροποιήτου, angeblich von Constantin gegründet. *Ciampini* 170.

Basilica Deiparae in Ῥαβδόν und in Sigmate, beide angeblich constantinisch. *Ciampini* 170 f.

Basilica S. Dynameos, angeblich von Constantin gegründet. *Niceph.* VII; *Ciampini* 168.

Basilica S. Euphemiae in Hippodromo, angeblich von Constantin gegründet. *Ducange* CP. christ.; *Ciampini* 176.

Hagia Johannes Studios, dreischiffige B. mit geradem Gebälk, einer Tribuna

und Vorhalle, Emporium, Atrium (?). *Kugler* Gesch. d. Bauk. I 419; *Hübsch* p. XXVII, pl. V u. VIII. Vgl. Aufnahme bei *Salzenberg* S. 36, Taf. 2—4. Einer andern, angeblich constantinischen Johanniskirche gedenken *Ducange* CP. christ. IV 4, n^{0} 9; *Ciampini* 173.

S. Irene, von Constantin gegründet. *Socr.* I 16 etc.; *Ciampini* 166; verbrannte unter Iustinian; *Theoph.* 154; *Salzenberg* T. 32; *Hübsch* T. 5$^{8-9}$, ^{10}, T. 33^{4}; *Ciampini* 166.

Marienkirche zu den Blachernen, nach *Niceph. Call.* von Pulcheria gegründet, war vermuthlich eine dreischiffige B. mit Wechsel von Pfeilern und Säulen; sie scheint gewölbt gewesen zu sein. Vgl. *Hübsch* 80, pl. XXXII$^{8-9}$, XXXIII^{1} (Restaur.); *Ruy Gonzales de Clavigo* Hist. del gran Tamorlan, Madr. 1782, 63; *Kraus* Beitr. z. Tr. Arch. u. Gesch. I 143; *C. Bocks* Forschungen über diese und die übrigen Kirchen CP.s sind leider nicht zum Abdruck gelangt. 1434 zerstört. Abbildung erhalten in dem Menologium des K. Basilius (10. Jahrh.).

Marienkirche zu Chalkoprateion oder ἐν πηγῇ, von Theodosius d. J. wahrscheinlich gegründet, von Pulcheria vollendet; jetzt zerstört. War ein Langhaus mit abgerundeten Querarmen. Vgl. *Hübsch* a. a. O. 80; *Kraus* a. a. O. 141. Eine Beschreibung gab *Niceph. Call.* in dem Σύγγραμμα περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν K. ζωοδόχου πηγῆς u. s. f., von welchem mir zwei höchst seltene Drucke bekannt sind: einer ἐπιστασίᾳ Ἀμβροσίου ἱερομονάχ. τοῦ Παμπερέως, ͵αωβ' (bis auf ein Exemplar der Wiener Hofbibliothek untergegangen), 4^{0}; der andere, nach ganz abweichender Textrecension ἐν τῷ εἰς τὸ Μαχμουτπασάχανι Ἑλληνικῷ ἐν ἔτει 1812, 4^{0}.

S. Mennae, angeblich von Constantin gegründet. *Ciampini* 175.

S. Metrophani desgl. eb. 176.

S. Michael (Michaelion), angeblich von Constantin gegründet. *Sozom.* I 3; *de Rossi* Bull. 1871, 146. CP. besass zwei Michaelskirchen, eine in Anaplo (Rotunde), die andere πρὸ ὄχθου oder in Promontorio, ebenfalls angeblich constantinisch. *Ciamp.* 171 f.

Basilica S. Mocii, angeblich constantinisch. *Ciampini* 173.

K. des hl. Polyeukt, von der K. Eudokia nach 440 begonnen, von Anicia Iuliana um 527 beendet; nach den uns erhaltenen Notizen byzantinischer Schriftsteller war die K. eine dreischiffige Säulen-B. mit Narthex, in welchen man durch eine zurücktretende (?) Nische eintrat. Sie lag der Länge nach von W. nach O.; es sollen Apsiden an der Langseite herausgetreten sein. Besonders gerühmt wird die Pracht der vergoldeten Decke und die Marmorbekleidung der Seitenschiffe. An der Westfaçade lag eine freistehende, zweistöckige Kapelle (Baptisterium), in welcher die Taufe Constantins gemalt war. Vgl. *C. Bock* Christl. Kunstbl. 1869, n^{0} 85 f.

S. Romani, angeblich constantinisch. *Ciampini* 176.

S. Sergius und Bacchus. Die von Iustinian d. Gr. unter diesem Titel erbaute Doppelkirche ist beschrieben von *Procop.* I, c. 4. Von den beiden hart neben einander liegenden Kirchen mit gemeinschaftlichem Vorhof und Narthex besteht nur noch die eine, welche Centralanlage und Kuppelgewölbe zeigt (s. d. A.); die andere, deren Restauration *Hübsch* 77 f., pl. XXXII$^{2-3}$ versuchte, war wahrscheinlich eine dreischiffige Pfeiler-B. mit Architraven und Kreuzgewölben (?).

S. Stephani prope Sigma, angeblich constantinisch. *Ciampini* 175.

S. Theclae, von Iustin erbaut, angeblich als Marienkirche von Constantin gegründet. *Ciampini* 171.

S. Theodori, angeblich constantinisch. *Ciampini* 176.

Thessalonich, vgl. *Texier* 131, wo eine grosse Menge von Kirchen angeführt werden; am wichtigsten sind: S. Demetrius (134, pl. 17 f.), die jetzige Moschee Eski Djuma (158, pl. 42 f.), die Apostelkirche (161, pl. 47 f.), S. Bardias (162 f., pl. 50 f.), S. Elias (164, pl. 52 f.). Die meisten dieser Kirchen gehören dem byzantinischen Stil und dem MA. an, doch werden S. Demetrius und Eski-Djuma noch ins 5.—6. Jahrh. zu versetzen sein; beide zeigen noch wenig Abweichung von der abendländischen B. Es sind Säulenbasiliken mit flacher Decke, halbkreisförmiger Apsis, Emporen, die Säulen durch Rundbogen verbunden. Vgl. *Schnaase* III 126.

Kleinasien (vgl. *Arundel* A Visit to the Seven Churches of Asia, London 1828). Ancyra: dreischiffiges gewölbtes Langhaus mit Kuppel auf der Mitte des Langhauses, ohne Querhaus. Pfeiler mit Füllungen decorirt, in den Fenstern Säulchen wie in Hagia Sophia. Zweistöckige Abseiten. *Texier* a. a. O.; *Hübsch* 81, pl. XXXV$^{4-6}$.

Cassaba. An diesem Fluss steht eine mit der B. in Ancyra im Grundriss übereinstimmende Säulen-B. *Texier* a. a. O. *Hübsch* 81, pl. XXXII$^{3-4}$.

Ephesus: Doppelkirche, jetzt in Ruinen; die vordere K., mit dicken Mauern und Pfeilern, war wol gewölbt und hatte vermuthlich drei Eingänge; Abseiten schwerlich zweistöckig; die hintere K. war eine dreischiffige ungewölbte Säulen-B. mit Apsis zwischen zwei rectangulären Exedren. Vgl. den restaurirten Grundriss nach Bock bei

Hübsch 82, pl. XXX 8-9; *Wood* Discov. at Ephesus etc., Lond. 1877, 100, und *J. P. Richter* Beibl. z. Zeitschr. f. bild. Kunst 1877, XIII 43, und Academy 1878, n. 325.

Heliopolis in Phrygien: constantinische B.; *Eus.* Vit. Const. III 58; *Ciampini* 178.

Myra: oblonge gewölbte K.: dreischiffige Pfeiler-B. mit drei Apsiden und Kuppel über dem Langhaus, dem als Vorhalle ein dreischiffiger, ebenfalls auf Pfeilern ruhender Querbau vorgelegt ist. *Texier* a. a. O. 182, pl. 58 f.; *Hübsch* 81, pl. V 11-12.

Nicomedia in Bithynien: Eccl. s. Salvatoris, nach *Eus.* Vit. Const. III 50 von Constantin gegründet. *Ciampini* 178.

Trapezunt. Die von *Texier* beschriebenen Kirchen (H. Sophia, 229, pl. 60 f.; Panagia Chrysokephalos, 228, pl. 67 f.; Panagia Theotokos, 231) scheinen alle aus dem spätern MA. zu stammen.

Krim. Sebastopol: B., deren Ruinen in der Nähe der Stadt entdeckt wurden. Vgl. *Hübsch* 76; *Koehne* Descr. du musée Kotschoubey I 447 f.; *de Rossi* Bull. 1871, 133. Zwei Basiliken (ob altchristliche?) und eine Kirche mit Mosaikboden wurden 1878 von der ‚Gesellsch. f. Gesch. u. Alterthümer' von Odessa in Sebastopol bei dem chersonesischen Kloster aufgedeckt. Vgl. Beibl. z. Zeitschr. f. bild. Kunst 1879, n° 4, S. 60. Academy 1879, Oct. 18, p. 292.

Armenien und Kaukasien. Pitzunda: dreischiffiges Oblongum mit zweistöckigen Abseiten und einer Kuppel auf der Kreuzung, drei Apsiden. Reste der mit runden Löchern durchbrochenen Fensterplatten. Doppelkantige Pfeiler. Vgl. *Dubois de Montpeureux* Voyage au Caucase, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée, Par. 1843; *Hübsch* 87.

Ibrim: fünfschiffige quadratische B. auf dem höchsten Punkte der Stadt (jetzt koptisch), im Mittelschiff Säulen, in den Seitenschiffen Pfeiler. Ausgebaute Concha mit Nebenräumen. Keine Vorhalle und kein Querschiff. Drei Portale gegenüber der Apsis, zu dem südlichen führt ein Treppenhaus; ob daher Empore anzunehmen? *Gau* a. a. O. Taf. 53.

Sinai: K. der Verklärung innerhalb der Ringmauern des Hauptklosters auf dem Berge, von *Pococke* Reise in d. Morgenl., Lond. 1742—45, aufgenommen. Unter Iustinian erbaute dreischiffige B. mit weit aus einander stehenden, von Archivolten überspannten korinthisirenden Granitsäulen. *Hübsch* 85.

Palästina (vgl. *de Rossi* Bull. 1865, 81 ff.; [*Bädeker-Socin*] Jerusalem u. Syrien, Lpz. 1875; *de Voguë* les Égl. de la Terre Ste., Par. 1860; *Unger* die Bauten Constantins d. Gr. am hl. Grab zu Jerusalem). Bethlehem: Geburtskirche, erster Bau c. 320 von Constantin errichtet; zweiter Bau angeblich c. 530 von Iustinian; später restaurirt. Alt sind noch die kreuzförmige Anlage mit drei abgerundeten Armen, und auch die fünfschiffige Anlage; *Sepp* Jerus. u. d. hl. Land 1. A. S. 433 nimmt gar keinen Neubau unter Iustinian an. Vgl. *Hübsch* XXVII u. 76, pl. V 3-4; *de Rossi* Bull. 1872, 139; *Ciampini* 150.

Gaza: B., dreischiffig, mit zweistöckigen Abseiten und Apsis, unter Iustinian erbaut, jetzt zerstört. Eine Beschreibung giebt *Coricius Gaz.* in s. Orationes ed. *Boissonade,* Par. 1846, 113 f. Vgl. *Hübsch* 84.

Ebenda: K. des hl. Sergius, dreischiffiges Langhaus, mit Kreugewölben überdeckt, eb. a. a. O. 86 und gleichfalls von *Coricius* Or. in Marcian. I beschrieben.

Jerusalem: hl. Grabkirche, 326 bis 336 von Constantin gebaut, bei *Euseb.* Vit. Const. IV, c. 30 f. beschrieben; fünfschiffige Pfeiler-B. mit zweistöckigen Abseiten (einziges Beispiel bei fünf Schiffen!), überkuppelter Apsis, Vorhof mit Säulenhallen. Jetzt gänzlich zerstört und durch spätere Bauten ersetzt. Vgl. *Hübsch* 74, pl. XXX 1-2; *de Voguë* les Égl. de la Terre Sainte, Par. 1860; *Ciampini* 146; *Clermont-Ganneau* l'authenticité du S. Sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie, Paris 1878.

Marienkirche des Iustinian, um 530 gebaut (*Procop.*), von Omar dem Islam als Mesdjid el Aksa geweiht, grossartiger Gebäudecomplex. Vgl. *Bädeker* Jerusalem 183 f. (Grundriss).

Auffahrtskirche auf dem Oelberg, nach *Sulp. Sever.* von Constantin gegründet, zerstört. Vgl. *Ciampini* 162.

Mambra, Thal, B. von Constantin gegründet. *Eus.* Vit. Const. III 53; *Niceph. Call.* VIII 30; *Ciampini* 163.

Kirche des hl. Simeon Stylites, im südlichen Palästina, bei *Pococke* a. a. O. Oblongum mit Kreuzarmen.

Syrien. Dana in Euphratesia, dreischiffige Säulen-B. mit ummauerter Apsis. *Texier* a. a. O. 189, pl. 59 f.

Neocaesarea: *Gregor von Nyssa* erwähnt Vit. Gregor. Thaumat. die um 250 bis 270 am höchsten Punkte der Stadt erbaute Kirche. Nähere Angaben fehlen.

Tyrus. Die von B. Paulinus 310—320 erbaute Kirche ist von *Eusebius* H. e. X, c. 4 beschrieben. Danach war es eine dreischiffige B. mit drei Eingängen an der Ostseite; Apsis mit Holzgitter, Stufensitzen; vermuthlich mit Querschiff und runden Exedren. Von *Eusebius* a. a. O. 42 ausdrücklich als οἶκος βασίλειος bezeichnet. *Hübsch* 75 f., pl. XXXI 3; *Bädeker* Palästina, Lpz. 1875, 446. Die Ausgrabungen *Sepps* (Meerfahrt nach Tyrus, 1878) haben hinsichtlich der altchristlichen B. kein Ergebniss gehabt.

Centralsyrien. Zu der oben berührten, höchst merkwürdigen Gruppe der centralsyrischen Basiliken gehören folgende bei *de Voguë* a. a. O. publicirten Denkmale:

Pl. 6 u. 15, 16: B. zu Chaqqa, höchst einfacher dreischiffiger Bau, von *de Voguë* wol mit Unrecht für eine antike B. gehalten. Unmittelbare Verbindung von Bogen und Säulen, die antike Gebälkordnung ist abgethan. Nach *de Voguë* 2.—3. Jahrh., doch wol zu früh, angesetzt.

Pl. 17: Tafkha, ähnliche dreischiffige Anlage, aber mit Apsis, die in Chaqqa fehlt. Thurm links von der Façade.

Pl. 19[1]: Qenn'ouât, zwei dreischiffige Basiliken mit je einer Apside; Ineinandergreifen von Säulen und Pfeilern.

Pl. 19[2]: Sueideh, fünfschiffige Säulen-B., fünfgetheilte Vorhalle; der Chor besteht aus Fortsetzung des Mittelschiffs mit angelegter Hauptapsis; neben dem Rechteck sind zwei in Nebenapsiden ausladende Oblonge als Fortsetzung der beiden inneren Seitenschiffe angelegt.

Pl. 59: Kherbet-Hâss, dreischiffige B. mit Vorhalle und Atrium (?), Apsis zwischen zwei oblongen Exedren eingemauert. Bedeutende Anbauten.

Pl. 60: El Barah, dreischiffige Säulen-B.; innerhalb der viereckigen Umfassung liegt die halbrunde Hauptapsis zwischen zwei quadratischen Exedren; Vorhalle. Sehr umfassende Anbauten, in denen sich eine zweite Kirche mit ähnlichem Schema wiederholt; kleine viereckige Kapelle mit Apsis.

Pl. 61: Kherbet-Hâss.

Pl. 65 u. 66: Hâss, dreischiffige Säulen-B. mit äusserer Säulenvorhalle und grosser rectangulärer, zwei quadratischen Seitenexedren.

Pl. 67: Babouda, Kirche, einschiffig, mit Vorhalle und halbkreisförmiger Apsis; 5. Jahrh. Ueber dem aus drei rundbogigen Arcaden bestehenden Eingang entsprechende Säulenloggie.

Pl. 68 u. 69: Rueiha, dreischiffige B., die weit gezogene Apsis liegt innerhalb der rectangulären Umfassungsmauern, zwischen zwei oblongen Exedren, Fortsetzungen der Seitenschiffe. Säulenstellung im Innern fehlt, auf Pfeilern steigen Querbogen über dem Mittelschiff auf; 5. Jahrh.

Pl. 116: Deir-Séta, dreischiffige Säulen-B. mit halbkreisförmiger Hauptapsis zwischen zwei quadratischen Exedren innerhalb der Umfassungsmauern.

Pl. 118 u. 119: Baquza, Säulen-B., dreischiffig, mit Vorhalle und halbkreisför-

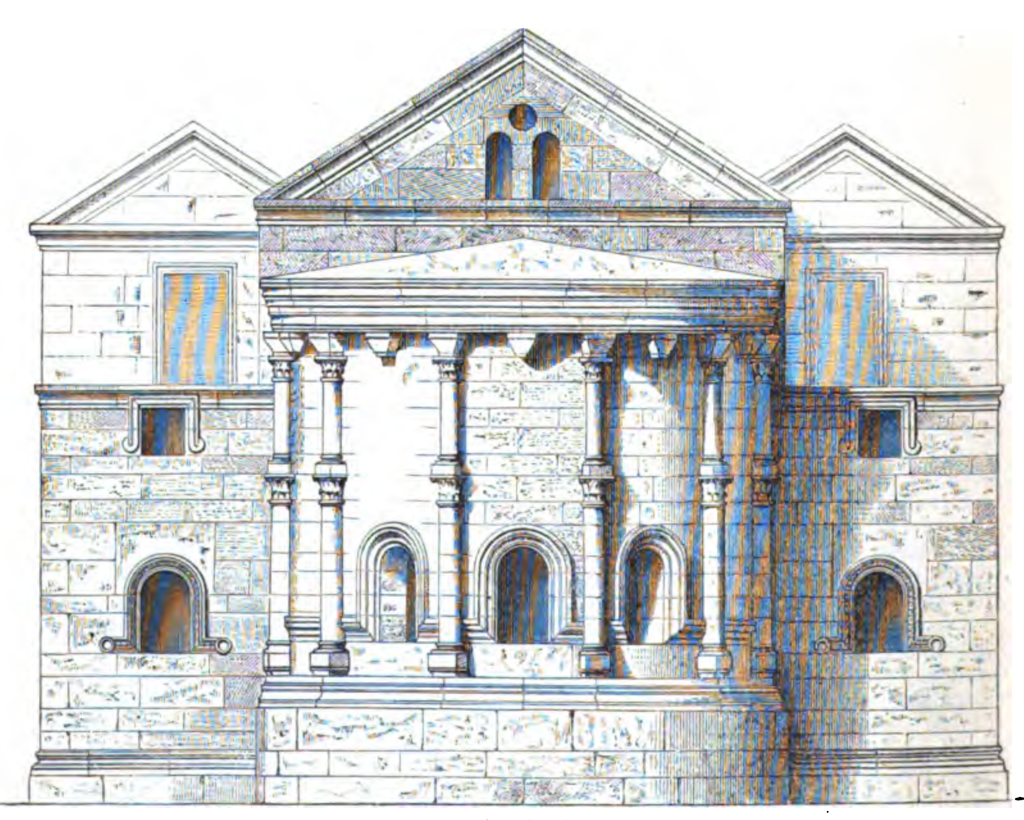


Fig. 68. Qalb-Luzeh, Apsis.

miger Apsis zwischen zwei oblongen Nebenapsiden innerhalb der Umfassungsmauern; 6. Jahrh.

Pl. 120: Kokanaya, Kapelle; 6. Jahrh.

Pl. 121: Kefr-Kileh, B. (5.—6. Jahrh.); Grundriss fehlt.

Pl. 122—129: Qalb-Luzeh, dreischiffige Pfeiler-B.; in weitesten Abständen tragen ganz kurze, massive Pfeiler mit bez. hohen Sockeln und Kämpfern die weitgesprengten Bogen. Dreigetheilte Vorhalle, eine halbkreisförmige Apsis; letztere vollkommen entwickelt und durch zwei über einander geordnete, durch einen Abacus getrennte Säulenstellungen an der Aussenseite gegliedert, eine an die romanische Architektur des 12. Jahrh. durchaus erinnernde Behandlung (s. Fig. 68).

Pl. 130—136: Turmanin, dreischiffige Säulen-B., im Grundriss fast identisch mit Baquza (6. Jahrh.). Bedeutender, schwerfälliger Façadenbau mit prächtiger Loggia über dem Portal.

Pl. 137—138: Behioh, dreischiffige Säulen-B. mit Vorhalle, ohne Apsis (späterer oblonger Anbau?).

Pl. 139—150: Kalat-Semân, Kirche und Kloster des hl. Simeon Stylites. Den Mittelpunkt der höchst bedeutenden Anlagen bildet ein Oktogon, an welches nach den vier Himmelsgegenden dreischiffige Säulenbasiliken anstossen; die östliche hat drei halbkreisförmige Apsiden, keine Vorhalle; die westliche Vorhalle keine Apsiden, ebenso die nördliche und südliche. Nahe der Apsis der östlichen B., durch ein Oblongum getrennt, eine sehr kleine B. von gleichem Grundriss, wie Baquza. KRAUS.

BASILIUS, Liturgie des hl., s. Liturgieen.

BAUKUNST. Die ältesten Denkmäler christlicher B. stellen die Katakomben (s. d. A.) dar; die in ihnen eingebauten Oratorien und Basiliken leiten über zu der grossartigen architektonischen Entfaltung, welche in dem Basilikenstil seit dem 4. Jahrh. ihren Ausdruck findet (s. d. A.). Neben demselben erscheint schon seit dem Zeitalter Constantins der zweite Bautypus, der Central- und Rundbau (s. d. A.). Beide Typen beruhen auf antiker Tradition, und selbst der in Ravenna und Byzanz hauptsächlich vertretene Kuppelbau (s. d. A.) weist in seiner technischen Grundlage auf die Thermalanlagen Roms zurück. Immerhin kann man als dritte Hauptform des altchristlichen Kirchengebäudes, wenigstens für das 6. Jahrh., den byzantinischen Stil aufstellen.

BAUM, Bäume. In der hl. Schrift wird der Gerechte einem B.e verglichen, gepflanzt an Wasserbäche, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und dessen Blätter nicht verwelken (Ps. 1, 3). Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum, wachsen wie eine Ceder auf dem Libanon (Ps. 91, 13; vgl. Spr. 11, 28; 12, 3; Jerem. 17, 8; Matth. 7, 17; 12, 33). — Der Messias selbst wird genannt ein Zweig aus der Wurzel Jesse's (Is. 11, 1), und ein Reis, das zur hohen Ceder wird, unter der alle Völker wohnen und alles Geflügel im Schatten ihrer Zweige (Ezech. 17, 22; vgl. Spr. 3, 18). — Das Glück des aus der Verbannung ins Land der Verheissung zurückgekehrten Volkes schildert Ez. 47, 12, wenn er u. a. sagt: ‚an den Ufern des Stromes wachsen Fruchtbäume aller Art, es welken nicht ihre Blätter und es gehen ihre Früchte nicht aus, alle Monate zeitigen sie.' Diese Stelle des Propheten entlehnt die Geh. Offbg. 22, 1 u. 2 bei Schilderung des himmlischen Paradieses, wie sie auch dem, der überwindet, verheisst, zu essen von dem Baume des Lebens, der da ist im Paradiese Gottes (Offenb. 2, 7).

Anschliessend an diesen biblischen Sprachgebrauch wurde der B. (entweder mit Beziehung auf den B. des Lebens Gen. 3, 24, oder mit Beziehung auf Ps. 1, 3 und Spr. 3, 18) ein Symbol Christi. Als solches ist der B. aufgefasst bei *Iustin.* Dial. c. Tryph. c. 86; *Origenes* in Joh. XX, n. 29 und in Epist. ad Rom. VI; *Cyrill v. Jerusalem* Catech. XVIII; *Methodius v. Tyrus* Conviv. decem virg. Orat. IX, c. 3; *Macarius Chrysocephalus* Orat. in exalt. crucis c. 4; *Ambrosius* Enarrat. in Ps. 1, 3; *Augustinus* de Civ. Dei XIII, c. 21. *Anastasius Sinaita* bemerkt (Anag. contempl. in hexaëm. VIII), dass Christus sich selbst einen B. nenne, und bezieht sich dafür auf Matth. 12, 33 und Luc. 23, 31. Als Symbol Christi muss der B. genommen werden auf einem Grabsteine im Museum zu Urbino (*de Rossi* R. S. II 323; vgl. Fig. 69) und auf einem von *Fabretti* Inscr. 580, n. 81 angeführten Grabtitel, weil zu beiden Seiten des B.es A und ω, das Symbol der Ewigkeit und Gottheit des Sohnes, angebracht sind. *Münz* Archäol. Bemerk. 99.

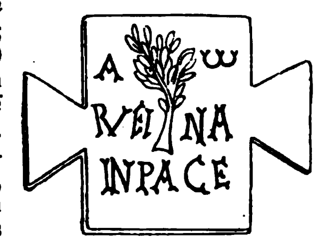


Fig. 69. Grabstein aus Urbino.

Der B. ist sodann Sinnbild des Gerechten mit Beziehung auf die Eingangs erwähnten Stellen. Der hl. *Fulgentius* nennt in seiner Rede de dispensat. Dom. c. 5 die guten Christen Bäume (‚arbores sumus, fratres, in agro dominico constitutae; Dominus autem noster agricola est'), und knüpft da-

ran die paränetische Bemerkung, dass, wenn auch nicht alle gleiche oder reichliche Früchte hervorbringen können, doch kein B. ganz unfruchtbar bleiben dürfe. Aehnlich spricht sich aus der hl. *Hieronymus* (Hom. IV in Cant.). Die Menschen in ihren verschiedenen Lebensstellungen sind den verschiedenen Arten von Bäumen gleich; jeder muss Frucht bringen nach seiner Art und darf sich von den Winden der Trübsale nicht entwurzeln lassen. Vgl. *Hieron.* Epist. VI ad hom. aegrot. und In Oseam c. CXIV. In dieser Bedeutung werden wol zu nehmen sein die Bäume auf den Grabsteinen bei *Aringhi* Rom. subt. II 522, *Lupi* Sever. epitaph. tab. XVII, *Boldetti* Osserv. 362 und auf einigen Goldgläsern bei *Buonarruoti* Vasi ant. tav. XVIII[2] u. XXI[1].

Einige oder mehrere Bäume zusammengruppirt sind ein Symbol des himmlischen Paradieses. Eine Vision der hl. Perpetua, die sie selbst niedergeschrieben, ist Bestätigung hierfür. Sie sah das Paradies in Form eines Gartens; der Hirte war darin mit Melken seiner Schafe beschäftigt und bot der Heiligen Milch (s. d. A.) an. Mehrere Bilder im Coemeterium des Callistus, wol gleichzeitig mit der africanischen Martyrin, jüngere Deckengemälde im Coemeterium der hl. Agnes und ältere in dem der Priscilla stimmen mit den Anschauungen der Vision genau überein.

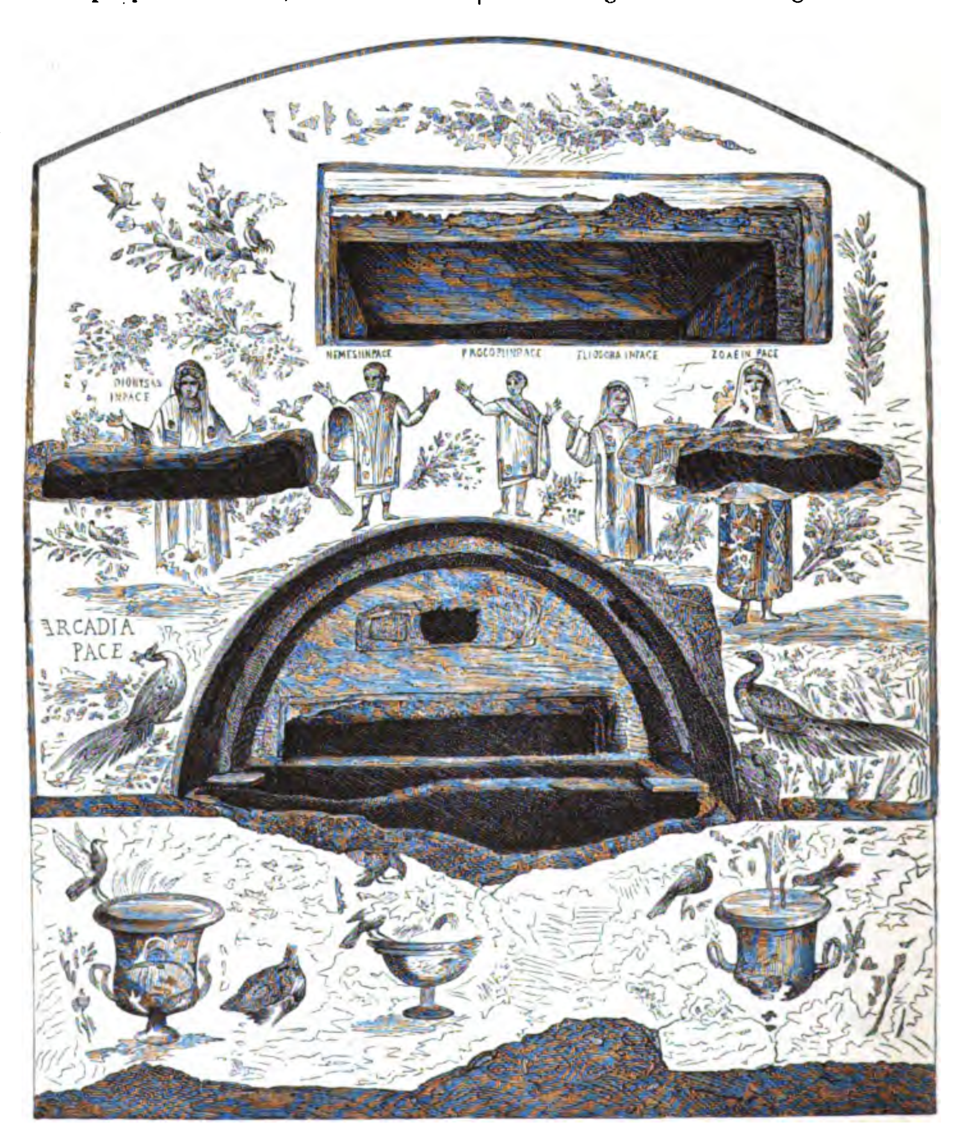


Fig. 70. Wandgemälde im Cubiculum der fünf Heiligen in S. Sotere.

Vgl. *de Rossi* R. S. II, tav. 37 [12], 45 [6], 49 [2], 55 [2]. Inmitten der B.gruppe steht zuweilen noch der gute Hirte (s. d. A.) als Typus des Heilandes, und neben diesem oder auch allein die Orans (s. d. A.), Betende, das Bild der menschlichen Seele in den Freuden des Paradieses (*de Rossi* R. S. tav. 39 [10] und [11]; *Bosio* Rom. sott. 269; *Perret* Catacomb. V, pl. 5) oder auch eine Heilige, bes. Agnes (s. d. A.), auf Goldgläsern (*Buonarruoti* Vasi tav. 18 u. 21; *Bottari* tav. 97 [4]). [Ein classisches Beispiel dieser Paradiesesdarstellung bietet das schöne Wandgemälde in dem Cubiculum der fünf Heiligen in S. Sotere (*de Rossi* R. S. III, tav. 1; *Kraus* R. S. Fig. 23, S. 201; s. Fig. 70). K.] Die Darstellung des Paradieses durch Bäume (und Blumen) findet sich ausser den erwähnten Deckengemälden und Goldgläsern noch auf Grabsteinen, Sarkophagen und später besonders auf den Mosaiken der Basiliken. [So in S. Cosma e Damiano, in S. Prassede, S. Cecilia (*Ciampini* II, tab. 15, 47, 52). In der Nativitaskirche zu Bethlehem befindet sich eine Crux gammata

Fig. 71. Crux gammata in Bethlehem (nach de Vogüé).

zwischen zwei reichbelaubten Bäumen (s. Abbildung nach *de Voguë* Églises de la Terre Ste. 72). Auf Sarkophagen findet sich dasselbe Motiv (Mon. de Ste. Madeleine I 704). K.]

Die Bäume (mit Ausnahme der Nadelhölzer) verlieren im Herbste ihre Blätter und bekleiden sich im Frühlinge mit neuem Grün. Aus diesem Grunde wurde der B. Sinnbild der Auferstehung. Als solches findet er sich mehrere Male in der Darstellung der Auferweckung des Lazarus (auf einem Goldglase *Buonarruoti* tav. 7 [1], auf einer Glaspatene *Bottari* III, tav. 197 [1]). Uebermässig gehäuft sind die Symbole der Auferstehung auf einem Sarkophag des Vatican, wo man neben der Auferweckung des Lazarus (s. d. A.) und dem Propheten Jonas (s. d. A.) noch in der Arche (s. d. A.) einen grünenden B. erblickt. *Bottari* I, tav. 42.

Auf einigen gallischen und germanischen Grabtiteln sind zwei Bäume angebracht, der eine grünend im Blätterschmuck, der andere dürr. *Florencourt* (Altchristl. Grabst. von Trier S. 10) wollte dadurch den unvollkommenen, düstern Zustand des Erdenlebens im Gegensatze zur herrlichen, glücklichen Ewigkeit, *Martigny* (Dict. 47) den öden Geisteszustand des Menschen vor und den an Gnaden reichen Zustand nach der Taufe ausgedrückt finden. *Le Blant* (Inscr. I 391) sieht in dem dürren B. den Tod und in dem grünen die verheissene glorreiche Auferstehung des Leibes angedeutet, weil diese Erklärung ihre Rechtfertigung in dem über den B. als Sinnbild der Auferstehung Gesagten findet. MÜNZ.

[Die Martigny'sche Auffassung wird durch das von ihm in Abbildung (s. beistehende Fig. 72) gegebene Bruchstück einer alten

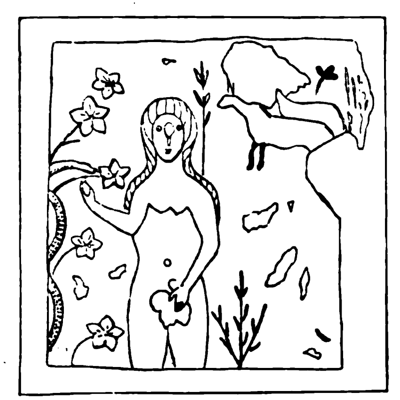


Fig. 72. Malerei im Baptisterium zu Valence.

Malerei in einem Baptisterium zu Valence unterstützt: man sieht in derselben Eva nach dem Sündenfall, rechts von ihr den blühenden Paradieses-B., links einen dürren B., der wol das Elend der Natur nach Uebertretung des göttlichen Gebotes symbolisiren soll. Besser ist jedenfalls, den B. zur Linken Eva's als Cypresse (s. d. A.) zu deuten.

Endlich muss der B. als Symbol der Auferstehung betrachtet werden. So auf dem Sarkophag bei *Bottari* tav. 42, wo inmitten der Geschichte des Jonas eine Arche steht, aus welcher statt des Noah ein B. aufwächst. Solche Bäume wachsen aus dem Grabe des Lazarus auf Gläsern bei *Bottari* III, tav. 197; *Buonarruoti* tav. 7 [1]. Aehnlich auf dem Grabe des Erlösers auf einigen Gefässen zu Monza, *Mozzoni* Tav. Saec. VII, 84. Martigny findet die Andeutung des B.es auch auf einer von *Münter* Sinnbilder II (nicht I) Taf. 5 [4] abgebildeten, von *Tanini* zu *Bandur*. Numism. Imp. Rom., Rom. 1791, Tab. 5 herausgegebenen Kupfermünze aus dem Zeitalter Constantins, wo das Wort ANACTACIC beigeschrieben ist; indessen lässt die Abbildung Zweifel. K.]

BEATISSIMUS, s. Sanctissimus.

BEERDIGUNG, BEGRÄBNISS, s. Tod und Todtenfeier.

BEGIERDETAUFE, s. Feuer- und Bluttaufe.

BEICHTE, BEICHTSIEGEL, s. Busse.

BEKRÄNZUNG. Das Bekränzen mit Blumen ist bei den Heiden, Juden und Christen eine gleichmässig erscheinende Sitte, vor Allem als Ausdruck der Freude, dann aber auch als Zeichen eines religiösen Cultes, den man der Gottheit oder den Verstorbenen darbrachte. Ueber die eigentlichen Coronae wird an einem andern Orte Rede sein; hier soll nur von der B. mit Guirlanden und Blumengewinden gehandelt werden. Für die erwähnte Sitte bei den Juden möge es genügen, darauf hinzuweisen, dass am Laubhüttenfeste die Theilnehmer einen mit Weidenblättern und Myrtenkränzen umwundenen Palmzweig in der Hand trugen; die Verehrer der Cybele begingen das Fest der wiedererwachenden Natur unter Anderm durch Bekränzen einer Tanne mit Veilchen (*Döllinger* Heidenth. u. Judenth. 815; *Marquardt* Heiligthümer 316). Bei den Römern gehörten Guirlanden von Verbenen und andern Blumen zu dem nothwendigen Schmucke des Opferaltars (*Döllinger* a. a. O. 540); in Gleichem wurden am Feste der Terminalien (23. Februar) die Grenzsteine, als die schützenden Genien des Besitzthums und der öffentlichen Strassen, gesalbt und bekränzt (*Döllinger* a. a. O. 545). Am meisten in Anwendung aber kamen die Blumen bei den Todtenfeierlichkeiten und bei den Gedächtnissmahlen, die man am Grabe der Verstorbenen zu halten pflegte. Unter Anderm begingen die Römer im Mai das Rosenfest, die Rosaria, wo von den Erben und den Mitgliedern der Genossenschaften bei dem Todtenschmause Rosen unter die Gäste vertheilt und auf die Gräber gelegt wurden, und Aehnliches geschah an den sog. dies violae (*Marquardt* a. a. O. 259). Die starke Nachfrage nach Blumen, besonders Rosen, für solche Festlichkeiten veranlasste die Anlage eigener Rosengärten; Kaiser Constantin schenkte einen solchen, der zwischen der appischen und ardeatinischen Strasse lag, der Kirche für das Coemeterium der hl. Balbina: obtulit basilicae, quam coemeterium constituit via Ardeatina fundum rosarium cum omni agro campestri. *Anast.* in vita S. Marci; vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 4.

Dass die Christen bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. am Geburtstage der Kaiser oder bei sonstigen öffentlichen und Familienfesten, sich von dem allgemeinen Brauche, die Häuser mit Blumen und Kränzen zu schmücken und Abends zu beleuchten, nicht ausschlossen, kann nach den mancherlei Aeusserungen der Schriftsteller nicht in Zweifel gezogen werden. Allerdings mussten sie dabei manchmal, um jeden Schein der Theilnahme am abgöttischen Cultus zu vermeiden, Vorsicht und Behutsamkeit anwenden. In solcher Lage waren sie z. B. im J. 394, als der Consul Flavianus den Eingang zu seiner Wohnung mit Lorbeer schmückte, in der Absicht, die ihn besuchenden Christen indirect als Anhänger des alten Cultes erscheinen zu lassen, da der Lorbeer als ein heiliger Baum galt, mit dessen Laub auch die Vestalinnen das Heiligthum ihrer Göttin zu schmücken pflegten (*de Rossi* Bull. 1868, 57). Mehr aber noch als die Häuser wurden an den Festtagen des Herrn und seiner Heiligen die Kirchen mit Blumengewinden geziert. Dazu fordert z. B. Paulin von Nola seine Landsleute zu Ehren des hl. Felix auf: praetexite limina sertis (Felic. Natal. VI), und ähnliche Aeusserungen finden sich bei Hieronymus, Prudentius u. A.

Was das Bekränzen der Gräber betrifft, so bezeichnet *Tertullian* de Corona milit. c. 10 in seinem Rigorismus dies als etwas für die Christen absolut Unerlaubtes, als secunda idololatria (de Corona milit. c. 10). Auch *Minucius Felix* erwähnt des Vorwurfs der Impietät, den die Heiden desswegen den Christen machten: non corpus odoribus honestatis . . . coronas etiam sepulcris denegatis (Octav. XII 6), und indem er die Thatsache anzuerkennen scheint, weist er nur den daraus entnommenen Vorwurf zurück, indem er erwiedert: beatus non eget, miser non gaudet floribus. Dennoch finden wir in diesen und ähnlichen Stellen die im Allgemeinen unter den Christen herrschende Sitte schwerlich ausgesprochen; die alten Gläubigen haben vielmehr, wie die Heiden und wie wir noch heute, die Gräber ihrer Lieben mit Blumen geschmückt und mit Kränzen behangen. Das lehren uns für die nachconstantinische Zeit der hl. *Hieronymus* und *Prudentius* mit klaren Worten. Liberi mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia, sagt *Hieronymus* ad Pamach. Ep. 26, 2, und *Prudentius* schildert uns die Sitte seiner Zeit in den folgenden Versen:

> nos tecta fovebimus ossa
> violis et fronde frequenti
> titulumque et frigida saxa
> liquido spargemus odore.

Selbst die am Grabe brennenden Kerzen sehen wir auf einem Katakombengemälde aus dem Ende des 4. Jahrh. mit Blumen umwunden (*Garrucci* Storia dell' arte crist. Tav. 101). Dass wir aber hierin nicht einen Missbrauch der spätern Zeit und einen Rückfall in heidnische Sitten sehen dürfen (po-

stea antiquorum praevaluit mos, wie *Dressel* Not. ad Prudent. 65 sagt), dafür legen die Monumente selber lautredendes Zeugniss ab. Zunächst nämlich wenden die Malereien der Katakomben des 2. und 3. Jahrh. hängende Blumengewinde als das beliebteste Decorationsmittel in den Deckengemälden der Grabkammern an, wo sie bald aus Füllhörnern hervorspriessen, bald von Genien oder Tauben gehalten werden, bald die Linien und Kreise formiren, durch welche die Fläche eingetheilt ist. Weiterhin aber finden wir diese Kränze auch um den äussern Rand der Arcosolien gelegt oder im Innern dargestellt, sei es, dass sie als die einzige Decoration über den ganzen Bogen der Wölbung einen breiten Blumenschmuck spannen, sei es, dass sie in leichten Guirlanden an den Bildern und Linien herabhängen (*de Rossi* R. S. II, tav. XX). In einer der ältesten Kammern des Coemeterium der Lucina sehen wir sogar aufgehängte Kränze auf die Wand unmittelbar unterhalb der Grabnische gemalt (*de Rossi* R. S. I, tav. XVI; vgl. II, tav. XXII). Diese während der ganzen Dauer der ersten Jahrhunderte uns in unzähligen Beispielen begegnende bildliche Darstellung von Blumengewinden und Kränzen an den Gräbern aber setzt voraus, dass das Auge der Christen darin nichts Unstatthaftes fand, und dass auch Guirlanden von wirklichen Blumen nicht verboten waren, wo man sie an einem Sarkophage oder auch an einem Wandgrab befestigen und aufhängen konnte (vgl. *de Rossi* Bull. 1868, 14). Dass auf die oben angeführte Stelle des Minucius Felix nicht viel Gewicht zu legen ist, ergiebt sich daraus, dass auch dem ersten von ihm angeführten Vorwurfe, non corpus odoribus honestatis, die Sitte des ganzen christlichen Alterthums widerstreitet, in Bezug auf welche Tertullian sagt, die Christen verwendeten mehr Spezereien für ihre Todten, als die Heiden für ihre Götter. DE WAAL.

[B.en bei der Hochzeitsfeier, wie sie das Heidenthum hatte, behielten die Christen bei; doch sagt noch *Tertull.* de Cor. mil. c. 13 rigoristisch: coronant et nuptiae sponsos: ideo non nubamus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt, während *Chrys.* Hom. IX in I Timoth. die Sitte christlich umdeutet: διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς. Ein besonderes Gebet, bei dieser B. zu recitiren, findet sich bei *Theodor. Studita* (um 800) Ep. I 22 bei *Sirmond.* Opp. V, Par. 1696. K.]

ΒΗΛΑ, s. Velum, Vorhang.

ΒΗΜΑ, s. Ambon.

BENEDICITE heisst nach seinem Anfangswort der Gesang der drei Knaben im Feuerofen (Dan. 3), welcher jetzt noch täglich in den Laudes des Offic. div. recitirt wird. Dass derselbe bereits im christlichen Alterthum einen integrirenden Bestandtheil des Officium bildete, lehren uns *Athanasius* de Virginit. 1057: διάφαυμα λέγετε· εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον, und *Chrysost.* Quod nemo laeditur nisi a se ipso, c. 10 (Opp. IV 593 ed. Ben.): ᾠδὴν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ᾀδομένην καὶ ᾀσθησομένην εἰς τὰς μετὰ ταῦτα γενεάς. Das *Conc. Tolet.* IV, c. 13, al. 14 erklärt, dass dieser Hymnus in der ganzen Christenheit im Gebrauch sei, und bestimmt unter Strafe der Excommunication, dass er per omnes ecclesias Hispaniae vel Galliciae (Galliae?) in omnium missarum solemnitate in pulpito decantetur. In dem von *Mabillon* herausgegebenen *Lectionarium Gallicanum* (de liturg. Gallic. lib. II, c. 108) wird die Absingung desselben nach den Prophezieen vorgeschrieben. Vgl. *Bingham* VI 48. KRAUS.

BENEDICTINERREGEL, s. Mönchsleben.

BENEDICTIO, Segen, Segnung (vgl. d. Art.). Man kann die kirchlichen Segnungen füglich in liturgische und ausserliturgische eintheilen, welche Unterscheidung bereits in *Tertullians* t. sacramentum conversationis und disciplinae (adv. Marcion. IV 24) gegeben ist. Die ausserliturgischen (conversationis) Benedictionen beschränken sich auf einen frommen Wunsch oder Gruss. Den dieser B. zu Grunde liegenden Gedanken spricht *Origenes* ad Rom. IX 14, p. 458 und eb. c. 8, p. 20 dahin aus: Gottes Segen spende regelmässig denen, welche gesegnet werden, eine Gabe, vorausgesetzt, dass sie würdig sind, dass die Benediction auf sie herabkomme. Weiter lassen die Aeusserungen des *Origenes* und *Tertullian* (de baptism. c. 4: supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eos de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt) keinen Zweifel daran, dass die Weihegebete dem benedicirten Gegenstand nach altchristlicher Anschauung eine ihm inhärirende Kraft (virtus) mittheilten: sie waren sancta Dei (*Orig.* in Levit. Hom. XI, n. 1, p. 183—186).

Schon die apostolischen Constitutionen unterscheiden grosse und kleine B. (εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην, lib. III, c. 10; vgl. VIII, c. 46), ohne zu sagen, was man darunter zu verstehen hat. *Probst* Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten Jahrh., Tübingen 1872, 68 f., nimmt an, zu jenen habe die Weihe von Brod, Taufwasser, Chrisam, Kirchengeräth und Gewändern, die der Jungfrauen und niederen Kleriker, zu diesen die Segnung von Speise und

Früchten, von Oel und Wasser gehört — eine Classificirung, die man dahingestellt sein lassen muss. Andere suchten die Begründung der Unterscheidung darin, dass die einen Benedictionen vom Bischof, die andern vom Priester, wieder Andere darin, dass einige Benedictionen öffentlich, andere privatim ertheilt wurden (vgl. *Cotelier* Patr. Apost. 1698, I 284).

Die gebräuchlichsten Segnungen der altchristlichen Zeit waren:

a) die Benediction der Speisen und Früchte; vgl. das Tischgebet der apostolischen Constitutionen VII, c. 49 und *Tertull.* de coron. c. 3, der an dieser classischen Stelle die Benediction als mit dem Kreuzzeichen verbunden also zusammenstellt: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem exitum et aditum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terminus. Namentlich waren es die Erstlingsfrüchte, denen ein besonderer Segen zu Theil wurde; die Apost. Constit. VIII, c. 40 bewahren die Epiklese dafür auf. Vgl. auch *Hippol.* can. 3. p. 65. Eine besondere Klasse mit solchen Benedictionen gesegneter Speisen sind die Eulogien, die gesegneten Brode (s. d. A.).

b) Die Benediction des Taufwassers, s. Taufe.

c) Die Benediction des Oeles, vgl. *Tertull.* de bapt. c. 7; *Cyprian.* Ep. 70. p. 269 ed. Baluz., letzterer in einer Verbindung mit der Eucharistie, welche an die Segnung des Oeles während der liturgischen Opferhandlung denken lässt. Die arabischen Can. *Hippol.* c. 19. n. 8 lassen die Weihe des Oels durch den Bischof geschehen. In allen diesen Fällen handelt es sich um das zur Firmung bez. nach der Taufe gebrauchte Oel; hinsichtlich des Katechumenen- und Krankenöls wird es sich ähnlich verhalten haben; auch letztere Benediction war meist nach dem Pontif. Rom. dem Bischof vorbehalten. Indessen ist sehr fraglich, ob die ersten Jahrhunderte eine eigene Weihe dieser Oele gekannt haben.

d) Benediction oder Consecration der Kirchen. Sie wird von *Ambrosius* schon als eine sehr alte Gewohnheit bezeichnet; *Eusebius* wohnt 315 einer feierlichen Kirchweihe bei in Tyrus; die von *Probst* a. a. O. 95 aus der Mitte des 3. Jahrh. angeführten Beispiele sind aus apokryphen Martyreracten hergenommen und hier nicht völlig beweisend. Dagegen erhellt das hohe Alter dieser Benediction auch aus der Mittheilung des *Clem. Al.* Strom. VII 5, wonach die Karpokratianer dem Epiphanes Tempel bauten und weihten.

Augusti Hdb. III 392 unterscheidet gottesdienstlichen und aussergottesdienstlichen Segen: eine schwer zu rechtfertigende Eintheilung. Zu jenem rechnet er die Entlassungsformeln (ἀπολύσεις), wie Dominus vobiscum, pax vobiscum, ite in pace u. dgl., sowie die Segensformeln bei Aufnahme und Entlassung der Katechumenen (Const. ap. VIII 6) u. s. f. Zu der zweiten Klasse sollen dann a) der allgemeine bischöfliche Segen (zuerst bei *Basil.* Ep. can. c. 27; *Chrys.* Hom. 45 in Mel., = ed. Morell. I 523; Hom. III ad pop. Ant. = I 42; *Aug.* Ep. 147 u. s. f.), b) die besonderen bischöflichen oder priesterlichen Benedictionen gehören. Hier erinnert er mit Recht daran, dass B. und Consecratio häufig identisch gebraucht werden, obgleich ein Unterschied zwischen beiden besteht, insofern die Consecration die betr. Sache oder Person zu einer heiligen macht, nicht nur sie zu einem heiligen Gebrauche bestimmt. Es erhellt aus Obigem, in wieweit diese Definition haltbar ist, die ja stellenweise durchaus Platz greift, wie wenn von panis consecratus und panis benedictus Rede ist.

Die spätere Zeit hat die Zahl der Benedictionen sehr vermehrt; es kommen da hinzu: B. lactis et mellis, incensi, salis, paschalis, cereorum et candelarum, cinerum (am Aschermittwoch), ramorum (am Palmsonntag) agni paschalis, cerei paschalis oder novi ignis; manche, wie segetum et vinearum, uvae, frumenti, novae domus, armorum, peregrinantium, navis, areae novae, vexilli etc., gehören erst dem MA. an. Vgl. *Ducange* i. v.

Ueber die B. nuptialis s. Ehe.

Gegen Ausgang des uns hier angehenden Zeitraums werden noch erwähnt: B. *poenitentiae* (*Conc. Barcinon.* 599, c. 4; *Tolet.* VI, c. 8; *Agath.* c. 44 u. s. f.), B. *super populum* (Sacram. Eccl. Rom. p. 200), B. *presbyteratus* (*Conc. Arvern.* c. 13; *Gregor. III* Ep. 5), B. *virginum* (*Muratori* Antiqq. Ital. med. aev. V 573), B. *virginum devotarum* (*Cod. Afric.* Can. c. 6, wol für Diakonissen? S. *Remigii* Epist. ad Clodov. regem; *Poenitent. Theodor. Cantuar.*).

Vgl. den Art. Segen. Zur Litteratur: *Martène* de antiq. eccl. Ritibus; *Gretser* de Benedictionibus; *Gerhard* de B. ecclesiastica; *Augusti* a. a. O.; *Probst* a. a. O. KRAUS.

BENEDICTIONES, für *Eulogiae,* sehr oft bei *Hieronym., Gregor. M., Avitus, Fulgentius* und Spätern. Die Stellen hat *Ducange* gesammelt. Vgl. Eulogia. Der Gebrauch für pastus extraordinarii in Klöstern ist erst seit dem 9. Jahrh. nachgewiesen. Ebenso die Bezeichnung B. für die ordines minores. — B. für *maledictio* ist ebenfalls mittelalterlich, beruht aber auf der alten Uebersetzung *benedicere* für *maledicere* Job 1, 5. 11; 2, 5. 9; III Kön. 20, 10. 13.

BENEDICTIONARIUM und **BENEDICTIONALIS LIBER**, s. Liturgische Bücher.

ΒΗΡΟΣ, s. Birrus.

BESCHNEIDUNG Christi, s. Feste.

BESPRENGUNG, s. Aspersion.

BESTECHLICHKEIT (corruptio) der Richter, in *Cod. Theodos.* lib. IX. tit. 28 als capitale und animadversione severissima notirt, ein auch von der Kirche gestraftes Verbrechen. Ein glänzendes Beispiel kirchlicher Ahndung desselben giebt *Synesius* (Ep. LVII 172, ed. Petav.) durch die Excommunication des Andronicus, Präfecten der Ptolemais.

BESTIARII. Zu den öffentlichen Spielen der Römer, welche im Circus maximus abgehalten wurden, gehörte auch das Thiergefecht (venatio), bei welchem entweder wilde Thiere gegen einander oder mit Menschen kämpften. Diese letzteren bekamen davon den Namen B. und waren Leute, welche entweder zur Strafe zu diesen Gefechten verurtheilt wurden (damnatio ad bestias, unter den Kaisern sehr gewöhnlich), oder sich freiwillig aus natürlicher Wildheit oder endlich gegen Lohn sich dem Thierkampfe unterzogen. Der Name B. wurde nun in den Zeiten der Christenverfolgungen in spöttischer und beschimpfender Weise auf die Christen angewendet und zwar aus zwei Gründen. Der eine lag in der grossen Zahl der den wilden Thieren vorgeworfenen Christen, eine Zahl, welche bedingt war durch die Frivolität, mit welcher die Heiden jedwede Veranlassung benützten, um, wie *Tertullian* Apolog. c. 40 berichtet, ihren verwegenen grausamen Ruf: Christianos ad leones! hören zu lassen. Einen zweiten Grund fanden die Heiden, welche die Standhaftigkeit und den Todesmuth, ja die Todesfreudigkeit der Christen sich aus übernatürlichen Gründen nicht erklären konnten, darin, dass sie das ihnen unbegreifliche Benehmen der christlichen Martyrer mit der Tollkühnheit oder Verworfenheit der eigentlichen B. (auch confectores genannt) in einen freilich sehr unrichtig gewählten Vergleich brachten. (Vgl. d. Art. Desperati und Parabolarii.) In dieser Anschauungsweise der Heiden wurzelt der Vorwurf der ‚amentia', den *Plinius* d. J. in seinem Briefe an Traian Epp. 10, 97 den Christen macht, ebenso das ‚βάρβαρον τόλμημα', womit Porphyrius bei *Euseb.* Hist. eccl. VI 19 die christliche Religion bezeichnete. KRÜLL.

BETHLEHEM, s. Kirche und Städte.

BETRUG, s. Venditores.

BIATHANATI (βία Gewaltthat, θανεῖν sterben, βιαιοθανατέω gewaltsamen Todes sterben) war der Name für diejenigen Menschen, welche zum Tode verurteilt und der Hand des Henkers anheimgefallen waren, aber auch für diejenigen, welche selbst Hand an sich legten, — für die Selbstmörder. Der Name B. wurde von den Heiden den Christen der ersten Jahrhunderte in spöttischer und entehrender Weise beigelegt, weniger in der zuerst angegebenen Bedeutung des Wortes, obschon auch hierfür eine gewisse Berechtigung vorlag, als hauptsächlich im letztern Sinne des Wortes. Das Verlangen der Christen nach dem Martyrertode, ihre Unerschrockenheit, Handlungen zu begehen, welche den sichern Tod nach sich ziehen mussten, und die so oft und klar kundgegebene Hoffnung, durch den Tod ein schlimmes Erdenloos mit einer bessern Zukunft zu vertauschen, gab den Heiden Veranlassung, die Christen mit den B., Selbstmördern, auf eine Stufe zu stellen. Wir verweisen hierbei auf *Tertullian.* ad Scapul. c. 5. Hier wird berichtet, dass, als Arrius Antoninus in Asien anhaltend die Christen verfolgte, alle Christen jenes Landes, nachdem sie sich durch einen Schwur verbunden hatten, vor seinem Tribunale erschienen, er aber ihnen zurief: ‚ihr Bedauerungswürdigen, wollt ihr sterben, so habt ihr Felsen und Stricke!' Uebrigens bemerken wir hier gelegenheitlich, dass ein ohne alle Veranlassung bewerkstelligtes Hinzudrängen der Christen zu den heidnischen Richterstühlen und so zum Martyrium von der Kirche nicht gebilligt wurde und solche Christen auch nur unter dem minder ehrenden Namen ‚professores' aufgeführt erscheinen. Der Name B. war übrigens in der Heidenwelt so vulgär, dass, wie *Baronius* Annal. eccl. ad ann. 138 aus dem Martyrologium Beda's anführt, das Grab der sieben Söhne der Symphorosa, welche um des Glaubens willen gemartert und in Eine Grube geworfen wurden, geradezu die Benennung ‚ad septem biothanatos' erhielt. Wir könnten hier noch auf *Marc. Aurel.* Εἰς ἑαυτόν (Selbstbetrachtungen) XI 3 verweisen, wo der Kaiser meint, man müsse den Tod aus Ueberlegung verachten, nicht ὡς οἱ Χριστιανοὶ bloss κατὰ ψιλὴν παράταξιν, d. i. aus ‚Hartnäckigkeit' oder ‚nach Art der Leichtbewaffneten', welche sich vorschnell und besinnungslos in den Kampf stürzten. Aber der Beisatz hält die Kritik nicht aus. Dasselbe ist der Fall bei *Arianus* Comment. de Epicteti disputt. IV 7; hier wird u. A. erwähnt, dass man sich auch aus Manie zum Tode entschliessen könne, ὡς οἱ Γαλιλαῖοι, welch' letzterer Beisatz nicht genügend als echt verfochten werden kann. Vgl. *Eichstaedt* Exercit. Antoninian. III. und *Schweighäuser* Epictet. philos. monumenta. KRÜLL.

BIBEL, Gebrauch derselben. Wir unterscheiden zunächst einen doppelten Gebrauch: den öffentlichen oder liturgischen, und den privaten.

I. Der christliche Gottesdienst gliederte sich von Anfang an in zwei Haupttheile: die Feier des eucharistischen Opfers und das gemeinsame Stundengebet. Die Sitte, dabei aus der hl. Schrift vorzulesen, entstand ohne Zweifel nach dem Vorbild der Synagoge (Act. 13, 15; 15, 21; II Kor. 3, 14 ff.) und ist jedenfalls auf eine Anordnung der Apostel zurückzuführen. Das Christenthum unterschied sich aber in dieser Hinsicht vom Judenthum dadurch, dass es die Schriften des N. Test. denen des A. Test. völlig gleichstellte, indem es beide zur Vorlesung benützte. Wie ferner in der Synagoge je ein Lesestück dem Gesetz und den Propheten entnommen wurde, so bei dem christlichen Gottesdienst je eines aus dem Evangelium und dem Apostolus. Cfr. *Iustin. M.* Apol. I, c. 67; Ep. ad Diognet. c. 11: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.

Fragen wir nun näherhin, welche Bücher der hl. Schrift in der alten Kirche gebraucht wurden, so finden wir die doppelte Thatsache: einmal, dass manche Schriften, die heutzutage als kanonisch gelten, in manchen Gegenden eine Zeitlang vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen waren, wie z. B. der Hebräerbrief im Abendlande, die Apokalypse im Orient (vgl. d. A. Kanon); ferner, dass andere Bücher, die wir nicht zum Kanon rechnen, hier und da beim Gottesdienst vorgelesen wurden. Dahin gehören: die Epist. Clement. ad Corinth. (*Euseb.* H. e. III, c. 16; IV, c. 23), auch der sog. zweite Brief desselben (*Can.* 76 *Apost.; cfr. Cod. Alex.*), der Pastor Hermae (*Euseb.* H. e. III, c. 3; *Hieron.* de vir. ill. c. 10; cfr. *Cod. Sinait.*), die Epist. Barnab. (*Clem. Al.* ap. *Euseb.* H. e. VI, c. 13, 14; cfr. *Cod. Sinait.*), ferner die sog. Apocal. Petri (*Sozom.* VII, c. 19; cfr. das dem Cod. Claromont. angehängte stichometr. Verzeichniss der hl. Schriften), ausserdem bei den judenchristlichen Gemeinden in Syrien das sog. Hebräer-Evangelium (*Euseb.* H. e. III, c. 25, 27; *Theodoret.* Haeret. fab. I, c. 20). Dieser Gewohnheit gegenüber schärfen die Concilien und Väter wiederholt ein, dass beim Gottesdienste nur kanonische Schriften vorgelesen werden dürften. Cfr. *Conc. Laodic.* can. 59, *Conc. Carthag.* III. can. 47.

Wie die hl. Schriften zum gottesdienstlichen Gebrauche eingetheilt, in welchem Umfang und welcher Reihenfolge sie vorgelesen wurden, darüber vgl. d. Art. Lesungen und Perikopen.

Es ist bekannte Thatsache, dass in den ersten Jahrhunderten die neubekehrten Völker durchgehends den Gottesdienst in ihrer eigenen Sprache feierten. Dies erforderte natürlich Uebersetzungen der hl. Schrift, und solche entstanden denn auch in der Regel gleich nach der Bekehrung zum Christenthum. Bekanntlich ist das N. Test. mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums ursprünglich griechisch geschrieben, und in derselben Sprache besass man schon längst das A. Test.; daneben entstand zu Anfang des 2. Jahrh. für die westliche Hälfte des grossen Römerreiches eine lateinische Uebersetzung. So war für das Bedürfniss der meisten Länder, in denen der Glaube zuerst verkündigt wurde, gesorgt. In demselben Masse aber, als das Christenthum über das Gebiet beider Sprachen hinaus weiter vordrang, entstanden auch neue Uebersetzungen: so in Asien die verschiedenen syrischen, die persische, armenische, georgische; in Africa die äthiopische, koptische, sahidische, baschmurische; in Europa die gothische und später die slavische für die neubekehrten Mähren. In den westlichen Ländern Europa's blieb jedoch das Lateinische die herrschende Kirchensprache, auch nachdem in den ehemals römischen Provinzen die romanischen Mundarten sich gebildet hatten. Die später bekehrten Völker deutschen, skandinavischen und slavischen Stammes (mit Ausnahme der Mähren) übernahmen mit der Liturgie Roms auch dessen Sprache.

II. Der private Gebrauch hatte theils einen wissenschaftlichen, theils einen erbaulichen Zweck. Die Väter empfehlen mit beredten Worten das eifrige Lesen der hl. Schrift; doch betonen sie regelmässig zugleich auch deren Dunkelheit. *Chrysost.* Hom. 41 in Ioh. c. 1; *Aug.* de doct. chr. II, c. 6; *Hieron.* Ep. ad Paulin. Aus diesem Grunde fordern sie, dass man dieselbe nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach der sichern Richtschnur der überlieferten Lehre auslege. *Aug.* l. c. III 2. Auch sei es — so bemerken sie gleichfalls — gegenüber den Häretikern und ihren willkürlichen Erklärungen viel einfacher, leichter und sicherer, auf die Ueberlieferung der apostolischen Kirchen sich zu berufen, als auf das vieldeutige Bibelwort. *Iren.* adv. haer. III, c. 2—4. Indem sich die Kirche begnügte, in solcher Weise die Gläubigen zu warnen, fand sie damals keine Veranlassung, durch förmliche Gesetze einzuschreiten. Erst das Auftreten der Albigenser bewog die Concilien von Toulouse (1229) und Tarragona (1234), den Laien das Lesen der hl. Schrift in der Landessprache zu verbieten. Als dann später die Erfindung der Buchdruckerkunst eine weitere Verbreitung

der B. ermöglichte, und andererseits die sog. Reformation durch ihre Lehre von der sufficientia et perspicuitas s. scripturae dahin drängte, sah sich das Conc. Trident. genöthigt, ein ähnliches Verbot für die ganze Kirche zu erlassen.

Selbstversändlich galt im ganzen Alterthum der Grundsatz, ‚was nicht in der Kirche gelesen werde, solle auch nicht zu Hause gelesen werden'. *Cyrill. Hieros.* Cat. IV, c. 36. Damit war also die Benützung der Apokryphen ausgeschlossen. Förmliche Verbote derart begegnen uns sehr häufig. Cfr. *Constit. apost.* VI, c. 16.

Zum leichtern Gebrauch hatte man schon frühe die hl. Schriften in besondere Abschnitte (κεφαλαῖα) eingetheilt. Was das N. Test. betrifft, so verfasste Ammonius Alex., der Lehrer des Origenes, zum Zwecke seiner Evangelienharmonie eine Eintheilung in Kapitel, deren Matth. 355, Marc. 233, Luc. 342, Joh. 232 zählte. Diese Eintheilung wurde von *Euseb. Caesar.* verbessert und der leichtern Uebersicht halber in zehn Tafeln (κανόνες) geordnet. Daneben gab es seit dem 5. Jahrh. eine andere Abtheilung in grössere κεφαλαῖα, denen jedesmal kurze Inhaltsanzeigen (τίτλοι) vorangingen. Hiernach kamen auf Matth. 68, auf Marc. 49, auf Luc. 83, auf Joh. 18. Letztere Eintheilung, die sich zuerst im Cod. Alex. findet, wurde noch vor der Mitte des 5. Jahrh. auf die Apostelgeschichte und die Briefe ausgedehnt. Gegen Anfang des 6. Jahrh. theilte der Bischof Andreas v. Caesarea in Kappadocien auch die Apokalypse in entsprechender Weise ein. Was das A. Test. betrifft, so bezeugt *Hieronymus* wiederholt das Vorhandensein einer eigenen Kapiteleintheilung für die LXX und demgemäss auch für die lateinische Uebersetzung, und zwar bemerkt er ausdrücklich, dass dieselbe an einigen Stellen von der des hebräischen Textes abweiche (in Mich. 6, 9; in Sophon. 3, 14).

Im Allgemeinen war, wenigstens in den Städten, die hl. Schrift sehr verbreitet. *Chrysost.* fordert wiederholt die Gläubigen auf, die einzelnen Abschnitte, welche er in seinen Homilien zu erklären gedachte, vorher zu Hause durchzulesen; er lässt dabei nicht einmal für die Armen die Entschuldigung gelten, dass sie kein Exemplar besässen (Hom. 11 in Io. c. 1). Ueber die ausgebreitete Schriftkenntniss der Anachoreten vgl. *Sozom.* H. e. VI, c. 29. Mitunter finden wir auch die hl. Schrift zu abergläubischen Zwecken missbraucht. Das *Conc. Agath.* spricht von Solchen, die ‚sub nomine fictae religionis per eas, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcunque scripturarum inspectione futura promittunt'. Cfr. *Conc. Aurelian.* I, c. 30. Einen Fall derart erwähnt *Greg. Turon.* Hist. IV, c. 16. MOSLER.

BIBLIOTHEKEN. Die Existenz einer überaus reichen patristischen Litteratur ist allein schon ein Beweis für ihre nothwendige Voraussetzung, nämlich für grössere Büchersammlungen in den ersten Jahrhunderten. Es fehlt aber auch nicht an positiven Nachrichten über solche. Es gab damals wie heute Privat-B. und öffentliche B. Hervorragende Beispiele von ersteren kennen wir viele. So berichtet uns *Eus.* H. e. VI 39 über die Büchersammlung des unter Decius gemarterten B. Alexander von Jerusalem; der Martyrer und Bibliophile Pamphilus in Caesarea besass eine ausserordentlich reiche, *Eusebius* (H. e. VI 32) und *Hieronymus* (Epist. ad Marcell., de vir. ill. III) wohlbekannte Bibliothek, die nach *Isidorus v. Sevilla* (Etym. VI 6) an 30 000 Volumina umfasst hätte; sie ging in der diocletianischen Verfolgung leider zu Grunde. Zwei Nachfolger des Eusebius, *Acacius* und *Euzoius*, suchten sie wieder herzustellen (*Hieron.* de vir. ill. CXIII). *Basilius M.* (Ep. 82). *Augustinus* (de Haeres. 88 ad Quodvultd., Opp. VIII 27; vgl. *Claden* de fortuna bibl. d. Augustini in excidio Hippon., Lips. 1742) und *Hieronymus* (Ep. 6 Catal. c. 3, 75, 113; Comm. in Tit. c. 3) waren für ihre Zeit ebenfalls im Besitz namhafter Bücherschätze; in Gallien rühmte *Sidonius Apollinaris* (Ep. V 15) die B. der Bischöfe Ruricius von Limoges und Lupus von Perigueux (VIII 11). Die bestimmten Mittheilungen dieser Schriftsteller, wie überhaupt die ganze, die profane und vorchristliche Litteratur durchaus nicht bei Seite setzende Thätigkeit der Kirchenväter lässt keine Zweifel, dass neben den kirchlichen Auctoren auch Profanscribenten in diesen B. Platz fanden; noch *Sidonius* erzählt uns, wie auf demselben Tisch Horaz neben Prudentius, Varro neben Augustin lag (Epist. II 9).

Neben diesen Privatsammlungen gab es von sehr früh an öffentliche, d. h. kirchliche B. und Archive, welche die Bischöfe für den Gebrauch der Gemeinde anlegten. Solche B. gab es zu Edessa; aus ihrem kostbaren Schatze rühren zum Theil die neuerdings von Cureton herausgegebenen Reste der syrisch-christlichen Litteratur; weiter zu Jerusalem (*Eus.* H. e. VI 20), Rom, Alexandria, Constantinopel. Die Bibliothek an der Hagia Sophia zu CP., angeblich von Constantin begründet, von Theodosius d. J. bedeutend vermehrt, soll mehrere Hunderttausend Volumina besessen haben; sie ging bei einem Aufstand durch Feuer zu Grunde (vgl. *Niceph. Call.* H. e. XIV 3, Bibl. Angl. III 502). Der bischöflichen Bibliothek zu Hippo gedenkt *Augu-*

stin a. a. O.; eine ältere in Africa, zu Cirta, fand in der diocletianischen Verfolgung ihren Untergang (*Labbe* Conc. I 1444). Rom hatte schon zu Zeiten des P. Hilarius mehrere B. (*Anast.* Vit. Hilar.), am Lateran allein zwei; zu Gregors d. Gr. Zeit war die Menge der aufgehäuften Bücher schon sehr gross (Praef. in l. XI Homil.; vgl. *A. Mai* Mem. istor. degli archivi della s. Sede, Rom. 1825, u. A.). Den Hauptbestand dieser kirchlichen B. bildeten nothwendig die hl. Schriften, sei es im Originale, sei es in den Uebersetzungen, die kirchlichen Constitutionen und Decrete, Concilsacten, Briefe und Homilien der Bischöfe, dann die Matriculae, die Acta Martyrum, die Lectionarien, Diptychen. Daneben wird man die Werke der Kirchenväter in möglichster Vollständigkeit besessen haben: aber auch die profane classische Litteratur fehlte in diesen kirchlichen Sammlungen nicht; wir wissen aus Augustin, dass die Bibliothek zu Hippo auch solche umfasste, wie dies auch bei den Kloster- und Kirchen-B. des MA.s der Fall war.

Die kirchlichen B. wurden in einem an die Basilika anstossenden oder vielmehr zu ihr gehörigen Raum aufbewahrt, dem scrinium, tabularium, tablinum, archivum, librarium, bibliotheca, grammatophylacium, armarium, später auch chartarium, chartophylacium, chartilogium u. s. f. (vgl. *Cancellieri* de Secret. Bas. Vat. I 325). Dieser Raum scheint dem sacrarium maius annex gewesen zu sein, wie dies aus der Beschreibung der Bibliothek an der Sophienkirche zu CP. (*Ducange* CP.; vgl. *Cancellieri* a. a. O. 326, A.) hervorgeht und auch am Vatican und Lateran der Fall war. Ein Schlafzimmer für den Custoden war damit verbunden. Aus diesem Bibliothekraume brachte man des Morgens nach dem Gottesdienste die Bücher in die Zellen oder Cubicula zur Linken des sacrarium bematis, wo die Geistlichen dem Studium oblagen. Man las daher in der Basilika zu Nola nachstehende Verse des hl. Paulin links von der Apsis: si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas || hic poterit residens sacris intendere libris (Ep. XXXII 16).

In der vorconstantinischen Zeit scheinen die kirchlich-liturgischen Bücher und hhl. Schriften entweder in dem Hause des Bischofs oder auf und neben seiner Cathedra aufbewahrt worden zu sein. Belehrend sind in dieser Hinsicht die Gesta purgationis Felicis ep. im Anhang zu *Optatus* ed. Dupin, Antw. 1702, 162 ff., wo es u. A. 164 heisst: ‚tunc mittunt in domum episcopi Felicis ut tollerent inde scripturas, ut exuri possent secundum sacrum praeceptum'; und dann 165: ‚tolle clavem et quos invenies in cathedra libros et super lapide codices, tolle illos' ... und: ‚tollat aliquis de vobis in areis, ubi orationes facitis, et illic ponantur'. Vgl. über die B. der altchristlichen Zeit überhaupt noch: *Lomeier* de B., Ultraj. 1680; *Cancellieri* a. a. O.; *Petit Radel* Recherches sur les Bibliothèques anciennes, 26 ff.; *Bingham* III 270; *Beheim* Dissert. de archiviis s. tabulariis vett. Christ.; *Augusti* Hdb. I 391; *Cahier* Nouveaux Mélanges d'Archéol. (IV), Par. 1877, 47 ff.; *A. Mai* Discorsi di argom. relig., Rom. 1835, 56 ff. KRAUS.

BIBLISCHE DARSTELLUNGEN. I. Wenn die heidnische Kunst in ihrer Götterlehre und Mythologie eine unerschöpfliche Fundgrube neuer Ideen besass, so eröffnete das Christenthnm in den hhl. Schriften und in den Geheimnisslehren der Kirche den Künstlern eine nicht minder reiche Quelle, und sie haben aus diesem unversiegbaren Born geschöpft bis auf unsere Tage. Allerdings ist die Art und Weise, wie die alte christliche Kunst die biblischen Stoffe behandelte, himmelweit verschieden von der der späteren und der neueren Künstler; allein so einfach dort die Compositionen sind, so genügsam die alten Meister sich mit den bescheidensten Mitteln der Technik zeigen, es liegt in ihren schlichten Schöpfungen doch ein ganz eigenthümlicher Reiz. Indem wir unter dem uns fremden Gewande eine uns bekannte und längst vertraute biblische Scene wiedererkennen, fesselt uns nicht nur die Form der Darstellung, sondern mehr noch die Idee, welche hinter dem durchsichtigen Schleier des Bildes durchschimmert. Dieser Reiz wird durch den Umstand gesteigert, dass wir Bildwerke der Urkirche vor uns haben, Malereien und Sculpturen, aus denen die Schüler der Apostel, die Söhne der Martyrer zu uns reden, die uns immer neue Blicke in das Leben und Denken der ersten Christen thun lassen und, wie sie selber durch die Schriften der apostolischen Väter und deren Nachfolger ihr rechtes Verständniss gewinnen, so ihrerseits hinwiederum jene erläutern. Denn es ist eine jetzt nicht mehr bestreitbare Thatsache, dass wir biblische Scenen bereits in den Katakomben des ersten Jahrhunderts finden, ja nicht selten ist der Charakter und Typus gerade dieser ältesten Darstellungen für die späteren Künstler auf Jahrhunderte massgebend geblieben.

Was die Auswahl der Stoffe betrifft, so richtete sich dieselbe theils nach dem Gegenstande selbst, indem man mit Vorliebe solche Scenen aussuchte, die sich durch irgend einen charakteristischen Zug sofort kenntlich machen liessen, theils richtete sie sich nach dem besondern Zwecke, nach der Bestimmung des Ortes oder Raumes, den der Künstler auszustatten hatte. Da nun der bei

Weitem grösste Theil der uns erhaltenen Monumente dieser Art der Ausschmückung der Ruhestätten diente, so sehen wir vor Allem solche Scenen ausgewählt, welche in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem Glauben an eine Auferstehung und ein glückliches Jenseits standen, um so mehr, als der düstern Hoffnungslosigkeit des Heidenthums gegenüber die Kirche ihre trostreiche Aufgabe darin erkannte, das Dunkel des Grabes durch das Licht des Glaubens zu erhellen und durch die Nacht des Todes hindurch den Morgenschimmer eines ewig seligen Lebens leuchten zu lassen.

Zu den alttestamentlichen Darstellungen dieser Art aus der frühesten Periode zählen: Noe mit der Taube, die ihm den Oelzweig (des ewigen Friedens) bringt; der in der Löwengrube (aus dem Rachen des Todes) errettete Daniel und die in gleicher Weise unversehrt aus den Flammen hervorgegangenen Jünglinge im Feuerofen; endlich der vom Seethier (vom Tode) verschlungene, aber wieder ans Land (des Jenseits) ausgesetzte und dort unter der Kürbisstaude ruhende Jonas. Zu den ältesten neutestamentlichen Bildern gehören: die Auferweckung des Lazarus und der gute Hirte, der seine getreuen Schäflein zu den Auen des himmlischen Paradieses trägt. Die Vorbedingung aber zu einer seligen Auferstehung ist der Glaube an Christus und die Theilnahme an seinen Heilsmitteln. Daher schliesst sich an die genannten Scenen weiterhin an besonders Moses, der in der Wüste (des Lebens) aus dem Felsen (Christus) das Wasser (des Heils) eröffnet, und die Anbetung der Magier, die in dem Kinde ihren Gott erkannten, sowie das Opfer Abrahams und die wunderbare Brodvermehrung als Hinweis auf den Opfertod des Herrn und auf das eucharistische Mahl, das uns der Früchte seines Opfertodes theilhaftig macht. Das 2. und 3. Jahrh. fügten diesen eine Reihe weiterer biblischer Scenen hinzu, wie den Sündenfall, die Erscheinung Jehovah's im brennenden Dornbusch und die Gesetzgebung auf Sinai, die Hochzeit zu Kana, die Speisung der Jünger am See Tiberias, die Heilung des Gichtbrüchigen und Blindgebornen u. s. f. Daran reihen sich in der Folge u. A. die Erschaffung des Menschen, Kains und Abels Opfer, der Durchgang durchs rothe Meer, die Himmelfahrt des Elias, die drei Jünglinge vor der Statue des Nabuchodonosor, sowie die Verleugnung Petri, die Parabel von den klugen Jungfrauen und die ersten Versuche naturalistischer Darstellung der Passion. Alle diese Bilder kamen in verhältnissmässig grosser Anzahl vor; daneben aber erscheint noch eine bedeutende Auswahl weiterer biblischer Scenen nur das eine oder andere Mal, z. B. der Manna-Regen, die Trauben tragenden Kundschafter, die Magier vor Herodes und das Weib am Jakobsbrunnen. (Die erschöpfende Aufzählung s. unter Bildercyclus.) Ueber die Muttergottesbilder hat *de Rossi* eine eigene Abhandlung geschrieben; das älteste derselben gehört noch dem ersten Jahrhundert an und findet sich auf einem Deckengemälde im Coemeterium der Priscilla. Nicht minder reichen die Einzelbilder der hhl. Petrus und Paulus bis in das höchste Alterthum hinauf; Bilder der Evangelisten erscheinen erst gegen Ende des 3. oder im Anfang des 4. Jahrh.; noch später kommen die evangelistischen Zeichen.

Was die Darstellungen aus den deuterokanonischen Schriften des A. Test. und aus den Apokryphen betrifft, so finden wir die Susanna bereits auf einem Gemälde des ältesten Theiles der Katakomben der Priscilla, wofern die Erklärung *Garrucci's* richtig ist; jedenfalls kommt sie unter einer symbolischen Darstellung in den Katakomben des Praetextatus aus dem 3. Jahrh. und in mehreren späteren Bildern vor. Tobias erscheint wiederholt, bald allein mit dem Fisch in der Hand, bald in Begleitung des Engels, sowol auf den Fresken der Grabkammern, als auch auf Glasschalen. Aus den Apokryphen dagegen ist es nur der Thurmbau aus dem Pastor des Hermas, der ein einziges Mal im Coemeterium des hl. Ianuarius zu Neapel abgebildet ist; in Rom findet sich keine Anspielung auf die doch so zahlreichen Gleichnisse und Bilder jener Schrift, obschon sie in der ewigen Stadt verfasst worden ist (*de Rossi* Bull. 1863, 62). Eine Darstellung der Verkündigung Mariae (*Bugati* Memorie di S. Celso, Tav. II, n. 3) nach dem Evangelium des hl. Jakobus kommt einmal, aber auf einem Diptychon späterer Zeit, vor.

An diesen Ueberblick fügen sich nunmehr eine Reihe von Einzelbemerkungen. Die Art und Weise zunächst, wie die biblischen Scenen dargestellt sind, besteht in einer der alten christlichen Kunst eigenthümlichen, höchst einfachen Composition, die mit möglichst wenigen Mitteln das Ereigniss fixirt, und zwar nicht zunächst in der Absicht, die Scene um ihrer selbst willen darzustellen, sondern um unter ihrer Hülle eine tiefere Idee anzudeuten. (Man vergleiche damit, was *Clem. Alex.* Strom. l. IV, c. 2. p. 565 über seine eigene Schrift sagt, dass Worte und Context etwas Anderes andeuten, etwas Anderes bezeichnen.) Daher genügt es dem Künstler, durch irgend ein charakteristisches Moment das Ereigniss erkennbar gemacht zu haben. So reicht eine Reihe von Brodkörben hin, um auf die wunderbare Brodvermehrung hinzuweisen; so beschränkt sich die Schilderung der Hochzeit

zu Kana darauf, den Heiland und neben ihm einige Mischkrüge darzustellen. Hieraus begreift sich die Schwierigkeit in der Erklärung mancher Bilder, die verschiedenen Deutungen der einen, die völlige Räthselhaftigkeit der andern. Diese Schwierigkeit wächst durch den Umstand, dass der Künstler, weil sein Werk wesentlich typisch und symbolisch sein sollte, sich nicht gar zu streng an den biblischen Bericht hält. Die Erscheinung des Herrn vor Moses am Horeb z. B. ist, statt im brennenden Dornbusch, durch eine aus Wolken vorgestreckte Hand abgebildet; die Arche Noe's hat nicht die Form eines Fahrzeuges, sondern eines Sarges, und nur die Haltung des Moses, der seine Schuhe auszieht, und die Taube, die den Oelzweig bringt, geben uns Gewissheit über die Bedeutung und den Sinn des Bildes. Mit jenem typisch-symbolischen Charakter der altchristlichen Kunstschöpfungen hängt endlich auch die Eigenthümlichkeit zusammen, dass wir auf Wandgemälden, besonders aber auf Sarkophagen eine Reihe verschiedener alt- und neutestamentlicher Scenen unvermittelt neben einander gruppirt sehen, scheinbar und auf den ersten Blick in ganz zufälliger oder nur durch den Raum gebotener Auswahl, bis durch Prüfung und Vergleichung sich die einheitliche Idee erschliesst, welche der bunten Zusammenstellung zu Grunde liegt. (Vgl. d. Art. Sarkophag.)

Dass für eine ganze Reihe biblischer Darstellungen die Künstler heidnische Motive verwendet haben, ist ebenso unbestreitbar als erklärlich (vgl. *Kraus* R. S. 192 ff., 2. Aufl. S. 227). So erinnert eine Anzahl von guten Hirten auf den ersten Blick an den Orpheus zwischen den durch seine Musik gezähmten wilden Thieren; die Himmelfahrt des Elias geschieht auf einem vierspännigen Wagen, durchaus in der Weise, wie die Wettfahrer im Circus, oder wie der aufgehende Morgen dargestellt zu werden pflegten. Der Untergang Pharao's im rothen Meere ist wiederum ganz als eine Scene aufgefasst, wie man sie bei dem überstürzenden Wettjagen um die Meta herum zu sehen gewohnt war. Das eucharistische Mahl ist als solches meist nur durch die auf der Tafel liegende Speise von den Bildern heidnischer Mahlzeiten zu unterscheiden.

Manche biblische Bilder haben von Anfang an einen festen Typus, der höchstens durch Hinzufügung einer weitern Person, durch eine Besonderheit in der körperlichen Haltung u. dgl. eine leichte Aenderung erleidet. Zu diesen Bildern rechnen wir unter andern das Schlagen des Wassers aus dem Felsen durch Moses, Daniel in der Löwengrube, die Jünglinge im Feuerofen, die Anbetung der Magier. So erscheint Daniel in der Regel nackt und in der Haltung der Oranten, während je ein Löwe rechts und links sich neben ihm aufrichtet. In dieser Weise ist er auf dem ältesten Bilde im Coemeterium der Domitilla dargestellt, und das nach Jahrhunderten in der jetzigen Unterkirche von S. Clemente gemalte Bild zeigt durchaus noch denselben Typus. Andere b. D. haben eine gewisse grössere oder geringere Entwickelung durchgemacht, so zwar, dass die älteren Typen später nicht mehr vorkommen. Das gilt u. A. vom Opfer Isaaks, das in der ältesten Darstellung in S. Callisto so wesentlich verschieden ist von allen späteren Darstellungen; das gilt von der Auferweckung des Lazarus, der auf den frühesten Bildern als bereits von den Todten erstanden erscheint, während die Folge ihn noch im Grabe abbildet in dem Augenblicke, wo der Herr ihn auferweckt.

Vergleichen wir die biblischen Darstellungen der römischen Katakomben mit denen in Neapel, in Gallien, in Aegypten, so überrascht uns in allen eine gemeinsame Gleichheit der Grundidee und selbst theilweise der Accidentien; die Einheit der Kirche manifestirte sich nicht nur in der Lehre, auch die Kunst hat an derselben Theil genommen. Wie durchaus einander ähnlich sind z. B. die wunderbare Brodvermehrung in S. Callisto (*de Rossi* R. S. II, Tav. d'aggiunta, B) und auf Sarkophagen des Lateran-Museum, und der gleiche Gegenstand in einem ägyptischen Coemeterium (*de Rossi* Bull. 1865, 60)! Daneben aber tritt uns doch in den einzelnen Kirchen wiederum eine gewisse Eigenart und Selbständigkeit entgegen, und so treffen wir z. B. auf Sarkophagen in Gallien biblische Bilder, die auf römischen Sarkophagen viel seltener oder gar nicht vorkommen.

Endlich sei noch auf einige Besonderheiten aufmerksam gemacht. In den ziemlich zahlreichen Darstellungen der Epiphanie erscheint Maria regelmässig auf einem Throne sitzend, das Kind vor sich auf dem Schoosse haltend, die Gaben aber sind nicht Gold, Weihrauch und Myrrhen, sondern Kränze und, wie es scheint, Spielzeug für Kinder. Weiterhin ist die Besonderheit auffallend, dass der Herr seine Wunder mittelst eines Stabes wirkt, mit welchem er die zu vermehrenden Brode, den aufzuweckenden Lazarus u. s. w. berührt. Die alttestamentlichen Erscheinungen Gottes werden nicht in menschlicher Gestalt, sondern durch die Hand aus der Wolke abgebildet. Eine eigenthümliche Allegorisirung, die zumal seit dem 4. Jahrh. Aufnahme fand, stellt die Heiligen und den Heiland selbst als Lämmer dar und lässt durch diese die Handlungen jener ausführen. So sehen wir Susanna als Lamm zwischen Wolf und Fuchs

im Coemeterium des Praetextatus; auf dem Sarkophag des Bassus erscheinen bei der Taufe Christi Johannes und der Heiland als Lämmer u. s. w.; eine ähnliche Thiersymbolik stellte die Apostel als Tauben dar. Auf andere, weniger generelle Besonderheiten wird bei den einzelnen Gegenständen hinzuweisen sein.

Die altchristliche Kunst hat die biblischen Scenen, mit welchen sie die hl. Stätten ihres Cultus schmückte, nicht um ihrer selbst willen ausgeführt, nicht also, um dieses oder jenes Ereigniss der hl. Geschichte als solches zur Anschauung zu bringen, vielmehr waren dieselben immer nur die Hülle, unter der sich für den Eingeweihten eine tiefere Idee verbarg, nur Symbole und Typen der Geheimlehren des Christenthums, den Heiden unverständlich, den Katechumenen eine Art biblia pauperum, den Gläubigen aber wie ein Buch, das zu immer wiederholtem Lesen reizt, und in welchem man immer neue Schönheiten und tiefere Gedanken entdeckt.

Dieser wesentlich symbolisch-dogmatische Charakter, in welchem die biblischen Stoffe behandelt wurden, beruht theils auf dem Zwecke, dem die altchristliche Kunst zunächst diente, nämlich die Ruhestätte der Todten auszuschmücken, theils auf der Arcandisciplin, welche die Geheimnisse des Glaubens mit dem Schleier des Symbols bedeckte. Was der Verstorbene im Leben geglaubt hatte, was seine Stärkung gewesen war in den Stürmen der Verfolgung, was er und was für ihn die Zurückgebliebenen im Tode hofften, das suchten die Künstler durch biblische Bilder anzudeuten. Die heidnische Kunst hatte der Gegenwart und dem heitern Genusse des Lebens gedient, hatte darum jegliches Gewand hinweggeworfen von der idealen Fülle nackter Formschönheit; die christliche Kunst griff züchtig den fallengelassenen Schleier wieder auf und umhüllte ihre Gestalten mit dem dichten Gewande geheimnissvoller Symbolik; so stellte sie sich an die Pforten des Grabes und schmückte den dunklen Gang in das Jenseits durch Gebilde unsterblicher Hoffnung.

Aus dem Gesagten erklärt sich zunächst, warum die alten Künstler sich keineswegs streng an die biblischen Berichte binden, sondern nur das Wesen des Ereignisses ins Auge fassen und dieses in freier Behandlung zur Anschauung bringen. Das tritt vielleicht am klarsten hervor in dem Bilde des aus der Flut erretteten Noe. Da dasselbe Sinnbild der Auferstehung war, so erscheint Noe regelmässig statt in der Arche in einem Sarge, und bald als männliche, bald als weibliche Figur, über ihm die Taube, die ihm den Oelzweig, das Symbol des ewigen Friedens, bringt. Die gleiche Freiheit der Behandlung begegnet uns aber überall. Die Gaben, welche die Magier dem Christkindlein bringen, sind, wie bemerkt, Kränze, Tauben, Brod und selbst Spielzeug; statt der Erscheinung Jehovahs im brennenden Dornbusch erblicken wir auf einem Wandgemälde in S. Callisto eine aus den Wolken hervorgestreckte Hand u. s. w. Bei dem ersten Bilde war das Kommen der heidnischen Magier zum göttlichen Kinde als Sinnbild der Bekehrung der heidnisch-römischen Welt zum Christenthum das, was dem Künstler die Hauptsache war; da blieben also die Gaben Nebensache; im zweiten Falle wählte der Künstler, unbekümmert um den biblischen Bericht, die zu seiner Zeit übliche Art, die Erscheinung Gottes und sein Reden zu den Menschen darzustellen, weil er eben dies ausdrücken wollte.

Aus dem symbolischen Charakter der Bilder erklärt sich weiterhin, wie nicht selten verschiedene Ereignisse gleichsam verschmolzen werden, z. B. wenn den drei Jünglingen im Feuerofen die Taube Noe's den Oelzweig bringt, wie wir es auf einem Gemälde im Coemeterium der Priscilla sehen (*Garrucci* Storia, Tav. 77), oder wenn dieselbe Taube über dem vom Seeungeheuer ans Land geworfenen Jonas erscheint, wie das auf einem graffirten Grabsteine im Lateran-Museum der Fall ist. Die beiden verwandten Wunder auf der Hochzeit zu Kana und das der Brodvermehrung flossen in der künstlerischen Darstellung so in einander, dass das letztere Wunder auf den Wandgemälden und Bildern der Glasschalen regelmässig an den sieben übriggebliebenen Körben, welche gleich den Krügen von Kana vor dem Herrn aufgestellt sind, gewirkt erscheint, während hinwiederum das Wunder bei der Hochzeit gewöhnlich statt an sechs an sieben Krügen vollzogen wird. Beide Wunder waren Vorbilder der Eucharistie, und ihre Verschmelzung gab der Idee nur einen desto bestimmtern Ausdruck.

Der oben angeführte Zweck erklärt endlich drittens die ungemein schlichte Einfachheit der Composition, die sich einzig damit zufrieden giebt, das Factum als solches hinlänglich kenntlich gemacht zu haben. Ein Mann, der seine Schuhe auszieht, während er, in Aufmerksamkeit lauschend, den Kopf emporrichtet, genügt, die Erscheinung des Herrn vor Moses am Horeb anzudeuten; das Wunder der Brodvermehrung wird durch die übriggebliebenen Körbe voll Brod dargestellt; bei der Auferweckung des Lazarus erscheinen weder die Schwestern, noch die sie begleitenden Juden, ebensowenig wie die Gäste bei dem Wunder zu Kana.

II. Bestimmt, die Ruhestätten der Verstor-

benen, die Wände und Decken der Grabkammern und Arcosolien zu schmücken, wurden aus den biblischen Erzählungen zunächst solche Scenen ausgewählt, welche dem Glauben Ausdruck geben, der den Christen in und durch das Grab geleitet. Daher ist eine der ältesten wie der beliebtesten Darstellungen Noe, dem die Taube den Oelzweig des Friedens bringt, und Jonas, der vom Seethier, d. h. vom Tode verschlungen und wieder an das Ufer geworfen wird, wo er im Frieden unter der Kürbisstaude schlummert; aus dem N. Test. aber der gute Hirt, der sein Schäflein aus der Wüste dieses Lebens zu der himmlischen Heerde und zu den seligen Weiden des Paradieses emporträgt; Lazarus, den der Herr von den Todten erweckt, und das himmlische Gastmahl, zu welchem der ewige König seine Gäste einladet. Dazu kommen seit nicht minder früher Zeit Darstellungen, die mehr durch den Geist der Bedrängniss in den Verfolgungen an die Hand gegeben waren: Daniel, der wunderbar aus dem Rachen der Löwen befreit wurde, und die aus dem Feuerofen erretteten Jünglinge.

Die Quelle aber, wie alles Heiles, so auch aller Hoffnung war Christus und seine Kirche. Das freudige Gefühl, aus der Nacht des Irrthums zur Erkenntniss der Wahrheit, von den Götzen zu dem einen, wahren, Mensch gewordenen Gott und in die Mutterarme der Kirche geführt worden zu sein, musste in der jungen, aus dem Heidenthum berufenen Kirche ganz besonders tief und lebendig sein. So dürfen wir erwarten, auch Darstellungen der frühesten Zeit zu finden, welche diesen Empfindungen Ausdruck gaben. Als solche Bilder begegnen uns die Anbetung der Magier, dieser Erstlinge aus dem Heidenthum, und in unverkennbarer Verwandtschaft damit jene bekannte, dem Ende des 1. Jahrh. zugehörende Darstellung im Coemeterium Priscillae, wo vor der Mutter Gottes mit dem Kindlein auf dem Schoosse der Prophet Isaias steht und mit der Hand auf den Stern über dem Haupte des Kindes hinweist. Ferner die Samariterin am Jakobsbrunnen (vgl. Joh. 4, 21—23); Moses, der das Wasser aus dem Felsen schlägt, als Sinnbild der Gnaden, die aus dem Felsen Christus sich in die Wüste des Heidenthums durch die Predigt der Apostel ergossen; der Fischfang, anschliessend an die Verheissung: ‚von nun an werdet ihr Menschen fangen‘; endlich das Schifflein Petri, das diejenigen vor dem Verderben rettet, die sich in demselben befinden. Zu den genannten biblischen Bildern gesellen sich dann noch symbolische Darstellungen der grossen Geheimnisse der Taufe und der Eucharistie, die Heilung des Gichtbrüchigen am Teiche Bethesda, das Opfer Abrahams und die wunderbare Brodvermehrung.

Das sind die hauptsächlichsten und häufigsten biblischen Darstellungen, wie sie uns in den älteren und ältesten Theilen der auf die apostolische Zeit zurückgehenden Katakomben der Domitilla, der Priscilla und der Lucina begegnen. Nach und nach erweiterte sich der Bilderkreis, während zugleich die früheren Darstellungen in neuer Auffassung hervortreten, wie es z. B. bei dem Opfer Isaaks, dem guten Hirten, der Auferweckung des Lazarus u. s. w. der Fall ist. Bei manchen der neu hinzugekommenen Bilder ist die Aufnahme unverkennbar in den die Kirche gerade bewegenden Kämpfen und dogmatischen Streitigkeiten zu suchen. Das ist z. B. der Fall bei der seit der Mitte des 3. Jahrh. häufigen Darstellung des Herrn in Mitte seiner Jünger, um die kirchliche Einheit den Schismatikern gegenüber auszusprechen, und, im Zusammenhange damit, die besondere Vorliebe, mit welcher man für den Primat nach einem bildlichen Ausdruck suchte. Zweimal finden wir Moses, der das Wasser aus dem Felsen schlägt, durch die ausdrückliche Hinzufügung des Namens Petri als Typus für den Führer und Lehrer des neutestamentlichen Volkes erklärt; in der Darstellung der Himmelfahrt des Elias ist dem Propheten wiederholt die Gestalt des Herrn, dem Elisaeus aber, auf den mit dem Mantel der Geist des Propheten überging, die des Petrus gegeben. Auf einem geschnittenen Stein sehen wir den Apostel über den Wogen zu dem Herrn hinwandeln, daneben aber das Schifflein des Apostels und auf dem Mastbaum und am Steuerruder die Taube, das Symbol des hl. Geistes. Seit den Anfängen des 4. Jahrh. finden wir dann auch noch die Uebergabe der Schlüssel, sowie die Vorhersagung der Verleugnung, mit der Besonderheit, dass Petrus auch in seinem Falle den ihm allein anvertrauten Stab der Macht und Regierung nicht verliert. Mit Rücksicht auf die Irrlehre, welche der Kirche die Gewalt bestritt, auch nach der Taufe begangene schwere Sünden zu vergeben, wurde der Sündenfall der ersten Eltern und die ihnen zu Theil gewordene Erbarmung durch das menschgewordene Wort in den Bilderkreis aufgenommen. Ausserdem sind als weitere, seit der Mitte des 3. Jahrh. hinzukommende Darstellungen zu nennen: Job, die Gesetzgebung auf Sinai, das Wunder zu Kana, die Heilung des Blindgebornen, des blutflüssigen Weibes u. a. Manche Darstellungen kommen nur vereinzelt vor, ohne dass sie weitere Aufnahme und Verbreitung fanden, z. B. Susanna, die Verkündigung Mariae, die wir beide in dem ältesten Theile des Coemeterium der Priscilla finden (*Garrucci* Storia, Tav. 75 u. 80),

David mit der Schleuder im Coemeterium der Domitilla (*Garrucci* Tav. 25), die Geschichte des Tobias (Tav. 73), die Heilung des Besessenen (Tav. 83) u. s. w.

III. Vielfach einen besondern Charakter tragen die biblischen Scenen auf den Sculpturen der Sarkophage. Da trat eine neue Kunst in den Dienst der Kirche, zugleich in einer Zeit, wo das Kreuz seinen Triumph über das römische Weltreich begann und die bisherige Hülle der Arcandisciplin von den Geheimnissen des Glaubens hinweggezogen werden durfte. Zu der Anbetung der Könige gesellte sich die Geburt Christi, der zwölfjährige Knabe im Tempel, die Taufe im Jordan, ferner verschiedene Scenen aus der Passion, nicht mehr mit symbolischem, sondern mit historischem Charakter. Unter den letzteren sind zu nennen: der Gang Christi mit seinen Jüngern nach Jerusalem und der Einzug am Palmsonntage, der Verrath um dreissig Silberlinge, Christus am Oelberge, vor Kaiphas und vor Pilatus, die Dornenkrönung und die Kreuztragung und, mit Uebergehung der Kreuzigung, die am Grabe schlafenden Wächter. Offene Crucifixbilder mit vollständiger Ausführung der Scenen auf dem Calvarienberge finden wir erst seit dem 5. Jahrh. (*Dobbert* Zur Entstehungsgesch. des Crucifixes, in Jahrb. d. k. pr. Kunstsamml. 1880, I, 1). In Betreff des eigenthümlichen Charakters dieser Passionsbilder ist wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, wie die Kunst nur mit einer gewissen Scheu sich an die Darstellung der Erniedrigung des Herrn wagte und selbst da entweder der Schmach unmittelbar die Verherrlichung entgegenstellte, oder solche Scenen wählte, in denen auch in der Erniedrigung das Zeugniss der Heiligkeit und Göttlichkeit Christi nicht fehlte. Ganz derselbe Geist, in welchem der Dichter des ‚Heliand' den Erlöser als den sieghaften göttlichen Helden darstellt, inspirirte auch die religiöse Kunst, besonders die christliche Sculptur; da liess sich der Kreuzestod nicht darstellen, und selbst bei der Scene der Kreuztragung, die wir auf zwei Sarkophagen des Lateran-Museum finden, ist es nicht der Herr, sondern einer der Schächer oder Simon von Cyrene, der das Kreuz trägt.

Als weitere, nur auf den Sarkophagen vorkommende biblische Bilder sind noch zu nennen: die Erschaffung des Menschen, das Opfer Kains und Abels, der Durchgang durch das rothe Meer, Daniel, der den Drachen vergiftet, und die Vision des Ezechiel, wo Christus es ist, der mit dem Stabe seiner Allmacht die Todten auferweckt. Aus dem N. Test.: die Auferweckung der Tochter des Jairus, die Kanaaniterin, und aus der Apostelgeschichte die Auferweckung der Tabitha auf zwei gallischen Sarkophagen, die Gefangennehmung Petri und die des Paulus. Während aber so die jetzt mit der ersten Kraft der Jugend schaffende Sculptur eine Reihe neuer Bilder einführte, blieb auch die Malerei nicht zurück, und der Manna-Regen sowie die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen begegnen uns hinwiederum nur auf den späteren Wandgemälden der Katakomben. Als dann die Basilika sich mit Mosaiken schmückte, erweiterte sich der kirchliche Bilderkreis noch bedeutend. Es ist bekannt, wie Sixtus III die Wände in Maria maggiore mit einem ganzen Cyclus alttestamentlicher Scenen zierte; wie in den Elfenbeinschnitzereien der Diptychen und in den alten Codices uns bald hier, bald dort eine biblische Darstellung begegnet, welche das Alterthum nicht kannte, die Engel bei Abraham, das Opfer des Melchisedech, die Verkündigung Mariae, der Kindermord zu Bethlehem und die Flucht nach Aegypten, die Verklärung, die Frauen am Grabe, Thomas, Scenen aus der Apokalypse u. s. w.

Wie im MA. die Ausschmückung der Gotteshäuser mit biblischen Darstellungen der Aufsicht der Kirche unterstellt war, so hat sie auch ohne alle Frage in der alten Zeit einen ähnlichen Einfluss auf die Kunst ausgeübt, sei es, dass sie unmittelbar durch ihre Vorsteher dem Künstler die biblischen Stoffe angab, wie es *de Rossi* z. B. für die sog. Kapellen der Sacramente in S. Callisto annimmt, sei es, dass sie es mittelbar durch ihre Liturgie that. Gerade dies Letztere, der Einfluss der Liturgie auf die Kunst der alten Kirche, ist ein Punkt, der unsere ganz besondere Beachtung verdient. [Vgl. darüber die Art. Symbolik, Liturgie, und *Le Blant* Les Basreliefs des Sarcoph. chrét. et les liturgies funéraires, in Rev. arch. 1879, X 276 u. XI 223. K.] DE WAAL.

BILDER, vgl. Kunst.

BILDERCYCLUS. Der Kreis, in welchem die bildlichen Darstellungen der altchristlichen Zeit sich bewegen, wird in den Art. Malerei, Sculptur, Symbolik, Sarkophage, Mosaiken, Goldgläser u. s. f. zur eingehendern Besprechung kommen. Eine Vergleichung der in diesen verschiedenen Richtungen auftretenden Kunstvorstellungen zeigt eine so regelmässige Wiederkehr bestimmter Gegenstände und Typen, und selbst eine so grosse Uebereinstimmung in der Auffassung, dass man dem Gedanken Raum geben muss, es habe hier nicht die Willkür des schaffenden Künstlers, sondern ein bestimmtes Gesetz, eine hieratische Regel gewaltet. Die von der Kirche überwachte Tradition war für die Wahl der Sujets und

für deren Behandlung im Ganzen massgebend, die Künstler hatten nach den Anordnungen der den Coemeterien vorgesetzten Geistlichen zu arbeiten, welche sich wieder durch mehr oder weniger allgemein geltende Regeln gebunden sahen. Eine solche Regel war z. B. vor Allem die, dass in den über der Erde gelegenen und dem profanen Publikum so leicht zugänglichen Oratorien und Basiliken im Zeitalter der Verfolgung nur einfaches Ornament, keine biblischen Scenen und Beziehungen auf die Geheimlehren des Christenthums gemalt wurden — eine Thatsache, welche durch die neueren Entdeckungen de Rossi's ausser Zweifel gesetzt wurde und welche uns auch den Schlüssel zum Verständnisse des can. 26 des Concils von Elvira (306) giebt. Der Beschluss dieser spanischen Synode: placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur, ist vielfach und noch neuestens von *Herzog* Real-E. f. prot. Theol. II 472 als ein Verbot der bildenden Kunst überhaupt aufgefasst worden: die Kirche, meinte man, habe sich hier gegen die Bilder überhaupt erklärt, aus Besorgniss, der Anblick der Bilder möge den Christen ein Anlass zum Rückfall in die Idololatrie werden. Heute, wo der reiche Gebrauch, den die vorconstantinische Kirche von allen Zweigen der Kunst machte, hinlänglich constatirt ist, ist eine derartige Auffassung geradezu unhaltbar, und der Kanon von Elvira kann nur das bedeuten, was uns der Thatbestand an den römischen Monumenten zeigt: die eigentlichen Gemälde, also Vorstellungen aus der hl. Schrift u. s. f., werden aus den über der Erde gelegenen Kirchen in die Cubicula der Coemeterien sub terra verwiesen, wo sie vor Profanation besser geschützt waren.

Der Cyclus der für zulässig erachteten Kunstvorstellungen ist indessen im Laufe der Jahrhunderte auch im christlichen Alterthum sich keineswegs gleich geblieben. Es lassen sich in dieser Hinsicht zwei sehr scharf abgegrenzte Epochen unterscheiden: in der ersten, vom 1.—4. Jahrh., herrscht dss symbolische Element vor; es entspricht der damaligen Lage der Kirche und der Vorsicht, mit welcher die junge Gemeinde des Herrn sich nach allen Seiten bewegen musste. Sobald dieselbe mit Constantin ihre Freiheit gewonnen und gar siegreich geworden, verliert die Symbolik ihre Bedeutung und der Charakter der Kunstvorstellungen wird vorwaltend historisch. Eine Menge Sujets, welche früher nicht dargestellt wurden, erscheinen jetzt in den Malereien, auf den Sarkophagen und besonders den Mosaiken der Basiliken; suchten die Vorstellungen der Katakombenbilder den gedrückten Gemeinden Muth und Vertrauen mitten in der Trübsal der Verfolgung einzuflössen, so kennzeichnet sich die Kunst des 4., 5. und 6. Jahrh. durch die Betonung der sieghaften Freude über den errungenen Sieg, in welchem die Gemeinde aufgefordert wird, das Vorbild des Triumphes über Tod und Welt zu sehen. Die Gestalten derer, welche den Sieg erfochten, werden jetzt gemalt, während früher keine Martyrien, selten ein Anklang an das Leiden Christi selbst vorkommen. Schon *R. Rochette* Mém. sur les antiq. chrét. I 74 (vgl. meine Anfänge d. christl. Kunst 104 f.) hat es betont, dass die früheste Kunst der Christen mitten unter dem Eindruck so qualvoller Prüfungen doch kein Bild der Trauer, kein Zeichen der Kränkung oder Rachbegierde hinterlassen hat, dass im Gegentheil alle ihre Denkmäler den Geist der Sanftmuth, des Wolwollens, der Liebe athmen. Das änderte sich jetzt vielfach. Wir begegnen Darstellungen der Martyrien, besonders aber auch Scenen aus dem Leiden Christi, endlich kommt das Bild des Gekreuzigten auf und erhebt sich bald zum wichtigsten und beliebtesten Gegenstand der Malerei und Plastik. Die dogmatischen Kämpfe über die Person des Gottmenschen hängen aufs Innigste mit dieser Veränderung der Kunstvorstellungen zusammen. Der Kreis der dargestellten Scenen wird überhaupt reicher und erweitert sich allmälig zu einer Schilderung des gesammten Reiches Gottes in seinen Hauptepochen bis hinauf zum Weltgericht, dessen älteste Darstellungen (wie die auf Befehl des B. Paulinus von Nola zu Fundi in der Kirche des hl. Felix ausgeführte) schon in den Anfang des 5. Jahrh. fallen, allerdings um erst im MA. häufiger zu werden. Der wachsende Reichthum der geschilderten Scenen, die Menge der Aufgaben und Bestellungen bedingte dann weiter eine weit weniger ängstliche Ueberwachung der Künstler durch den Klerus und ein stärkeres Hervortreten der künstlerischen Individualität. Das war im Allgemeinen der Charakter der zweiten Epoche, bis der Zusammensturz der römisch-christlichen Cultur und die beginnende Erstarrung des Byzantinismus seit dem 6. Jahrh. wieder eine neue, wesentlich dem MA. angehörende Phase schuf. Vgl. *F. Piper* Ueber den christl. Bilderkreis, Berl. 1852. KRAUS.

BILDERVEREHRUNG. Bei dem gegenwärtigen Standpunkt unserer archäologischen Wissenschaft ist es überflüssig, diesem Artikel einen grössern Raum zu gönnen. Da der Gebrauch der Bilder seit den ersten drei Jahrhunderten über jeden Zweifel erwiesen, da die Ausschmückung der gottesdienstlichen und Coemeterial-Anlagen der

alten Christen mit Bildwerken eine Thatsache ist, so ergiebt sich von selbst, dass die an diesen Orten angebrachten religiösen Kunstvorstellungen in engster Beziehung zu dem Cultus standen. Konnten die Gläubigen anders als mit Gefühlen der Ehrfurcht, der Bewunderung, der Liebe zu diesen Gemälden aufblicken? Dass die Einfalt und der verkehrte Sinn einzelner Gläubigen einen unrichtigen Gebrauch von den Bildern gemacht, dass Einzelne das materielle Bild in ähnlicher Weise verehrt haben mochten, wie sie es im Schoosse des Heidenthums gewohnt waren, soll nicht in Abrede gestellt werden; worauf es ankommt, ist aber, zu constatiren, dass die von der Kirche geübte Praxis hinsichtlich der Bilder in vollkommener Uebereinstimmung mit dem spiritualistischen Charakter des Christenthums stand. Wie die Väter darüber dachten, lehren die zahlreichen Aeusserungen der Apologeten, die jeden idololatrischen, der Materie geltenden Gedanken hinsichtlich der Bilder abweisen, Aeusserungen, die nur zu oft im Sinne jenes vielberufenen angeblichen ‚Kunsthasses' (s. d. A. Kunst) ausgelegt wurden, und deren vollständigste Zusammenstellung man bei *Augusti* Beitr. z. christl. Kunstgesch. u. Liturgik I 103—146, II 81—183 finden kann. Diese Auslassungen erfahren ihren Commentar in den Monumenten, welche den Beweis liefern, dass nicht der Gebrauch, wol aber der idololatrische Missbrauch der Bilder verpönt wird. Es fehlt aber auch nicht an Auseinandersetzungen, welche den principiellen Standpunkt der kirchlichen Auctorität in dieser Angelegenheit genau präcisiren. Dahin zählen vor Allem die bekannten Aeusserungen des Papstes Gregor d. Gr. Als B. Serenus von Marseille Bilder aus den Kirchen wegnahm und zerstörte, weil man, wie er bemerkt, sie angebetet habe, giebt ihm Gregor seine Zustimmung darüber zu erkennen, dass er eine Anbetung der Bilder nicht gestattet, fügt aber hinzu: ‚frangi vero non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum' (Ep. IX 105). Dem Secundinus sendet er die Bilder Christi, Mariae und der Apostel Petrus und Paulus mit der Bemerkung: ‚scio quod imaginem salvatoris nostri non ideo petis, ut quasi Deum colas, sed ob recordationem filii Dei in eius amore recalescas, cuius te imaginem videre te desideras. Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem aut natum aut passum, sed et in throno sedentem recordamur' (Ep. IX 52). Die Bilder sind zu betrachten wie andere Creaturen, die uns die Vorstellung des Schöpfers nahelegen: ‚si enim quidquid est,' sagt *Augustin.* Enarr. in Ps. 93, 4 (Opp. VI 261 b), ‚unde similitudo ducitur ad sanctos, adorandum tibi putas ... si autem non adoras in Christo ista terrena, quamvis de illis similitudo quaedam data est, ad significandos sanctos de quacumque creatura ducta fuerit similitudo, tu intellege similitudinem creaturae, et adora artificem creaturae.' In diesem Sinne spricht *Paulin von Nola* (Ep. XXII 3) von dem Bilde des hl. Martinus: ‚Martinum veneranda viri testatur imago.' Aus derselben Gesinnung betet und fleht Prudentius vor dem Bilde des Martyrers Cassian (*Peristeph.* IX 9 ff.). Namentlich in der griechischen Kirche fand auch bald der Cultus der Bilder äusserlich in der Kniebeugung vor denselben seinen Ausdruck; wir lesen, dass die der Conferenz des hl. Maximus und des B. Theodosius von Caesarea beiwohnenden Väter die Bilder des Heilandes und seiner Mutter durch Genuflexion grüssten. Des Nähern auf die ins byzantinische MA. fallenden Streitigkeiten über die B. und die Jahrhunderte langen ikonoklastischen Kämpfe einzugehen, ist hier nicht der Ort. Man vgl. *Augusti* Hdb. III 611 ff.; *Binterim* Denkw. IV, 1, 461 ff.; *Cl. Lüdtke* die B. und die bildl. Darst. in den ersten christl. Jahrh., Freib. 1874. KRAUS.

BILDERWAND (εἰκονόστασις), die Holzwand, die in den byzantinischen Kirchen den Chorraum vom Schiff trennte und die an die Stelle der frühern Cancelli und der den Altar verhüllenden Vorhänge (s. d. A.) trat, so genannt, weil sie regelmässig mit den Bildern Christi, Mariae u. s. f. geschmückt war. Diese B. eignet den griechischen und russischen Kirchen des MA.s; ob sie über dasselbe hinausgeht, ist fraglich. Vgl. *Lenoir* Archit. monastique I 342 ff.; *Alt* d. chr. Cultus I 90 ff.

BILDUNG DER GEISTLICHEN, s. Klerus.

BIRRUS, auch Byrrhus, ein mantelförmiges, kürzeres oder längeres Gewand mit einer Kapuze, das zunächst zur Bedeckung des Kopfes und der Brust über den anderen Kleidern zum Schutz gegen Nässe und Kälte schon von den Alten und bis tief ins Mittelalter hinein getragen wurde (Schol. vet. ad Iuv. Sat. VIII 145). In der kürzern Form, als Mantelkragen mit Kapuze, vorn geschlossen, mit langen Tuchflocken (Noppen), trägt es die in Pompeji aufgefundene Statue eines schlafenden, jugendlichen Fischers (Real Museo-Borbonico VIII, tav. 48[2]). Bis an die Kniee reichend und vorn mit einem Knopfe zusammengehalten, will man sie erkennen auf einem etwa aus dem 7. Jahrh. stammenden Bilde in der dritten Kammer der Katakombe des hl. Pontianus, welches die hl. Abdon und

Sennen darstellt. Noch länger und weiter, überhaupt unseren Mänteln ähnlicher ist das von einigen Archäologen, z. B. *Martigny* Dict. des antiqq. chrét. 2. Aufl. 104, als B. bezeichnete Gewand, wie es das Bild des hl. Diakons Laurentius im Coemeterium S. Iulii pap. an der Via Flaminia trägt (*Bosio* 581; *Aringhi* R. S. II 355, tav. II [2]; vgl. beistehende Fig. 73). Auf letztere Form passt also nur, was *H. Weiss* Kostümk. II 1011 sagt: ,war die Penula (s. d. A.) ringsum geschlossen, nannte man sie vorzugsweise Casula; war sie vorn der Länge nach offen, vermuthlich Berrus oder B.' Es wird sich aber zeigen, dass man bisweilen auch den B. eine Casula nannte. Zufolge seiner Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit wurde der B., besonders in der spätern Kaiserzeit, häufig von Reich und Arm, Heiden und Christen, und unter diesen von Laien und Geistlichen aller Grade (nicht nur, wie *Baron.* ad a. 261 behauptet, von Bischöfen) und ganz besonders auch von Soldaten und Mönchen getragen, und auf diesen allgemeinen Gebrauch scheint uns die Stelle bei *Martian. Capell.* l. IV 356, ed. Eyssenhardt 1866, anzuspielen: univocum est quando duarum aut plurium rerum unum nomen est et definitio ut *vestis*. Nam et birrus et tunica et nomen *vestis* habent et definitionem possunt accipere. Ebenso *Augustinus* Serm. 161 de verb. Apost. I Cor. 6. c. 10 (Maurinerausgabe). Der hl. Cyprianus, Bischof von Carthago, am Orte seiner Enthauptung angelangt, ibi se *lacerna byrro* exspoliavit (*Cyprian.* Opp. omn. III 113, ed. Hartel). Athanasius, Bischof von Alexandria, entfloh vor seinen Verfolgern tunica tantum sua birroque vestitus (*Heracles* Vit. virg. Alexandr. ap. *H. Rosweid* Vit. Patr. 974). Aus der Vit. s. Pelagiae (ibid. 379) zu schliessen, trug um 457 der hl. Bischof Nonnus zu Antiochien einen B. von geringem Werthe. Nach *Greg. M.* Epp. l. IX, c. 6, ed. Galliccioli, wurde der Neophyt mit dem B. albus bekleidet. Noch in den Zeiten der Kreuzzüge wurden Sache und Name gebraucht (die Beweise bei *Ducange* i. v.). Der B. der Vornehmeren war, wenn auch immerhin etwas steif (*Sulp. Sever.* Dial. I, c. 21, ed. Halm: illa ut byrrum *rigentem*, haec ut fluentem texat lacernam), doch von besserm, ja kostbarem Wollgewebe (*August.* Serm. 356 de vit. et mor. clericor. c. 13: offerat mihi v. g. byrrhum *pretiosum*: forte decet episcopum, quamvis non deceat Augustinum i. e. hominem pauperem). Vgl. Synode von Gangra can. 12 bei *Hefele* Conc.-Gesch. 2. A. I 784. Der B., besonders der Sklaven (*Cod. Theod.* lex 1 de habitu 14, 10), war meistens von grobem und dunkelfarbigem, namentlich bräunlichem Wolltuche mit Knötchen. *Ioh. Cassian.* de instit. coenob. l. I, c. 7 wollte, dass die Mönche planeticarum atque birrorum pretia simul ambitionemque declinent. Den B. nannten gallische Schriftsteller, wie sich aus *Sulp. Sever.* Dial. II 1 und der *Vit. s. Deicoli* c. 9 bei *Mabill.* Act. SS. Ord. s. Bened. saec. II 105 ergiebt, auch *amphiballus,* wesshalb *Ducange* i. v. diesen als B. villosus vel planeta bezeichnet. Der amphiballus heisst aber auch in der Expos. brev. antiq. Liturgiae Gallic. bei *Martène* t. V. Anecdot. col. 99: *casula,* woraus hervorgeht, dass der B. auch ganz geschlossen sein konnte. Vgl. noch Nicet. ep. Lugd. c. 5 bei *Greg. Turon.* Vitae patr., ed. Migne; *Reeves* zur Vit. s. Columbae 439. Oft suchte das Volk den Saum des B. oder der casula hl. Männer zu berühren und zu küssen. Beispiele bei *Ducange,* der übrigens hie und da seine Quellen missversteht. LÜTOLF.



Fig. 73. Gemälde aus S. Giulio.

BISCHOF. Das ἐπίσκοπος des N. Test. (zuerst ἐπισκοπή Act. 1, 20; vgl. Ps. 109, 8) ist ebenso der Septuaginta entnommen, wo es den Inhaber religiöser wie bürgerlicher Aemter bezeichnet (IV Mos. 4, 16; 31, 14 u. s. f.), als der t. t. πρεσβύτερος (IV Mos. 11, 16; Jer. 19, 1 u. s. f.). Anfangs werden beide Termini vielfach mit demselben Werthe angewendet (Act. 20, 17. 28; Tit. 1, 5; *Clem.* ad Cor. I, c. 42, 44, 47). Noch im 2. Jahrh. findet man die Bischöfe auch πρεσβύτεροι genannt, nicht aber umgekehrt. Sofort fixirt sich denn der Sprachgebrauch: der B. ist der Vorsteher der παροικία, διοίκησις als Nachfolger der Apostel; ihm unterstehen Volk und Geistlichkeit; ihm wohnt die Fülle der priesterlichen Gewalt inne. *Ign.* ad Polyc. I 5, 6, 8; ad Eph. 1, 2; *Herm.* Past. III 5; *Canon. Murat.* § 20; *Hegesipp.* ap. Eus. H. e. II 23 u. s. f.

I. Namen. Die verschiedenen für den B. sonst noch vorkommenden Bezeichnungen haben *Mamachi* Origg. lib. IV, c. 4 (ed. Rom. 1850, IV 250 ff.) und nach ihm *A. W. H. Haddan* im Dictionary of Christ. Antiq. I 209 am sorgfältigsten zusammengestellt. Es sind nachfolgende: *Apostolus* (*Theodor. Mops.* in I Tim. 3, 1; *Theodoret.* in I Tim. 3, 1; in Phil. 1, 1; 2, 25; *Ambrosiast.* in Eph. 4, 12), *Apostolicus* (s. d. A.), *Successor apostolorum* (*Cypr.* LXVI al. LXIX ad Florent.), *Vir apostolicus* (*Tert.* de praescr. c. 32), Προεστώς oder Προεστὼς τῆς ἐκκλησίας (*Eus.* H. e. IV 23,

VI 3, 8 etc.). Die Bezeichnung galt auch noch den Presbytern (*Basil.* Reg. Mon. LXX 36). Ὁ προστατῶν ἄγγελος (*Oecum.* et *Areth.* in Apoc. 2, 1), Προϊστάμενος (*Eus.*), Πρόεδρος (*Eus.* H. e. VIII 2, von Presbytern eb. X 4; *Synes.* Epist. XII), *Praepositus* (*Cypr.* Ep. III, IX etc.; *Aug.* de Trin. XV 26 u. s. o.; von Presbytern *Cypr.* Ep. III 21), *Praesidens* (*Tertull.* de coron. mil. III), *Antistes* (sehr oft, aber auch für Presbyter, s. *Ambrosiast.* in I Tim. 5; *Sidonius Apollinaris* nennt letztern Antistes ordine in secundo, Ep. IV 11), *Primus presbyter* (*Ambrosiast.* in I Tim. 3, 10 u. a.).

Andere Bezeichnungen treffen nur noch den B., nicht mehr die übrigen Presbyter: so Ἄγγελος, angelus ecclesiae (nach Apoc. 1, 20; vgl. Gal. 1, 8; 4, 14; *Epiph.* Haer. 25, n. 3; *August.* Ep. 142; *Hieron.* in I Cor. 11 etc.), Ἔφορος (ἐφορεία, *Philostorg.* III 4, 15), der am meisten ἐπίσκοπος identische Titel, im MA. mit *speculator* (*Conc. Suess.* 862), *inspector* u. s. f. wiedergegeben. Die Regierungsgewalt des B.s fassen ins Auge die t. t.: Προηγούμενος und πρωτοκαθεδρίτης (*Hieron.* pastor. Vis. 3, 9), Πάπας (*papa*), Vater (*Tert.* de Pudic. c. 13; *Dionys. Al.* in Philem. bei *Eus.* H. e. VII 7, und öfter bei Cyprian, Hieronym., August., Prudent., Sulp. Sev., Sidon., in der griech. Kirche auch auf die Presbyter und Aebte ausgedehnt, im Abendlande seit der karolingischen Zeit nur noch auf den römischen B. angewandt, für den es Gregor VII 1083 ausschliesslich in Anspruch nimmt); Ἄρχων, *princeps ecclesiae*, *pr. populi* (*Orig.*, *Eus.*, *Hieron.*, *Chrys.*, *Paulin.* etc.), *Rector* (*Hilar. Diac.* in Ephes. 4; *Greg. M.* de cur. past.), *Praesul* (*Iul.* pap. in Ep. ad Euseb. bei *Coustant* I 382).

Auf die priesterlichen Functionen gehen vorwaltend die Bezeichnungen: Ἱεράρχης (*Dionys. Al.* de eccl. Hierarch. c. 5; ὁ μέγας ἱεράρχης *Ps. Amphiloch.* Vit. s. Basil. c. 13, 3), *Sacerdos, Pontifex* (sehr oft), *Summus Sacerdos*, auch *Summus* oder *Maximus Pontifex* (*Tertull.* de Bapt. c. 17; de Pudic. 1 und so oft), Μεσίτης, *mediator* (Const. ap. IV 26; *Orig.*, *Basil.*, *Chrys.* etc.; Widerspruch dagegen bei *Aug.* c. Parmen. II 8).

Dem Hirtenamt sind weiter entnommen: *Pater patrum* und *Episcopus episcoporum* (Widerspruch gegen letztern Titel bei *Cypr.*, Conc. Carth. a. 256, später noch bei *Gregor. M.*); *Vicarius Apostolorum*, dann *Vicarius Christi* oder *Dei* (*Ambros.* in I Cor. 11, 10; *Pseudo-Dionys.* Ar. eccl. Hier. II 2, Qu. V. N. T. 127 bei *Aug.* Opp. III etc.), Ποίμην, *pastor* (*Eus.* H. e. III 36; *Hilar.*, *Greg. Naz.* etc.), Πατριάρχης (*Greg. Naz.* Or. 19, 41, 42; *Greg. Nyss.*).

Ueberschwengliche Uebertreibungen sind Θεὸς ἐπίγειος μετὰ θεόν und Aehnliches (Const. apost. II 26), *Thronus Dei* (Conc. Tolet. XI. a. 675, c. 5).

Die Anreden an den B. waren: *apostolicus* (s. d. A.), *sanctissimus, beatissimus, reverendissimus, Deo amabilis, piissimus, religiosissimus* — ἁγιώτατος, θεοφιλέστατος, μακαριώτατος, αἰδεσιμώτατος, ὁσιώτατος, εὐλαβέστατος, θεοβέστατος, *Dominus* oder *Domnus*, Δεσπότης — *Sanctitas tua*, ἡ σὴ χρηστότης, ἁγιότης, μακαριότης. Den Titel *Servus servorum* legt sich zuerst B. Desiderius von Cahors (650) bei (*Thomassin.* I 1, 4, § 4); *Dei gratia archiepiscopus* nennt sich zuerst B. Theodor (Concil. Hatfeld. 680 bei *Beda* H. e. IV 17). Unter sich gaben sich die Bischöfe die Titel *coepiscopi, fratres, comministri, consacerdotes.*

II. Wahl. 1) Die Wähler. Die Wahl der ersten Bischöfe (κατάστασις) lag in der Hand der Apostel (Tit. 1, 5). Paulus setzt im Umkreis seiner Wirksamkeit Bischöfe ein; die Apostel und die noch lebenden Jünger des Herrn erheben an Stelle des hingerichteten Jakobus Simeon, den Sohn des Klopas, zum B. in Jerusalem (a. 69, *Eus.* H. e. III 11). Bei *Clemens Rom.* tritt schon die Mitwirkung der Gemeinde klar hervor: den Aposteln und ihren Nachfolgern (zunächst den ἐλλόγιμοι ἄνδρες, den Apostelschülern) gebührt nach ihm die κατάστασις, aber nur συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Im 2. und 3. Jahrh. wählen die umwohnenden Bischöfe, aber nur mit Zustimmung des Volkes und der Priesterschaft, so dass dieser Factor geradezu als den Nachbarbischöfen in dem Wahlgeschäft coordinirt erscheint. Dies erhellt aus *Orig.* Hom. VI in Levit., Opp. ed. Delarue II 216, aus *Eusebius* H. e. VI 10, 11, 29, aus dem Vorgange in Antiochien und der Absetzung des Paul von Samosata (270), dem *Conc. Ancyr.* (a. 314, c. 18), besonders aber aus zahlreichen Aeusserungen *Cyprians* Epist. LXVII: ‚diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum (quod apud nos quoque et fere per provincias totas tenetur), ut ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem cui praepositus ordinatur, episcopi eiusdem provinciae proximi quique convenient, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione prospexit.' — Ib.: ‚instruit et ostendit (Deus), ordinationes sacerdotales nonnisi sub populi assistentis conscientia fieri oportere.' — ‚Sit ordinatio iusta et legitima quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata.' Vgl. Ep. LV u. LIX: ‚post divinum iudicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum.' Es muss als eine Ausnahme

betrachtet werden, wenn der Klerus zu Alexandria in Anbetracht des wilden, leidenschaftlichen Charakters des dortigen Volkes, ohne dessen Gegenwart und Mitwirkung abzuwarten, zur B.swahl schritt (*Epiph.* Haer. LXIX 11). Die Regel war, wie das Cyprian namentlich beweist, dass die fraternitas, also Klerus und Volk, das *suffragium* (*van Espen* I. tit. 13. n. 10 und ihm folgend *Hefele* nennen es geradezu ein Vorschlagsrecht) hatten, die eigentliche Entscheidung, das *iudicium,* in den Händen der Comprovincialbischöfe lag.

Ein neues Stadium für die Geschichte der B.swahl bezeichnet der Can. 4 des Concils von Nicäa 325: ‚der B. soll eigentlich von allen (Bischöfen) der Eparchie (Provinz) aufgestellt werden; wenn aber dies schwer ist, sei es wegen eines dringenden Nothfalles oder wegen zu grosser Entfernung, so müssen wenigstens drei sich versammeln, und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Cheirotonie (Weihe) vornehmen. Die Bestätigung und Oberleitung des Geschehenen aber soll in jeder Eparchie dem Metropoliten zustehen‘ (*Hefele* CG. 2. A. I 382 f.). Vgl. die Canones von *Laodicea* c. 12, *Antiochien* c. 19, Cod. eccl. Afric. c. 13; *Conc. Carth.* a. 390, c. 12; a. 397, c. 39; a. 398, c. 1; *Constantinop.* a. 381 bei *Theodoret.* V 9; *Synod. Tolet.* IV, c. 19; *Nicaen.* II, c. 3. Damit war ein neuer Factor, der Metropolit, in die B.swahl eingeführt; bald wurden die Rechte des ehemaligen zweiten Factors, der fraternitas, beschnitten. Es lag ja gewiss in der Mitwirkung des oft turbulenten Volkes Manches, was unter Umständen bedenklich war. Hatten schon die Synoden zu Sardica (345) und Laodicea (365) diesen Uebelständen entgegenzuwirken begonnen, so ging der griechische hohe Klerus bald darauf aus, das Wahlrecht dem Volke ganz zu entziehen, und die VII. allgemeine Synode zu Nicäa c. 5 interpretirte demnach den Canon 4 des ersten Nicaenum dahin, dass ein B. nur von Bischöfen, ohne Zuthun weltlicher Gewalt, gewählt sein dürfe. Aehnlich die VIII. allg. Syn. c. 22. In der lateinischen Kirche ward das Volk erst viel später, zum Theil erst im 11. Jahrh., ausgeschlossen; die Wahl kam aber damit nicht ganz an die Comprovinzialbischöfe, sondern an den Klerus der bischöflichen Domkirche, und in das Bestätigungsrecht theilten sich der Metropolit (erst später der Papst) und der Landesfürst. Die Rechte des erstern betonen schon die von *Haddan* a. a. O. gesammelten päpstlichen Decrete des 5. Jahrh.: *Innocent. I* Ep. I 2 (extra conscientiam metropolitani episcopi nullus audeat ordinare episcopum); *Bonifac. I* Ep. III; *Leo M.* Ep. LXXXIX, XCII; *Hilar.* Ep. II; dazu *Conc. Taur.* a. 401, c. 1; *Conc. Arel.* II. a. 452, c. 5. Bei demselben (215 f.) sind zahlreiche Belege für die im Abendlande noch sehr lange andauernde Mitwirkung des Volkes bei der B.swahl beigebracht, wie auch der Uebergang zu dem Ernennungsrecht des Königs in Spanien, Frankreich und England seit dem 7. Jahrh. aufgewiesen ist.

2) Wählbarkeit. Die dem Eintritt in den Klerus im Allgemeinen entgegenstehenden Hindernisse (gewisse Gewerbe, Digamie, öffentliche Busse, Fall in der Verfolgung, Klinikertaufe oder häretische Taufe u. s. f.) hatten hinsichtlich der B.swahl natürlich nicht minder Platz. Die positiven Anforderungen an den B. resumirt im Wesentlichen schon der Apostel in seinen bekannten Anweisungen. Zum Theil auf Grund derselben, zum Theil durch Gewohnheitsrecht setzten sich dann nachfolgende Bedingungen fest: 1) zum B. soll kein Neubekehrter oder Neophyt genommen werden (I Tim. 3, 6; *Can. Apost.* 80; *Conc. Nic.* c. 2; *Conc. Laodic.* a. 365, c. 3). Später forderte man, dass der zu Wählende wenigstens ein Jahr getauft sei (*Conc. Aurel.* III. a. 538, c. 6). Doch gab es Ausnahmen. Cyprian wurde adhuc neophytus (*Pont.*), Ambrosius und Eusebius von Caesarea im Pontus schon als Katechumenen gewählt und sofort geweiht (*Theodoret.* IV 7 etc.; *Greg. Naz.* Or. XIX), ähnlich Nectarius (*Sozom.* VII 8). — 2) Keiner, der sich selbst verstümmelte, konnte B. werden, wol aber, wer so geboren oder durch Gewalt verstümmelt worden (*Can. Ap.* c. 21, 77, 78). — 3) Während die *Const. Apost.* II 1 noch 50 Jahre für den zu Wählenden fordern, begnügt man sich im Allgemeinen (nach Luc. 3, 23) mit 30 Jahren (*Conc. Neocaes.* a. 314 und oft), doch verlangen *Siricius* ad Himer. Ep. 1, 9 und *Zosimus* ad Hesych. Ep. 1, 3. 45, *Iustinians* Novelle CXXVII 1 und *Photius* 35 Jahre. Hervorragendes Verdienst konnte indessen auch hier Ausnahmen bewirken, wie bei dem 23jährigen Athanasius. — 4) Der zu Wählende sollte der Diöcese angehören, der er vorstehen solle: ἀπ' αὐτοῦ ἱερατείου (*Iul.* pap. Ep. ad Oriental. bei *Athan.* Apol. II; *Coelestin.* Ep. 2, 4; *Leo* Ep. 84 und oft). Ausnahmen waren jedoch sehr häufig. Der zu Wählende bedurfte, um eine fremde Diöcese zu übernehmen, der Zustimmung seines eigenen B.s (*Conc. Nicaen.* c. 16). — 5) Nicht wählbar für das betreffende Mal war der Nachbar-B., welcher in der Vacanz als *Interrector* fungirt hatte. — 6) Der zu Wählende soll die Stufenleiter der verschiedenen ordines regelmässig durchlaufen haben, nicht per saltem B. werden. *Cyprian* legt Gewicht darauf, dass Cornelius ‚non ad epi-

scopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia' und ,cunctis religionis gradibus ascendit'. Doch stellt *Leo M.* die Diakonen hier den Priestern gleich (Ep. 84, 6). Ausnahmen waren indessen häufig. Auch Lectoren (*Aug.* Ep. 142), Subdiakonen, selbst Laien werden zu Bischöfen gewählt.

Die Zustimmung des Gewählten wurde nicht eingeholt; man weihte ἄκοντα (Beispiele bei *Bingham* IV [VII] 2), und die *Can. Apost.* 36 drohen demjenigen die Excommunication an, der die Last des Episkopats ablehnt. Später änderte sich die Anschauung und es hiess: ,profectus indignus est sacerdotis nisi fuerit ordinatus invitus'. Die gezwungenen Weihen wurden dann durch Leo und Maiorian verboten (*Cod. Theodos.* VI 34, App. Nov. 2).

3) Zeit und Ort der Wahl. Das Concil von Chalcedon (431) fordert die Wahl innerhalb drei Monaten, oft fand sie unmittelbar nach dem Ableben des B.s statt, besonders zu Alexandria. In Nordafrica war die Frist ein Jahr. Ein römisches Concil von 606 verlangt, dass die Wahl nicht innerhalb der drei ersten Tage nach Erledigung des Stuhles statthabe. Die Wahl geschah in der alten Zeit regelmässig in der Diöcese, bez. der Stadt, für welche und von welcher gewählt wurde. Wo, wird in den ersten drei Jahrhunderten nirgends gesagt; seit Constantin wol in der Regel in den Hauptkirchen. Nach *Synesius* Ep. 64 fand eine B.swahl auch in der gewöhnlichen Bürgerversammlung statt (auf der ἀγορά?). Der Modus war verschieden. Ursprünglich wurde wol durch Acclamation gewählt, später werden Beauftragte ausgesandt, um die Stimmen des Volkes entgegenzunehmen (*Gregor. M.* Ep. III 35); diese Delegaten sind die mittelalterlichen Compromissarii. Fernzuhalten von dem Wahlgeschäft sind die Katechumenen (*Conc. Laodic.* a. 365, c. 5), vermuthlich weil sie vor Anstoss bei der Kritik des Lebens der Geistlichen gehütet werden sollten.

4) Ueber Prüfung und Bestätigung der Wahl durch den Metropolitan ist schon oben gesprochen worden. Sie hat sich Ende des 4. Jahrh. zu einem regelrechten Verfahren entwickelt. Schon das *Conc. Carth.* IV. sagt: qui episcopus ordinandus est, antea examinetur, si natura sit prudens, si docibilis, si moribus temperatus etc., si litteratus, si in lege Domini instructus etc. *Gregor d. Gr.* Ep. VII lässt sich von dem Erzbischof von Ravenna ein Zeugniss ausstellen über den von ihm zu weihenden B. von Rimini.

III. Weihe. Vgl. d. A. Ordination. Der Ort derselben war in der Regel die Kirche, für welche der B. geweiht wurde. *Cypr.* Ep. 67; *Aug.* Ep. 261; *Conc. Chalc.* Act. 11 u. s. f. Bald jedoch bestimmte der Metropolitan, wo und wann die Weihe stattfand (*Synes.* Ep. 67; Conc. Tolet. IV. a. 581, c. 18), und nun wurde der Sitz desselben meist zur Weihe der Suffraganbischöfe auserkoren. Diese Weihe geschah immer vor dem Altar (*Theodoret.* IV 15), und zwar meist am Sonntag oder an einem Festtag (legitimus dies für die Bischöfe, *Zos.* Ep. 6). Da die Weihe innerhalb der Messe geschah, fiel sie zeitlich in die Morgenstunde; doch wird von Novatian gemeldet, dass er zur 10. Stunde, also um 4 Uhr Nachmittags, ordinirt wurde (*Euseb.* H. e. VI 43). Der Jahrestag wird vielfach gefeiert als dies natalis (*Aug.* c. Lit. Petil. II 23 al.), was manche Verwirrung in den Martyrologien erklärt. Endlich ward die Weihe durch Circulare wol angezeigt, dem Ordinaten vom Ordinans eine Bescheinigung ausgestellt (Cod. eccl. Afr. c. 89) und vom Metropoliten Buch über seine Ordinationen geführt (matricula, archivus, ματρίκιον, eb. 86; s. *Bingham* II [XVI] 8).

Ueber die Inthronisation vgl. *Bingham* II (XI) 10, wo Beispiele des bei derselben gehaltenen *Sermo enthronisticus* gegeben werden. *Eb.* sind die das Ereigniss des Amtsantrittes den übrigen Bischöfen kundgebenden γράμματα κοινωνικά, συλλαβαὶ ἐνθρονιστικαί, litterae enthronisticae oder communicatoriae behandelt. Dem inthronisirten B. brachte man vielfach Geschenke dar, die sich im Orient noch jetzt in der Form sehr drückender Auflagen für den Klerus erhalten haben.

Erst seit der Mitte des 5. Jahrh. scheint die Uebung aufgekommen zu sein, dass der neugeweihte B. dem Metropoliten ein Glaubensbekenntniss und einen Huldigungseid ablegte. Die ältesten Beispiele, welche *Thomassin* anzuführen weiss, sind vom J. 450 (die von *Leo d. Gr.* verworfene, vom Metropoliten von Epirus an den Erz-B. von Thessalonich ausgestellte cartula de obedientiae sponsione), von 590; auf spanischen Synoden ist davon Rede seit *Conc. Tolet.* IV. a. 581.

V. Austritt aus dem Amte. Derselbe geschah entweder 1) durch Abdankung (s. d. A.), 2) durch Absetzung (s. Deposition), 3) durch Translation (s. d. A.).

VI. Das Amt. Es kann hier nicht auf die zahlreichen dogmatischen und kirchenrechtlichen Fragen eingegangen werden, welche sich an diesen Gegenstand knüpfen. Wir geben nur eine Uebersicht. Der Ursprung des Amtes, die berühmte Frage, ob der Episkopat göttlicher oder menschlicher Institution ist, fällt nicht unter unsern Vorwurf. Der Umfang des Amtes begreift

1) die Fülle der priesterlichen (Weihe-) Gewalt: Ausspendung der Sacramente (s. d. A.) und namentlich der Ordination, die ihm vorbehalten ist (s. d. A.); 2) die Lehrgewalt (s. Predigt); 3) die Regierungsgewalt.

Die Regierungsgewalt schliesst eine Reihe von Attributen in sich: das Aufsichts- und Visitationsrecht, die Gesetzgebung, die Jurisdiction und Strafgewalt, die Leitung und Anstellung des Klerus, dessen Berufung zur Diöcesansynode, die Verwaltung des Kirchengutes, endlich gewisse Einkünfte und Ehrenvorzüge.

a) Das Aufsichtsrecht erstreckte sich über die gesammte Diöcese, Exemptionen kannte das alte Recht nicht; vgl. *Conc. Chalced.* c. 7, 8; *Cod. Iustin.* I. tit. 3 de Episc. l. 40; *Conc. Agath.* a. 506, c. 38 u. s. f. Man betrachtet das Privileg des P. Zacharias für Monte Casino ut nullius nisi subiaceat nisi solius Romani pontificis (*Mabill.* Act. ord. s. Bened. III 643) als erstes Beispiel einer solchen.

b) Die Visitation der Diöcese wird als Recht und Pflicht allgemein anerkannt: *Athan.* Apol. II. § 74; *Chrys.* Hom I in Tit.; *August.* Ep. II (Opp. II 144); *Greg. Turon.* Hist. V 5 etc. Einschärfungen, dass der B. wenigstens einmal im Jahre die Diöcese besuchen und firmen solle, gehören meist erst dem MA. an; die ersten dürften *Conc. Tarragon.* a. 516, *Bracar.* a. 572, c. 1 sein. Die Visitation geschah entweder durch den B. selbst oder durch den Chor-B. (s. d. A.) und den Visitator (s. d. A.).

c) In der Gesetzgebung und Leitung der Diöcese war der B. mit nichten Autokrat, sondern durchaus an den Rath und die Zustimmung der Priesterschaft und selbst der Diöcese gebunden. ‚Nihil,‘ sagt *Cyprian*, ‚sine consilio vestro (der Presbyter) et sine consensu plebis mea privata sententia gerere.‘ Daher sprechen *Origenes* von der βουλὴ ἐκκλησίας, *Synesius* und *Chrysostomus* von einem συνέδριον, *Hieronymus* von dem Senatē des B.s. An diesen Beirath war der B. bis tief ins MA. bei allen wichtigeren Angelegenheiten gebunden, wie andererseits die fraternitas in solchen ohne den B. (ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, *Conc. Laodic.* c. 57) nichts thun durfte.

d) Verwaltung des Kirchengutes (s. d. A. und Archidiakon, Diakon, Wohlthätigkeitsanstalten).

e) Ausstellung von Litterae (s. d. A.).

f) Die richterliche Thätigkeit des B.s erstreckte sich bis Anfang des 5. Jahrh. durch den freien Willen der Gläubigen auch auf die weltlichen Angelegenheiten (nach I Kor. 6, 4), für welche der B. Montags zu sitzen pflegte. Für seine geistliche Jurisdiction s. d. Art. Kirchenstrafen u. s. f.

g) Um seinem Amte zu genügen, wird der B. an die Residenzpflicht gebunden (s. d. A.).

VII. Ueber das Verhältniss des B.s zu dem Metropolitan, Primas, Papst, den Synoden s. die Art.

VIII. Zahl der Bischöfe. B.sitze sollten bloss in ansehnlicheren Städten, nicht in Dörfern (ἐν κώμῃ τινι ἢ ἐν βραχείᾳ πόλει, *Conc. Sardic.* a. 345, c. 6; vgl. *Conc. Laodic.* a. 366, c. 57) oder in Castellen (*Leo M.* Ep. 87, 2) errichtet werden. An den Donatisten wird es gerügt, dass sie in villis et in fundis, non in aliquibus civitatibus Bischöfe einsetzten (*Collat. Carth.* c. 181); doch kam das auch sonst, namentlich in entfernteren Gegenden des Orients, vor (*Soz.* VII 19); vgl. andere Fälle bei *Bingham* II (XII) 2, 3. Natürlich war die Ausdehnung der Diöcesen sehr verschieden. In Italien und Nordafrica, wie in den bevölkerten Gegenden Griechenlands und Vorderasiens hatte fast jede Stadt ihren B.; in den wüsteren Ländern, wie Scythien, stand Ein B. über ganzen Landstrecken, wie der von Tomi (*Soz.* VII 19: πολλαὶ πόλεις ὄντες Σκύθαι ἕνα πάντες ἐπίσκοπον ἔχουσι, vgl. VI 21), ein Verhältniss, das im MA. im Norden Europa's stehend wird. Die Errichtung neuer Bisthümer in den alten, d. h. also die Theilung eines Bisthums, hing von dem Willen des B.s und der Zustimmung des Primas ab (*Conc. Carth.* II. a. 397, c. 5; III. a. 397, c. 42; *Aug.* Ep. 261); der Consens des Papstes wurde erst seit Gregor V eingenommen und auch da nur in den Missionsgebieten; ebenso kommt erst um dieselbe Zeit im Abendlande die Zustimmung des Königs als nothwendig auf, während im Ostreich der Kaiser die Errichtung neuer Bisthümer vollständig an sich riss. Oft war der Ursprung eines Bisthums zweifelhaft; dreissigjähriger Besitz entschied dann für den Rechtsbestand (*Conc. Chalced.* a. 451, c. 11; *Tolet.* a. 633, c. 34; *Emerit.* a. 666, c. 8). Eine Statistik der altchristlichen B.sitze fehlt noch und wäre eine dankbare, wenn auch schwierige Arbeit. Die bestimmte oder auch nur annähernde Berechnung der Zahl derselben ist demnach sehr schwierig; *Gibbon* glaubte für die Zeit Constantins 1800 Diöcesen, 1000 im Morgen-, 800 im Abendlande annehmen zu dürfen. *Chaumard* Les églises du monde romain pendant les trois premiers siècles, Par. 1879.

IX. Weltliche Rechte. 1) Recht der Intercession bei Criminalverbrechen, vom *Conc. Sardic.* c. 7 betont, von *Ambrosius, Augustinus* (Ep. 158, 159), *Hieronymus* (ad Nepotian. Ep. 34), *Socrates* (V 14, VII 17) ebenfalls bezeugt, von *Au-*

gustinus a. a. O. auch ausgeübt. Bekannt ist auch die Intercession des hl. Martin von Tours für die gefangenen Priscillianisten. Die Bischöfe hatten, um dies Recht auszuüben, nach *Cod. Theodos.* App. c. 13 freien Zutritt zu den Kerkern. Eingeschränkt wurde dasselbe durch Theoderich Edict. c. 14, im Ostreich durch *Cod. Theodos.* IX. tit. XL. cc. 16, 17, *Iustinian.* I. tit. IV de Ep. aud.

2) Schutz der Waisen, Wittwen, überhaupt der Hülfsbedürftigen: *Ambros.* de Offic. II 29; *August.* Ep. 252 (al. 217); Serm. 176, 2; *Hieron.* ad Geront.; *Concil. Sardic.* c. 7; Aurel. II. a. 549, c. 2 und oft. Ein in grossartigem Massstabe von den Bischöfen der alten Kirche und besonders von Gregor d. Gr. geübtes Recht. Damit hing auch dasjenige der Sklavenfreilassung (*Conc. Agath.* a. 506, c. 7) und des Schutzes der Freigelassenen zusammen (eb. c. 29 u. a.). Vgl. *Thomassin.* II, III 87.

3) Eine Art von Aufsichtsrecht selbst über die Staatsbeamten glaubt *Haddan* Dictionary 237 aus *Conc. Arelat.* a. 304, c. 7 herauszulesen: ‚de praesidibus qui fideles ad praesidatum praesiliunt, placuit ut cum promoti fuerint, litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen, ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo eiusdem loci cura de illis agatur: ut cum coeperint contra disciplinam publicam agere, tum demum a communione excludantur; similiter et de his qui rem publicam agere volunt.' Auch *Baronius* ad a. 314, n. 57 meinte, die Synode habe mit ihrem c. 7 Schismatiker und Häretiker von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen. So lagen aber im J. 314 die Dinge noch nicht, dass ein Concil sich Derartiges beifallen lassen konnte. *Hefele* CG. I 208 f. hat die richtige Deutung des Kanons gegeben. Das Concil zu *Elvira* a. 306, c. 56 hatte durch den Beschluss: ‚magistratus uno anno quo agit duumviratum prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat' (*Hefele* a. a. O. 181) den Duumvirn in weiser Absicht aufgegeben, sich während des Jahres ihrer Amtsführung der Communion und der Theilnahme an der Liturgie zu enthalten, da diese Beamten in den nächsten Contact mit heidnischem Cult kamen. Diese Praxis wird in dem Can. 7 des Arelatense gemildert: die Gefahr polytheistischer Befleckung ist seit Constantins Sieg geringer, die Beamten sollen also zur Communion zuzulassen sein und nur davon ausgeschlossen werden, falls sie (durch positiv polytheistische Acte) sich gegen die kirchliche Disciplin verfehlen. Weiter beruft sich *Haddan* a. a. O. auf Cyrill von Alexandrien und dessen Verhältniss zu dem Praefectus augustalis, Orestes, als auf einen Beweis für das Aufsichtsrecht der Bischöfe über hohe Staatsbeamte. Allein in Alexandrien lagen die Dinge ganz anders. Der Episkopat war dort mit Theophilus, dem sein Neffe Cyrill folgte, in die Hände einer der reichsten und mächtigsten Adelsfamilien gekommen, und der natürliche Einfluss des B.s dadurch und durch die Herrschsucht Theophils wie seines Nachfolgers in einer Weise gesteigert worden, dass selbst ein Praefectus augustalis hinter ihm zurückstehen musste. Ein ganz ähnliches Verhältniss zeigte sich in dem Kampfe des Synesius mit dem Präfecten Andronicus (vgl. *Kraus* Stud. über Synes. v. Kyrene: theol. Quartalschr. 1865 u. 1866). Wenn *Greg. Naz.* Or. 17 den δυνάσται und ἄρχοντες erklärt: ὁ τοῦ Χριστοῦ νόμος ὑποτίθησιν ὑμᾶς τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βήματι, so lässt sich das auch auf die kirchliche Stellung der Beamten, die als Gläubige unter dem B. stehen, beziehen. Das christliche Alterthum ist von der Anmassung freizusprechen, welche dem B. und selbst demjenigen von Rom irgend ein directes Recht der Beaufsichtigung oder der Oberleitung gegenüber den Staatsbeamten oder Fürsten zuspricht. Werden *Conc. Tolet.* III. a. 589, c. 18 die Bischöfe prospectores qualiter iudices cum populo agant genannt (vgl. *Tolet.* IV. a. 633, c. 32), so stand ihnen dieses Inspectionsrecht in Folge ihrer anerkannten Stellung als Protectoren aller Armen und Hülfsbedürftigen zu. Vgl. noch *Cod. Iustin.* I. IV 26. Nov. VIII 9, LXXX 1, 4, CXXVIII 23.

4) Immunität (s. d. A.). Mit derselben hing auch das Vorrecht zusammen, welches die Bischöfe von der Pflicht der Zeugenschaft eximirte: *Conc. Chalced.* act. 11; *Cod. Iustin.* I. tit. III de Ep. et Cleric. l. 7. Nov. CXXIII 7; Nomocan. tit. IX. c. 27; *Cod. Theodos.* lib. XI. tit. XXXIX de fide testim. l. 8. Vgl. *Bingham* VII (II) 1. Schon ein freilich verdächtiges theodosisches Gesetz (*Cod. Theodos.* XVI. tit. XII de Episc. audient. l. 1) stellt das einfache Zeugniss des B.s über den Eid Anderer, was im MA. noch viel mehr galt. Ebenso galt gegen ihn weder das Zeugniss eines Häretikers, noch das eines einfachen Christen (Can. Apost. 74), falls nicht besonderes Ansehen der Person für letztern sprach (*Conc. Chalced.* c. 21). Die apostolischen Canones (c. 47) sprechen über den Urheber einer falschen Anklage gegen einen B. die Excommunication aus, was das Concil zu *Elvira* 306 c. 75 auch auf Priester und Diakonen ausdehnt.

X. Beschränkungen waren dem B. allezeit auferlegt, einmal in Bezug auf die geschlechtlichen Verhältnisse durch die unbedingte Verpflichtung zum Cölibat (s. d. A.), dann in Bezug auf seinen Besitz. Er konnte nur über das testamentarisch

verfügen, was er vor seiner Ordination zum B. besass oder durch Erbschaft erwarb; über das Land, welches er als B. erworben, konnte er nicht frei testiren (*Conc. Carth.* a. 397, c. 49; vgl. *Cod. Iustin.* I de Episc. et Cler. l. 33). Waren des B.s Verwandte Heiden oder Häretiker, so durfte er ihnen überhaupt nichts vererben (*Cod. eccl. Afric.* 48). Verschiedene gallische und spanische Concilien wahren das Recht der Kirche an dem Eigenthum des B.s: *Agath.* a. 506, c. 6; *Epaon.* a. 517, c. 17; *Paris.* III. a. 557, c. 2; *Lugd.* II. a. 567, c. 2; *Tarracon.* a. 516, c. 12; *Valentin.* a. 524, c. 2 f. Starb der B. ohne Testament, so fiel seine Hinterlassenschaft an die Kirche (*Cod. Iustin.* a. a. O.). Ueber das Verbot der Jagd u. dgl. s. Klerus. Wenn *Conc. Carth.* a. 398, c. 16 dem B. geboten wird, zu lesen gentilium libros, haereticorum autem pro necessitate et tempore, so ist dies ein vereinzelt dastehender Kanon.

XI. Ehrenbezeugungen, die dem B. galten, waren: 1) der Gruss durch Neigung des Hauptes (κλίνειν κεφαλήν), vgl. die Stellen aus *Theodoret.*, *Chrysost.*, *Ambros.*, *Hilar.* bei *Bingham* II (IX) 1; 2) der Handkuss, *Sidon. Apoll.* Ep. VIII 11; *Bingham* a. a. O.; 3) der Fusskuss, wie er dem oströmischen Kaiser gebührte; nach dem Ordo Rom. soll der Diakon, ehe er das Evangelium singt, dem B. den Fuss küssen. Ein Beispiel aus dem 4./5. Jahrh. vom B. von Constantina auf Cypern hat *Hieron.* Ep. 61; vgl. *Casaubon.* Exerc. XXIV, § 4. Gregor VII nahm dieses Osculum pedum für den Papst allein in Anspruch.

XII. Insignien des B.s: 1) der Ring (s. d. A.); 2) der Hirtenstab (s. Stab); 3) die Mitra oder Inful; 4) die Handschuhe; 5) die Sandalen; 6) Caligae; 7) ev. das Pallium (s. d. A., bez. Kleider, liturgische); 8) das Brustkreuz (s. Encolpia). KRAUS.

BISCHOFSSTUHL, s. Cathedra.

BISOMUS, s. Sarkophag und Locus.

ΒΙΩΤΙΚΟΙ, saeculares, Bezeichnung der Laien als Weltlicher, im Gegensatz zu den Klerikern sowol als den Einsiedlern und Mönchen; so bei *Pseudo-Iustin.* Mart. Resp. ad Quaest. 19: τῷ βιωτικῷ ἀνθρώπῳ u. s. f., *Chrysost.* Hom. III in Lazar. (ed. Francof. V 36); Hom. XXIII in Rom. (ib. 316).

BLASPHEMIE. Das christliche Alterthum unterschied eine vierfache B.: 1) bei Solchen, welche in der Verfolgung vom Glauben abfielen; schon *Plin.* Epist. X 37 erwähnt, dass die Apostaten Christo maledixerunt. Dass ihnen dies stehend befohlen wurde, erhellt aus *Euseb.* H. e. IV, c. 15 (wo Polykarp gesagt wird: λοιδόρησον τὸν Χριστόν), aus *Dionys. Alex.* bei *Euseb.* a. a. O. VI, c. 41, wie auch Barchoba die Christen martern liess, welche Christo nicht fluchten, *Iustin. Mart.* Apol. II 72. Diese B. ward natürlich dem Abfall vollkommen gleichgesetzt und gleich diesem bestraft. 2) Die B. der Häretiker. Oft wird Häresie einfach B. genannt: *Irenaeus* Praef. in lib. IV betr. der Gnostiker; *Chrys.* Hom. II de fato et prov. I 811 (ed. Francof. 717): τίνες εἰσὶν οἱ τὸν θεὸν κακῶς λέγοντες. Vgl. *Cod. Theodos.* lib. XVI. tit. V de haeret. leg. 6. Der Arianismus namentlich war die B. κατ' ἐξοχήν. *Hilarii* Fragm. p. 144. 3) Auch das Fluchen der im Uebrigen orthodoxen Gemeindemitglieder ward mit Censuren belegt. So bestimmen die B.n des Andronicus den Bischof Synesius, die Excommunication über jenen auszusprechen, und der *Cod. Iustin.* Novell. LXXVII zählt die B. den Verbrechen bei, welchen auch bürgerliche Strafen folgten. Die Bestrafung der Häretiker durch das weltliche Recht hängt, wie schon *Bingham* VII 335 bemerkt, offenbar mit der Gleichstellung der Häresie und B. zusammen. 4) Auch die Sünde wider den hl. Geist, die endgültige Unbussfertigkeit, wird als B. bezeichnet. Wie die Väter darüber dachten und in welchem Sinne sie dieselbe als keiner Verzeihung theilhaftig betrachteten, geht aus zahlreichen, von *Bingham* VII 335—353 gesammelten Aeusserungen derselben hervor. KRAUS.

BLEISÄRGE kommen schon im christlichen Alterthum vor. Ein merkwürdiges Beispiel eines solchen hat *de Rossi* Bull. 1873, tav. 4, p. 77 f. bekannt gemacht. Der Sarg stammt nebst einem zweiten Exemplar aus Blei von Saida in Phönicien, von wo ihn der Baron Lyklama nach Cannes brachte; er zeigt zehnmal das Monogramm Christi mit dem Wort ΙΧΘΥϹ, *de Rossi* ist geneigt, ihn noch ins 3. Jahrh. zu setzen. Andere altchristliche B. verzeichnet derselbe R. S. I 95 vom Coemeterium in Arles, weiter aus Modena (Bull. 1866, 76), Terni (Bull. 1871, 87); einer aus Asien befindet sich im British Museum. Zweifelhaft ist der altchristliche Charakter zweier Bleikisten aus einem gallo-römischen Coemeterium bei Angers (Mus. v. Angers). Auch heidnische Gräber haben deren geliefert: *Promis* Storia dell' antica Torino 188; *Cachet* Catalogue du musée de Rouen 22, 99, 100. KRAUS.

BLEITAFELN wurden, angeblich nach allerdings mehr oder weniger apokryphen Zeugnissen, zur Aufzeichnung der Martyreracten benützt und öfters den Gräbern beigegeben (s. d. A). Boldetti glaubt, dass auch Epitaphien auf Blei geschrieben wurden, weiss aber kein Beispiel aus den Katakomben bei-

zubringen. Um so häufiger geschah dies im MA., wo auch das Credo, welches man der Leiche häufig auf die Brust legte, gewöhnlich auf Bleiplatten eingeschrieben wurde. Das so leicht zu behandelnde Material gab dann aber auch zu vielen Fälschungen Veranlassung, so dass geradezu die Mehrzahl der mittelalterlichen Inschriftenfälschungen Bleiplatten betreffen. Ich erinnere nur an diejenigen von Trier und jene andere, mit der der König Ferrante von Neapel getäuscht werden sollte. KRAUS.

BLINDEN, Heilung der. Das N. Test. berichtet von mehreren B.heilungen. In der Nähe von Jericho heilte Jesus den blinden Bartimäus durch ein Wort (Marc. 10, 46—52; Luc. 18, 35—42); nach der Erweckung der Tochter des Jairus heilte er zwei Blinde, die ihm folgten, durch Berührung ihrer Augen (Matth. 9, 27—31); den Blindgebornen machte er dadurch sehend, dass er dessen Augen mit einem Teige aus Speichel und Erde bestrich (Joh. 9, 1—8). Diese verschiedenen B.heilungen findet man auf altchristlichen Monumenten, besonders auf Sarkophagen, dargestellt, hauptsächlich jedoch die Heilung des Blindgebornen.

Auf dem Basrelief eines Sarkophages bei *Bottari* I, tav. 49 ist der Blindgeborne nur mit Tunica und Sandalen bekleidet, einen langen Stab in der Hand, ganz klein dargestellt, um seine Inferiorität Christo gegenüber auszudrücken. Mit besonderer künstlerischer Eleganz ist die Heilung des Blindgebornen ausgeführt auf einem antiken Gefässe (*Mamachi* Ant. christ. V 520). Weitere Darstellungen dieses Wunders sieht man auf einer Elfenbeinbüchse (*d'Agincourt* Sculpt. pl. 22[4]), auf einem Freskengemälde im Coemeterium Callisti (wo Jesus dem knieenden und flehentlich die Hände emporhebenden Blindgebornen mit dem Zeigefinger das Auge berührt, *Bottari* I, tav. 68[1]) und auf einem in der Paulskirche zu Rom gefundenen Sarkophage (*Kraus* R. S. 314, 2. A. 355).



Fig. 74. Fresco mit dem Blindgebornen.

Die Heilung des blinden Bartimäus ist ausgehauen auf einem Sarkophage aus dem Coemeterium der hl. Agnes (*Bottari* I, tav. 136[1]) und auf einem solchen im Museum zu Lyon (*Martigny* Dict. 64, 2. éd. 74). Die Sculptur weicht insofern etwas vom evangelischen Berichte ab, als der Vater den Blinden dem Messias entgegenbringt.

Die Erleuchtung der zwei Blinden ist ausgemeisselt auf einem der vaticanischen Sarkophage (*Bottari* I, tav. 39). Jesus, begleitet von zwei Aposteln, legt dem einen Blinden die rechte Hand aufs Haupt, während die linke eine Buchrolle hält; von den Blinden, die wiederum ganz klein dargestellt sind, führt der vordere, mit einem Stabe in der Hand, den an ihn sich anklammernden zweiten (Fig. 75).



Fig. 75. Heilung zweier Blinden.

Die Abbildungen der B.heilungen sind keine rein historischen, sondern historisch-symbolische Bilder. Durch dieselben sollte nach dem Ausspruche des hl. *Isidor von Sevilla* (Allegor. ex Novo Test.) ausgedrückt werden, dass der in Geistesfinsterniss versunkenen und in Todesschatten sitzenden Menschheit (Is. 9, 2) durch Christus Erleuchtung gebracht wurde. Die Veranlassung zu dieser symbolischen Auffassung wird man leicht in dem I. Briefe des hl. Petrus 2, 9 finden, wo es heisst: ‚ihr seid das erworbene Eigenthum dessen, der euch aus der Finsterniss berufen hat zu seinem wundervollen Lichte.' Zur grössern Verdeutlichung, dass allein das Evangelium Christi der Menschheit Erleuchtung bringt, hält Christus auf manchen Darstellungen eine Schriftrolle (Symbol der hl. Schrift, des Evangeliums) in seiner Linken.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass die B.heilungen nach dem hl. *Augustinus* (Tract. 44 in Ioh.), dem hl. *Irenaeus* (Haeres. V 15) und *Sedulius* (Opus paschale III) auch Vorbilder sind der Auferstehung und der darauf folgenden Anschauung Gottes, wodurch uns übernatürliche Erleuchtung zu Theil wird, nach den Worten des Apostels: ‚jetzt sehen wir wie durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht.' MÜNZ.

BLUMEN. Dass der Ernst der alten christlichen Lebensanschauung die Freude an dem Duft und der Farbenpracht der B. nicht

verbot, das spricht sich in den Worten des *Minucius Felix* aus: ‚quis ille, qui dubitat, nos vernis indulgere floribus, cum capiamus et rosam veris et lilium et quidquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est. His enim et sparsis utimur, mollibus ac solutis, et sertis colla amplectimur. — Sane, quod caput non coronamus, ignoscite: auram boni floris naribus ducere, non occipitio capillisve solemus haurire.' Ist an dieser Stelle im ersten Theile die Freude an den Blumen und ihre Verwendung als erlaubt unzweifelhaft hingestellt, so deutet doch der zweite Theil an, dass man ebenso entschieden es ablehnte, sich im Geiste des heidnischen Aberglaubens und der heidnischen Ueppigkeit ihrer zu bedienen. Dass die Kirche von Anfang an demselben Grundsatze huldigte, das lehren uns die Decorationsmalereien der ältesten Katakomben; die Wände und Decken der Grabkammern, wie die Arcosolien sind mit Genien, welche B. in Füllhörnern tragen, mit Kränzen und B.-gewinden geschmückt; B. sind auf die Grabsteine eingemeisselt, die Seelen werden als Tauben dargestellt, welche B.zweige oder Kränze im Schnabel tragen u. s. w. Wie die Kirchen zumal an Festtagen mit ihnen bestreut und geziert wurden, lehrt uns der hl. *Hieronymus* Ep. 60 ad Heliodor. 340, indem er den Priester Nepotianus lobt, qui basilicas ecclesiae et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comis vitiumque pampinis adumbravit. Und *Paulin v. Nola* Fel. Natal. VI, indem er am Feste seines Heiligen die Gläubigen einladet: spargite flore solum, praetexite limina sertis. Selbst im Winter durften bei solcher Gelegenheit die natürlichen B. nicht fehlen; in seinem Hymnus auf die hl. Eulalia fordert *Prudentius* Peristeph. III 201 die Christen auf: carpite purpureas violas || sanguineosque crocos metite; || non caret his genialis hiems ... || Ista comantibus e foliis || munera virgo puerque date. Der hl. *Gregor v. Tours* (de gloria Conf. 51) erwähnt der Frömmigkeit eines Mannes, der solitus erat, flores liliorum tempore quo nascuntur colligere ac per parietes aedis appendere. Ganz besonders aber wurden die Gräber der Martyrer mit B. geschmückt. [Putti mit B.- oder Fruchtkörben sieht man in S. Agnese (*Bottari* tav. 139, vgl. die Abbildung Fig. 76). K.] Der hl. *Augustinus* rühmt es an einer armen blinden Frau, dass sie auf das Grab des hl. Stephanus B. bringe, weil sie nichts Anderes zu opfern hatte, und *Gregor v. Tours* (Mirac. I 71) erwähnt des folium herbae salviae, quod pro honore martyrum in crypta conspersum erat. Daher betrachten auch die Väter den bunten Schmuck der Mosaikböden in den Basiliken als Nachbildung gestreuter B.: saxaque caesa solum

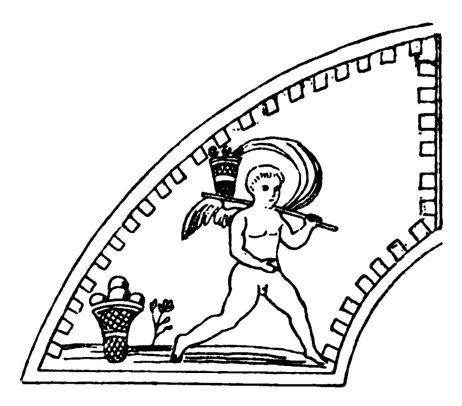


Fig. 76. Fresco aus S. Agnese.

variant || floribus ut resoluta putes || prata rubescere multimodis (*Prudentius* Peristeph. III 198—200).

Allein bei dem Aeussern blieben die alten Christen nicht stehen. Die Sprache der Zeichen, Sinnbilder und Allegorien war ja sozusagen ihre geistige Muttersprache; wie hätten da nicht die B. Aufnahme in den Wortschatz dieser Sprache finden sollen, um dann nur so durch die Kirche mit übernatürlichem Duft übergossen, in übernatürlicher Schönheit verklärt zu werden? Daher erscheint denn die Pflanzenwelt in ihrem Absterben und verjüngten Wiedererwachen in den vier Jahreszeiten zunächst als Sinnbild unserer Auferstehung, und in diesem Sinne sehen wir im Coemeterium des Praetextatus über dem Grabe der Martyrer Felicissimus und Agapitus in vier Abtheilungen über einander Rosengewinde, Aehrenbüschel, Weinranken und Lorbeerblätter. An diese Auffassung schloss sich die weitere an, welche sich die Seligkeit des Himmels unter dem Bilde einer blumenreichen Au dachte, auf welcher die Heiligen wandeln. So schaute schon Perpetua in ihrer Vision den Himmel als ein spatium horti immensum, und ihr Begleiter Saturus als ein viridarium, arbores habens rosae et omne genus floris . . . odore inenarrabili alebamur, qui nos satiabat (*Ruinart* Acta sincera I 214). Bildlich findet sich diese Darstellung ausgesprochen auf einem Wandgemälde in S. Callisto, wo Nemesius mit seinen vier Gefährten als Oranten, d. h. als selig Verklärte, in einem B.garten stehen, in dessen Bäumen die Vögel umherfliegen (*Garrucci* Storia tav. 15). Eben dieselbe Idee liegt den so häufigen Darstellungen zu Grunde, welche uns den guten Hirten mit seinen um ihn lagernden Schäflein auf den Auen des himmlischen Paradieses zwischen blühenden Bäumen darstellt. In gleicher Anschauung bewegt sich der Gedanke einer altchristlichen Grabinschrift: inde per

eximios paradisi regnat odores, tempore continuo vernant ubi gramina rivis (*de Rossi* Inscr. I 141, n. 317). Und in demselben Sinne sagt *Minucius Felix:* non adnectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus (Octav. 349). Bonifaz I schmückt die Kirche der hl. Felicitas mit einer Inschrift, in welcher er die Heilige mit ihren Kindern im Himmel schildert: insontes pueros sequitur per amoena vireta; tempora victricis florea serta ligant (*de Rossi* Bull. 1863, 43). Dieselbe Heilige erscheint mit ihren Kindern auf einem alten Gemälde, stehend in einem B.-garten; und in gleicher Weise sind ja auch auf den Mosaiken der Basiliken die Heiligen wandelnd auf einem mit B. üppig bewachsenen Grunde dargestellt.

Im Nähern aber hatte die alte Kirche auch schon ihre besondere Pflanzensymbolik. Der Lorbeer, der im Wintertode der ganzen Natur sein Grün bewahrt, war Sinnbild der einstigen Auferstehung; die Palme, der Oelzweig, die Traube als Symbole des Sieges, des ewigen Friedens und des himmlischen Genusses begegnen uns auf unzähligen Monumenten. Schon bei Cyprian erscheint die Lilie als Sinnbild eines reinen Tugendwandels und die Rose als Zeichen des Martyrthums; in jenen Tagen, wo Decius gegen die Kirche wüthete, ruft er aus: o beatam Ecclesiam nostram, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis illustrat! Erat ante in operibus fratrum candida; nunc facta est in martyrum cruore purpurea: floribus eius nec lilia nec rosae desunt (Epist. VIII in fine). Ueberhaupt galt die Rose allgemein als Bild des Martyrthums, und so erscheint sie wiederholt auf Grabsteinen eingeritzt (*de Rossi* Bull.



Fig. 77. Grabstein des Sabinianus aus S. Alessandro in Via Nomentana.

1868, 14). Sie ist aber auch das Sinnbild Christi, eine Auffassung, die sich in der Weihe der goldenen Rose durch den Papst am Sonntag Laetare erhalten hat (vgl. *Rocca* Trattato della rosa d'oro; *Herbst* Die goldene Rose, München 1838, u. A.). Im Coemeterium der Domitilla zeigt der Eingang in der Gewölbemalerei einen Weinstock, der mit seinen Reben und Ranken die ganze Decke überzieht. Es ist das eine Hinweisung auf den lebendigen Weinstock Christus, an welchem die Gläubigen die Reben sind, wie es auf dem Mosaik in der Kirche von S. Clemente heisst: ecclesiam Christi viti similabimus isti, quem lex arentem, sed crux facit esse viventem. DE WAAL.

[Auf zwei Goldgläsern sieht man inmitten des über Petrus und Paulus schwebenden Kranzes eine Rose: *Buonarruoti* Vetri tav. XVI [1]; *Garrucci* Vetri tav. XIV 2 u. 4, ebenso auf einem andern: *Buonarruoti* tav. VI [1] = *Garrucci* tav. X [8]. *Buonarruoti* sieht hier eine Anspielung auf die Gaben des hl. Geistes, welche durch die Rosen symbolisirt würden (?). K.]

BLUTAMPULLEN, s. Martyrer, Blut derselben.

BLUTFLÜSSIGES WEIB, s. Hämarrhoissa.

BLUTSCHANDE, s. Incest.

BLUTTAUFE, s. Feuer- und Bluttaufe.

ΒΟΣΚΟΙ, pascentes, heissen bei *Sozomen.* lib. VI, c. 33 und *Euagr.* lib. I, c. 21 Mönche oder Einsiedler, welche in syrischen und mesopotamischen Wüsten lebten, Männer und Frauen, fast unbekleidet, jeder Witterung ausgesetzt, und statt aller andern Nahrung sich mit Gras und Kraut begnügend, das sie zur bestimmten Essenszeit mit Sicheln abmähten.

ΒΟΥΛΕΥΤΙΚΑΙ, s. Curiales.

ΒΩΜΟΛΟΧΙΑ, s. Reden, schlechte.

BRACHIALE, auch *dextrale,* soviel als Armilla (s. d. A.), doch nicht immer in derselben Bedeutung. Das bei *Xenoph.* Cyrop. VI 4 als Theil der persischen Tracht erwähnte B. ist eine Defensivrüstung, die den Unterarm bedeckte. Bei *Trebell. Pollio* Claud. 14 kann B. auch ein Armband sein. Andererseits kommt es als weiblicher Armschmuck vor (s. *Ducange* i. v.), wie auch *Tertull.* de muliebri habitu die Brachialia definirt: circuli ex auro quibus brachia artantur. Das Tragen solcher Brachialien scheint vielfach als heidnische (gothische!) Sitte gegolten zu haben; man vgl. das Schreiben des *Concil. Aquileiense* an die KK. Valentinian und Theodosius, sowie *Vigil. Thapsens.* an den von *Ducange* a. a. O. ausgehobenen Stellen. KRAUS.

BRANDEUM, ein seidenes Tuch (velum), welches man um die Reliquien der Martyrer wickelte oder auf ihr Grab legte, und was dann vielfach selbst als Reliquie mitgetheilt wurde. Classisch ist die Aeusserung *Gregors d. Gr.,* der Epist. III 30 an die K. Constantia schreibt: ... ‚Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias

dant, ut quidquam tangere praesument de corpore, sed tantummodo in pyxide *brandeum* mittitur atque ad sacratissima corpora ponitur; quod levatum in ecclesia quae est dedicanda debita cum veneratione reconditur' u. s. f. Er erzählt dann weiter, solche Brandea hätten, als Leo d. Gr. sie einem Zweifler gegenüber zerschnitten, geblutet. Die Gläubigen pflegten Brandea durch die Fenestella (s. d. A.) den Gräbern der Martyrer zu nähern und sie so anzurühren; vgl. *Niceph. Call.* H. e. XV 3; *Baron.* Ann. 416, n. 22; *Boldetti* 36, 139, 661 f. Beispiele aus dem MA., wo diese Sitte fortbestand, sammelte *Ducange* i. v. KRAUS.

BRAUT, BRAUTFÜHRER, BRAUTSCHLEIER, s. Ehe.

ΒΡΕΦΟΤΡΟΦΕΙΑ, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

BRIEFE und **BRIEFWECHSEL,** s. Litterae.

BROD, eucharistisches. Die Materie des eucharistischen B.es ist aus reinem Weizenmehl gebacken. Solches gebrauchte der Herr beim letzten Abendmahle, und so ist es zu allen Zeiten Vorschrift geblieben. Irenaeus sagt, Christus habe seinen Jüngern befohlen, die Erstlinge aus seiner Schöpfung darzubringen; das seien B. und Wein, und er bezeichnet dann dieses B. als Weizen-B. (vgl. *Probst* Liturgie 120; Sacr. 200). *Clemens v. Alexandrien* (Strom. l. 6, c. 11) sétzt dem Gersten-B. als Symbol des Judenthums den göttlichen Weizen (θεῖος πυρός) des Christenthums entgegen, und in gleicher Weise redet Origenes vom Weizen als der Speise des Evangeliums, der Vollkommenen und Geistigen, während auch er die Gerste als Sinnbild des A. Bundes fasst.

Ueber die Frage, ob die alten Christen gesäuertes oder aber ungesäuertes B. zur Eucharistie genommen, ist viel gestritten worden. Zunächst galt zwar im Alterthum der Grundsatz, von den vegetabilischen Opfergaben sollen Sauerteig und Honig fortbleiben, da sie Gährung hervorbringen und die Reinheit des Stoffes alteriren (*Döllinger* Heidenth. und Judenth. 812). Allein der Teig zu den panes propositionis wurde doch von den Leviten mit Oel und Wein, also auch mit einem Gährungsstoffe, angemacht. Was das N. Test. betrifft, so ist es unzweifelhaft, dass der Herr beim letzten Abendmahle in azymis consecrirte, da um Ostern sieben Tage lang vom Volke nur ungesäuertes B. gegessen wurde zum Andenken an die Knechtschaft in Aegypten und an die eilige Flucht, welche es ihren Vätern nicht gestattet hatte, das B. zu säuern. Beruht dagegen die von den Vätern und katholischen Exegeten allgemein angenommene Auffassung auf Wahrheit, dass der Herr zu Emmaus und bei seinen späteren Erscheinungen, wo vom Brechen des B.es die Rede ist, die Eucharistie gefeiert habe, dann hat er dort sich gewiss gesäuerter B.e bedient, indem ungesäuerte nur in den Tagen des Pascha gebacken wurden.

Probst (Sacr. 203) behauptet nun, die ersten Christen hätten sich bei der Feier der hl. Geheimnisse des ungesäuerten B.es bedient, und allerdings spricht die auch von Cyprian so laut betonte Aengstlichkeit, mit welcher die Christen, zumal bei der heiligsten Feier, sich an dem Vorgange und Vorbilde Christi (hier beim letzten Abendmahle) hielten, für seine Behauptung. Dennoch kann ich ihm nicht beistimmen. Wenn die Ebioniten nach dem Berichte des *Epiphanius* (Haeres. 30, n. 16) alljährlich Mysterien, ähnlich der christlichen Eucharistie, διὰ ἀζύμων feierten, so lässt sich daraus auf die christliche Sitte kein Schluss ziehen; jene alljährliche Feier fiel wol mit dem Pascha der Juden zusammen, von denen die Ebioniten eine Secte waren. Dahingegen kann man auf die Sitten der älteren Therapeuten hinweisen, von denen Philo berichtet, dass sie ihre Hymnen bei einem Tische gesungen hätten, auf welchem cibus ille sacratissimus panis fermentatus cum sale apponitur. Weiterhin aber ergiebt sich der Gebrauch der gesäuerten B.e bei der Eucharistie auf das Bestimmteste aus der wiederholt vorkommenden Bezeichnung derselben als fermentum im Lib. Pont. bei Melchiades, Siricius und Innocenz I (oblationes consecratae..., quod declaratur fermentum; — ut nullus presbyter celebraret nisi consecratam susciperet, quod nominatur fermentum; — presbyteri fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt). Auch machten weder Photius noch andere griechische Schriftsteller vor Michael Caerularius (1051) den Abendländern den Vorwurf, dass sie ungesäuertes B. gebrauchten. Es muss also in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche bis dahin gleichmässig gesäuertes B. verwendet worden sein, sonst hätten die Griechen sicherlich auch auf diese Verschiedenheit und Abweichung ihre Angriffe gerichtet. Demnach vermuthet Bona mit Recht, dass in der occidentalischen Kirche der Gebrauch der azymi erst allmälig seit dem 11. Jahrh. aufgekommen sei.

Die panes propositionis wurden von den Priestern des A. Bundes selber an hl. Stätte bereitet; in ähnlicher Weise wurden die Opferkuchen bei den Heiden unter besonderer Behandlung von einer eigenen Klasse von Bäckern gebacken. In der christlichen Kirche war es Sitte bis in das MA. hinein, dass die Gläubigen dem Priester das B. für die Eucharistie darbrachten. Cyprian z. B.

macht es einer reichen, aber geizigen Frau zum Vorwurfe, dass sie in dominicum sine sacrificio komme und partem de sacrificio, quod pauper obtulit, empfange. Es darf aus dieser Sitte jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass das von den Gläubigen in der Kirche für die Eucharistie dargebrachte B. gewöhnliches, alltägliches B. gewesen sei, entweder hausbackenes oder von einem gewöhnlichen Bäcker auf dem Markte gekauftes. Es wird dies zwar vielfach angenommen, indem man sich auf Aeusserungen bei *Ambrosius* (panis meus est usitatus) und *Gregor d. Gr.* (in vit. II, c. 41) beruft, allein mit Unrecht. Denn wenn schon das natürliche Schicklichkeitsgefühl selbst bei den Juden und Heiden das Opfer-B. einer besondern Bereitung unterwarf, so ist das noch viel eher von der Ehrfurcht zu erwarten, welche die Christen der hl. Eucharistie zollten. Zudem war das gewöhnliche B. ja vielfach mit Eiern, Gewürzen u. dgl. angemacht. Auf dem Markte gar und bei heidnischen Bäckern das eucharistische B. zu kaufen, widerstrebt ganz dem Geiste der alten Kirche und war in manchen Perioden der Verfolgung geradezu unzulässig, da unter Diocletian, Iulian u. A. die sämmtlichen auf den Markt kommenden Lebensmittel durch Besprengung mit heidnischem Weihwasser den Göttern geweiht wurden. Wir müssen daher annehmen, dass das eucharistische B. entweder in den Familien oder aber von christlichen Bäckern, deren es ja auch unzweifelhaft in den ersten Jahrhunderten gegeben hat, besonders zubereitet worden ist. Später allerdings wird es, jedoch als abusus, erwähnt, dass auch gewöhnliches B. zum hl. Opfer verwendet wurde. Die Synode von Toledo vom J. 693 (*Hefele* CG. III 321, 2. A. 351) spricht darüber also: es geschieht, dass Geistliche zur Messe nicht besonders gefertigte B.e verwenden, sondern dass sie von ihrem Haus-B. (de panibus suis usibus praeparatis) ein rundes Stück ausschneiden und zum Opfer gebrauchen. Das darf nicht mehr geschehen. Nur ganzes B., nicht abgeschnittene Stücke, und zwar mit Sorgfalt bereitetes ganzes B., darf auf den Altar zur Consecration gelegt werden.

Bei den Heiden wie bei den Juden hatten die Opfer-B.e eine besondere Form, durch welche sie sich minder oder mehr von dem täglichen B. unterschieden. Im alten Rom war es sogar Sitte, dass man schwer zu beschaffende Opferthiere aus Teig formte und die Bilder statt der Thiere opferte; ein Gleiches pflegten die Armen zu thun, für welche die Opferbäcker derartige Figuren bucken (*Döllinger* a. a. O. 530, 535). Die jüdischen Opferkuchen waren runde, platte Scheiben, so dass man keines Messers bedurfte, sie zu zerschneiden; man brach sie; die panes propositionis hatten auch runde Form, waren aber dicker. In der alten Kirche bis ins MA. finden wir eine doppelte Form des eucharistischen B.es. Zunächst bediente man sich runder B.platten, etwa von der Grösse eines Tellers, ähnlich den jüdischen Mazen. *Epiphanius* (Anchorat. n. 57) sagt: wir sehen in der Hostie nichts, was einer menschlichen Gestalt ... ähnlich ist; denn das, was wir sehen, hat eine runde Gestalt (στρογγυλοειδές). *Sophronius* v. Jerusalem, der um 630 lebte, giebt uns für die Zeit eine genaue Beschreibung in seinem liturgischen Commentar (*Mai* Spicileg. IV 33). Er sagt, die Partikeln würden je nach der Zahl der Communicirenden gebrochen, indem man die einzelnen Stücke auf dem Teller, oder der Patene, zurechtlege mit den Worten: ‚wie das Lamm zur Schlachtbank geführt ward'. Für den Opferpriester selber wurde von ihm oder vom Diakon aus dem ganzen B. ein Stück mit einem Messer ausgeschnitten, was ihn zu dem schönen Vergleich mit der Menschwerdung aus Maria führt: οὕτω καὶ τὸ καινὸν σῶμα ὡς ἔκ τινος κοιλίας καὶ αἱμάτων καὶ σαρκὸς τοῦ παρθενικοῦ σώματος, τοῦ ὅλου ἄρτου φημὶ, παρὰ τοῦ διακόνου ἢ καὶ τοῦ ἱερέως διατέμνεται σιδήρῳ τινί, ὃν λόγχην λέγουσιν. Diese platten B.kuchen waren gewöhnlich mit einer Kreuzkerbe versehen, wesshalb die Griechen sie τετράβλωμοι, die Römer panes decussati nannten. Von dem Kreuze auf denselben redet der hl. *Chrysostomus* (Quod Christus sit Deus c. 9), indem er sagt, das Kreuz erscheine auf dem Altare, bei den Weihungen der Priester und ebenso mit dem Leibe des Herrn beim geheimnissvollen Mahle (μετὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὸ μυστικὸν δεῖπνον διαλάμπει). Das Gleiche lehrt *Sophronius* a. a. O., sich stützend auf die Vorschrift des hl. Basilius (τὸ δὲ σφραγίζεσθαι τὴν προσφορὰν ὁ μεγὰς Βασίλειος παρέδωκεν). Die späteren Griechen fügten dem Kreuze noch den Namenszug Christi bei oder setzten oberhalb eines Andreaskreuzes die Buchstaben ĪC X̄C und darüber NIKA (*Mone* Messen 144).

Neben dieser Form der B.e hatte man auch B.e in Form eines Reifes oder Kranzes, wie sie noch jetzt in Rom von den Bäckern bereitet werden. Der Papst Zephyrinus verordnete, dass die Priester von der Glaspatene die corona consecrata dem Volke austheilen sollten. Derselbe Ausdruck kommt auch bei *Gregorius Magnus* vor, der die Hostien oblationum coronae nennt. Ebenso heisst es noch bei *Bernoldus*, der um 1100 in Constanz lebte (de Ord. Rom., *Bingham* Lib. XV, c. 11. § 6), die Priester müssten eucharistische B.e opfern ad speciem coronae, quod est tortum panis. Auch *Iso*

Monachus (de mirac. s. Othomari c. 3) nennt sie rotulae.

[Die verschiedenen Formen der Hostien illustriren wir mit *Martigny* 2. A. nach *Sir-*



Fig. 78. Miniatur aus S. Germain-des-Prés.

mond de Azym. pan. 5 durch die beistehenden vier Abbildungen. Die erste ist aus einer Handschrift von S. Germain-des-Prés gezogen und versinnbildet den Priester zwischen dem jüdischen und christlichen Altar; auf letzterm die B.e, wol der frühromanischen Zeit. Die zweite zeigt die griechische Hostie mit

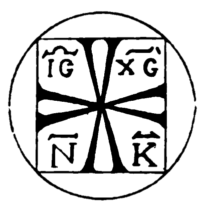


Fig. 79. Griechische Hostie.





Fig. 80. Aegyptische Hostie.

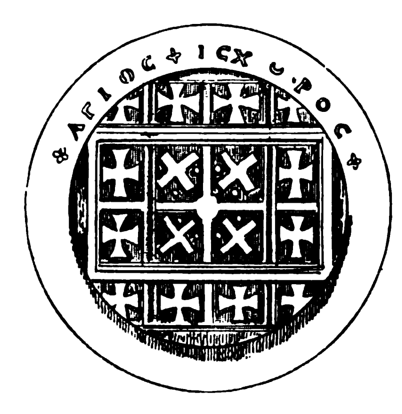


Fig. 81. Orientalische Hostie.

der Inschrift IC XC N(ι) K(α) in den Ecken des Kreuzes; die dritte die ägyptische und syrische Hostie, die vierte ebenfalls eine orientalische Form mit der Aufschrift ΑΓΙΟC · ICXΥΡΟC. K.]

Die Consecration eines einzigen grossen B.es, das dann in Stücken unter die Gläubigen vertheilt wurde, ergiebt sich als älteste Sitte schon aus dem hl. *Ignatius* (ad Ephes. 20): ἕνα ἄρτον κλῶντες. Auf dies eine B. weist auch die Marcusliturgie hin, in welcher nach dem Offertorium die Bitte ausgesprochen wird: ‚Herr, zeige dein Antlitz über diese*m* Brode und diese*n* Kelche*n*' (*Probst* Liturgie 324). Die Stücke, welche für die Gläubigen gebrochen wurden, waren ziemlich gross, so dass sie nicht einfach verschluckt, sondern erst mit den Zähnen zermahlen werden mussten. Der hl. *Augustinus* (Tract. 26 in Ioan.) gebraucht den Ausdruck: carnaliter et visibiliter premere dentibus sacramentum Corporis et Sanguinis Christi. Noch *Agnelli,* der um 850 seine Geschichte der Bischöfe von Ravenna schrieb, gebraucht für das Theilen der Hostien den Ausdruck: oblationes discerpere.

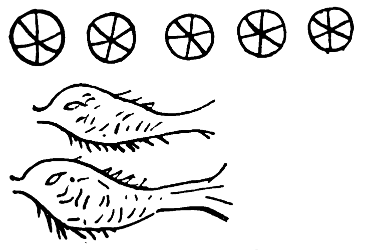
Auf die angeblich von Papst Alexander erlassene Verordnung: ut oblatio fieret in azymo et in modica quantitate, dicens: haec

oblatio quanto potior, tanto parcior (s. *Mai* Spicil. Rom. tom. VI 16), legen wir, weil sie aus viel späterer Zeit entstammt, kein Gewicht. Das erwähnte Concil von Toledo von 693 bestimmte, dass ganzes B., nicht zu gross, sondern eine modica oblata, auf den Altar gelegt werde. Erst im 11. Jahrh. kam die Sitte auf, das eucharistische B. ad imaginem nummorum zu machen und zwar levissimae formae. Zwar tadelt dieses der obengenannte *Bernoldus*, weil solche Form aliena a vere panis specie sei; allein aus *Honorius Augustodunensis*, der um 1130 lebte, ergiebt sich, dass zu seiner Zeit Hostien in modum denarii (Erinnerung an die Silberlinge, die der Preis des Herrn waren) schon ziemlich allgemein im Gebrauch waren. So fällt das Aufhören des gesäuerten B.es, sowie der Darbringung der Opfergaben durch das Volk und die Einführung unserer kleinen Hostien in dieselbe Periode des 10. und 11. Jahrh.

Werfen wir noch einen Blick auf die Monumente, so werden wir vorab auf denjenigen bildlichen Darstellungen, die von den Gläubigen als Vorbilder der Eucharistie oder als Symbole derselben betrachtet wurden, das B., welches dort dargestellt ist, als nach Materie und Form mit dem eucharistischen übereinstimmend halten müssen. In Betreff der Materie ist zu beachten, dass die alten Künstler von den beiden Wundern der B.vermehrung durchgehends dasjenige darstellten, bei welchem sieben Körbe voll Brocken übrig blieben, nicht das anscheinend grössere, wo die Ueberreste zwölf Körbe füllten. Letzteres Wunder hatte der Herr aber mit G e r s t e n - B.en gewirkt; darin liegt die Erklärung, dass man in demselben weniger einen Hinweis auf die Eucharistie sah. — Auf dem bekannten Bilde im Coemeterium der Lucina, wo der Fisch einen Korb mit B.en auf dem Rücken trägt, haben diese eine graue Farbe. Es sind die sog. mamphula, die als Erstlingsgabe für die Priester in der Asche gebacken wurden. Zudem haben dieselben die Form der coronae, wie wir sie auch auf einigen andern Monumenten, z. B. auf der schönen Grabplatte im Lateran-Museum dargestellt finden. Gewöhnlich zeigen jedoch Gemälde wie Sculpturen runde, volle B.e mit Kreuzkerben. *D'Agincourt* (Scult. tav. VIII, 20) veröffentlicht die Darstellung eines Mahles, wo neben dem symbolischen Fisch zwei B.e liegen, von denen das eine durch vier Linien in acht Theile gekerbt ist, während das andere in der Mitte ein Kreuz zeigt, dessen Arme abgestumpft sind. DE WAAL.

BRODVERMEHRUNG. Die wunderbare Vermehrung von fünf Broden und zwei Fischen (Matth. 14, 17 ff.; Luc. 9, 16; Joh. 6, 4) und diejenige von sieben Broden und wenigen Fischen (Matth. 15, 36 f.) ist eine der häufigsten Darstellungen auf Gemälden, Sarkophagen, Grabsteinen, Goldgläsern, Mosaiken. Man sieht den Herrn in der Regel die eine Hand auf die dargebotenen Brode, die andere auf die Fische gelegt; zu seinen Füssen stehen Körbe mit je drei Broden (vgl. den grossen Sarkophag des Lateran-Museum, *Kraus* R. S. Taf. VII; *Bottari* tav. LXXXV); oder der Erlöser legt die Linke auf die Fische, während die Rechte den Stab nach den in Körben am Boden stehenden Broden ausstreckt (*Bottari* tav. XIX; s. Abbildung Fig. 82). Eine Variante der letztern Darstellung ist die des Sarkophags von S. Maria di Trastevere bei *Bottari* III 201, wo statt des Stabes drei Doppelstrahlen als Versinnbildung der göttlichen Allmacht von der Hand Christi nach den Körben ausgehen. Als eine hieroglyphische Andeutung des Vorgangs hat man die fünf Brode und zwei Fische auf


Fig 82. Sarkophag-Relief (nach Bottari).


Fig. 83. Grabstein, bei Perret.

einem Grabsteine bei *Perret* (V, pl. XLVII [18], vgl. die beistehende Abbildung Fig. 83) anzusehen.

Die regelmässig wiederkehrende Zusammenstellung des Wunders mit der Hochzeit zu Kana, der Heilung der Blutflüssigen oder des Blindgebornen legt nahe, dass der Sinn des Beschauers zunächst im Allgemeinen auf die Allmacht Gottes und seine Gewalt, die Kirche aus aller Drangsal zu reissen, hingewiesen wird. Diese Erklärung scheint durch das εἰς ἐλπίδα λαῶν in der Erzählung des Wunders in den sibyll. Büchern VIII 278 bestätigt zu werden. Dass auch der

Dank für die irdischen Gaben nahegelegt werden soll, wie *Martigny* meint, soll nicht in Abrede gestellt werden. Die Ausdeutung der Parabel auf das Geheimniss der Eucharistie legt sich indessen näher und wird auch durch den Vorzug unterstützt, den man der Darstellung des zweiten Wunders, wo von Gerstenbroden nicht wie bei dem ersten (nach Joh.) Rede ist, zu geben pflegte. Man dachte hier an Weizenbrod, und fand darin um so eher eine Beziehung auf das Sacrament. Ich möchte gleichwol nicht behaupten, dass dies der nächstliegende Gedanke bei der so häufigen Darstellung des Wunders gewesen sei. *Augustin*, der zu wiederholten Malen (Tract. XXV in Ioh. 6 = Opp. IV 647; Serm. in Evang. Marc. 8 = Opp. VII 508; Lib. de div. Quaest. = Opp. XI 351) die Ausdeutung desselben giebt, spricht von jener Erklärung nicht. An letzterer Stelle äussert er sich vielmehr in folgender, für die Ausdeutung unserer Darstellungen vielleicht massgebender Weise: ‚et ideo secunda pastio populi quae de septem panibus facta est, ad novi testamenti praedicationem recte intelligitur pertinere. Non enim ab aliquo evangelista dictum est, quod isti panes hordeacei fuerint, sicut de illis quinque dixit Iohannes. Haec ergo pastio de panibus septem ad gratiam pertinet ecclesiae, quae notissima illa septenaria sancti Spiritus operatione refecta cognoscitur. Et ideo non hic duo pisces fuisse scribuntur, sicut in veteri lege, ubi duo soli unguebantur, rex et sacerdos; sed pauci pisces, id est qui primo Domino Iesu Christo crediderunt et in eius nomine uncti sunt et missi ad praedicandum evangelium et ad sustinendum turbulentum mare huius saeculi, ut pro ipso magno pisce, id est, pro Christo legatione fungerentur, sicut Paulus apostolus dicit‘ u. s. f. KRAUS.

BRUDERKUSS, s. Friedenskuss.

BRÜDERLICHKEIT, s. Fraternitas.

BRUMALIA, βρουμάλια, heidnische Festschmäuse, die mit den Kalenden und Vota auf dem *Conc. Trullan.* c. 62 den Christen verboten werden (τὰς οὕτω λεγομένας καλάνδας, καὶ τὰ λεγόμενα βότα, καὶ τὰ καλούμενα βρουμάλια u. s. f.).

BRUNNEN, s. Basilika S. 122, und Phiala.

BUCHSTABEN. *Boldetti* 514 f. berichtet, er habe in den Katakomben aus Elfenbein reliefartig geschnitzte und andere aus Elfenbein ganz herausgearbeitete B. gefunden, welche er für solche hält, mit denen die Kinder spielend unterrichtet wurden. *Quintilian* I 1: ad discendum initiandae infantiae gratia eburneas etiam litterarum formas in ludum offerre notum est. *Hieronym.* ad Letam ep. II 15: fiant ei litterae vel buxeae vel eburneae et suis nominibus appellentur; ludat in eis, et lusus ipse eruditio sit, et non solum ordinem teneat litterarum, ut memoria nominum in canticum transeat, sed et ipsae inter se crebro ordine turbentur, et mediis ultima et primis media misceantur, ut eas non sono tantum, sed et usu noverit. *De Rossi* R. S. III 587 schliesst sich Boldetti's Ansicht an. Es ist übrigens bekannt, dass das Alterthum mit B. auch manchen Aberglauben trieb; s. über solche characteres magici *Bingham* VII 251 und d. Art. Amulet. KRAUS.

BUCHSTABEN auf Kleidern. Die Sitte, die Gewänder (Chlamys, Pallium wie Tunica) mit B. zu schmücken, erwähnt zuerst *Apuleius* Metam. VI: vides dona pretiosa et lacrimas auro litteratas ramis arborum postibusque suffixas. Da *Vopiscus* (Carin. 20) ausdrücklich bezeugt, dass man Pallien mit dem Namen des Besitzers trug, so liegt nahe, solche B. als Initialen von Namen anzusehen. Dagegen steht durch *Boethius* fest, dass ihnen in anderen Fällen symbolisch-allegorische Bedeutung zukam. Im Eingang der Phil. consol. I 1 lässt derselbe die ‚Philosophie‘ in Gestalt eines Weibes auftreten, auf dessen Kleidern in extrema margine ·Π· graecum in supremo vero Θ legebatur intextum. Die B. deutet der hl. Thomas auf ‚Theorie und ‚Praxis‘. Nicht selten bemerkt man solche B. auf christlichen Darstellungen. In dem Cod. Vatic. des Vergil sieht man zweimal das H auf dem Pallium des Dichters (*A. Mai* Virgilii pict. ant. 1835, 1). Auf Goldgläsern erscheint dasselbe Zeichen, aber horizontal gelegt ⌶ auf dem Pallium Christi und einiger Martyrer bei *Garrucci* Vetri tav. 18[4]; auf denjenigen der hhl. Laurentius und Cyprianus eb. tav. 20[6]; auf den Gewändern der hl. Agnes und der Apostel Petrus und Paulus eb. tav. 21[3]; auf den Pallien der hhl. Sixtus und Timotheus eb. tav. 23[5]; auf dem des Erlösers eb. tav. 29[1]. Eb. tav. 10[9] sieht man auf dem Pallium Petri ein ⌝, das auch auch auf den Mosaiken in S. Maria Maggiore und S. Andrea in Barbara, Arbeiten des 5. Jahrh., in dem von S. Lorenzo (J. 578) und zu Capua (8. Jahrh.) wiederkehrt (*Ciampini* II, tav. 54). Auf Gemälden der Katakomben verzeichnet *Bosio* 221 ein H auf dem Pallium Christi, p. 245 ein Y, p. 343, 381 ein I, p. 249 ein X. Dasselbe Zeichen tragen zwei Personen neben einer Orans eb. p. 389, das T eine männliche Gestalt eb. p. 247, die Crux Gazaea der Raphael bei *Perret* I 26. Das neuerdings publicirte Gemälde R. S. III, tav. 13 zeigt auf dem Pallium des Moses-Petrus

ein T. Auf Mosaiken begegnet uns das H in S. Andrea in Barbara (Zeitalter des P. Simplicius), das ⌶ in S. Cosma e Damiano (J. 530), I in S. Caecilia (J. 820). Auch in Ravenna und Mailand hat *Garrucci* solche B. nachgewiesen. In S. Aquilino trägt das Pallium Christi wiederholt ein L (umgekehrte ⅂ kommen auch auf dem Goldglas *Garrucci* Vetri tav. 18[4] auf dem Kleid eines Martyrers vor), wo die Apostel alle ein ⌶ haben. Auf dem Pallium des Herrn in S. Vitale zu Ravenna sieht man ein Z, auf dem der beiden Engel ein Γ, bei Jeremias gleichfalls ein Γ, bei der ihm gegenüberstehenden Person ein ⌶, bei Abraham und Isaak ein Z (*Ciampini* Mon. vet. II 66). Auf den Mosaiken von S. Lorenzo (J. 578) hat der P. Pelagius auf seinem Gewande ein P, Laurentius ein P und L; auf demjenigen des Triclinium Leo's III (797) bemerkt man die Zeichen Ḧ̤ Ị̇ Ḷ und ⌶ ⁝⅄ :⌶: *Buonarruoti* versucht die B. zu erklären, ohne selbst seiner Sache sicher zu sein; er meint z. B., das ⌶ könne ein Ξ bedeuten, welche Zahl (60) den Jungfrauen geweiht sei; oder als H = 8 sein, welches auf die acht Seligkeiten gehe u. s. f. Vgl. dessen Vetri 90, *Bosio* 638 D, *Boldetti* 196, *Garrucci* zu *Macar.* Hagiogl. 27, bes. Vetri 113.

KRAUS.

BÜCHER, liturgische. Das MA. kennt als liturgische B. das Sacramentarium, Missale, Pontificale, Evangeliarium, Lectionarium (comes), Benedictionale, Graduale und Antiphonarium. Dazu treten noch Sequentiale, Troparium, Manuale (Enchiridium), Poenitentiale, Passionale, Hymnarium; in der griechischen Kirche: τυπικόν, εὐχολόγιον, μηναῖον, μηνολόγιον und συναξάριον, κοντάκιον und viele andere, zum Theil schwer festzustellende Bezeichnungen (vgl. *Augusti* Hdb. III 708 f.). Von diesen kommt für das christliche Alterthum zunächst nur das *Sacramentarium*, *Evangeliarium*, *Lectionarium* und *Antiphonarium* (s. die Art.) in Betracht. Das Missale ist in jener Zeit noch identisch mit dem Sacramentar, auch das Benedictionale geht schwerlich über das MA. hinauf. Das sog. Benedictionale Gregors d. Gr. (vgl. *Lambecius* Bibl. Caesar. I, n. 14 u. II) im Anhang zu dessen Sacramentar gehört ihm schwerlich mehr an; in dem gothischen Missale (*Tomasi* Codd. sacr. 263, *Mabillon* Lib. sacr. Eccl. Gallic., in It. Ital. I, 2, 278) und ebenso dem gallicanischen bilden die Benedictionen noch keine eigene, von jenem getrennte Abtheilung.

In gewisser Beziehung können dagegen den liturgischen B.n des Alterthums die Diptychen, Matriculae, Albi (s. die Art.) beigezählt werden.

BÜCHER, BÜCHERROLLEN. Das Alterthum unterschied zwischen *Volumina* und *Codices.* Ersteres waren Bücher in der Form von Rollen, lange, beschriebene Blätter, aus zusammengeleimten Papyrusstreifen bestehend, die nach Beendigung der Schrift um einen Cylinder gewickelt wurden; beim Lesen musste die Rolle aufgerollt werden (evolvere volumen, *Cic.* ad Att. X 10 u. A.). Abbildungen solcher Volumina geben z. B. *Donati* de' Dittici degli antichi 17, *Montfaucon,* dem wir nach *Martigny* beistehende Fig. 84 entlehnen. Man sieht darin die *Umbilici* des Cylinders hervorragen, um welche das Papier gerollt ist; desgleichen die *Lora* (Riemen), mit denen das Volumen zusammengebunden wird; endlich die aufgeklebte Aufschrift desselben. Man nannte diese Rollen, namentlich im MA., *Rotulae* (*Anastas. Apocris.* bei *Sirmond.* Opp. III 579; *Durand.* Rat. div. off. I, c. 3. n. 11). Die *Codices* haben die Form unserer heutigen Bücher, d. h. sie bestehen aus einer Lage von Blättern, die an dem einen Ende zusammengeheftet oder gebunden sind. Beide Arten von Büchern finden sich auf unseren Denkmälern dargestellt.

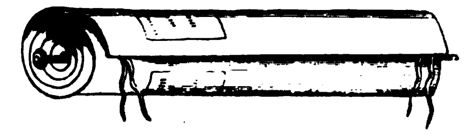


Fig. 84. Volumen (nach Montfaucon).

I. *Volumina.* Das classische Alterthum gab sie seinen Rhetoren und Philosophen, auch den Musen in die Hand (vgl. beistehende Figur 85 von der Augustus-Statue des Vatican, Mus. Pio-Clement. II 45). Auch die Senatoren und andere hervorragende Personen trugen deren. Es ergab sich daher leicht der Gebrauch, die in der Kirche als Lehrer verehrten Personen mit solchen zu begaben, um so mehr, als die Beziehung auf das Evangelium so nahe lag. Dahin gehören:

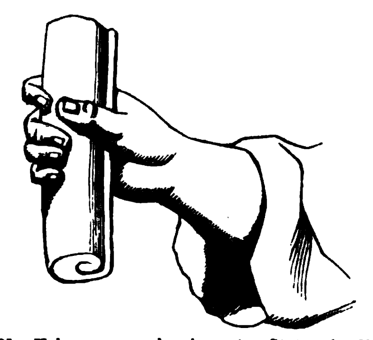


Fig. 85. Volumen von der Augustus-Statue im Vatican.

a) Der Logos und Jesus Christus,

dessen Incarnation. *Martigny* nennt auch Gott den Vater, und findet denselben dargestellt bei *Bottari* Tav. 84, wo ein bärtiger Greis dem Moses bei dem Dornbusch erscheint. Aber nach der Auffassung der Väter ist es jedesmal der Logos, der sich der Menschheit offenbart, und es muss auch hier an ihn gedacht werden. Ein zweites Beispiel, welches *Martigny* für seine Ansicht beibringt, ist die Taufe des Agilulf auf einem Sarkophag des 6. (?) Jahrh. bei *Ciampini* Vett. Mon. II, tav. 5. Die Hand Gottes, welche aus den Wolken über den Taufstein herabreicht, hat einen länglich gekrümmten Gegenstand in der Hand, in welchem ich kein Volumen erkennen kann. Wäre es eher ein Salbfläschchen, um das hl. Oel (vgl. Reims und die Taufe Chlodwigs) anzuzeigen?

Auf den Wandmalereien der Katakomben sieht man Christus gewöhnlich ohne Buch seine Wunder wirken. Mit dem Buch erscheint er einmal (*Perret* I, pl. 29) auf der einzigen Darstellung des Abendmahls. Um so häufiger treffen wir ihn mit dem Volumen auf den Reliefs der Sarkophage. Ist der Erlöser thätig, mit Wunderwirken beschäftigt, so trägt er die Rolle zusammengerollt in der Linken; vgl. *Bosio* Tav. 61, 63, 67, 69, 75, 85, 157, 261, 285, 293, 295, 423, 425, 427, 429, 565; *de Rossi* R. S. III, Tav. 40. Lehrt er, so ist die Rolle aufgerollt und zuweilen mit Schrift bedeckt, so *Bosio* p. 423; vgl. *Allegranza* Sacr. mon. di Milano tav. 1. Zur Andeutung seiner Herrschaft über die beiden Testamente sieht man auch in einer oder zwei Cisten Buchrollen, ohne Zweifel die hhl. Schriften, ihm zu Füssen stehen. *Bosio* 221, *Aringhi* I 579, n. 213, *Perret* II, pl. 50. Vielleicht, ja wahrscheinlich gehört hierhin auch die Darstellung bei *de Rossi* R. S. III, tav. 38, wo hinter und vor einer sitzenden (ob männlichen?) Figur zwei solcher Cisten gesehen werden. Sitzende Lehrer, über deren Charakter wir im Ungewissen sind, giebt *Bosio* 235 und *de Rossi* R. S. II, tav. 17. Cisten ohne die Rollen hat *Bosio* 311. Geöffnet ist auch die Rolle, wo er sie Petrus übergiebt, z. B. auf dem Mosaik von S. Costanza, wo die Rolle die Aufschrift DOMINVS PACEM DAT trägt (*Ciampini* De sacr. aedif. tab. 32).

b) Anscheinend die Madonna, *Bosio* 291.

c) Die Patriarchen und Propheten (?); *Martigny* behauptet dies nach Durandus, ohne indessen aus dem Alterthum ein anderes Beispiel als Moses beizubringen. Moses erhält das Buch mit dem Gesetz aus der Hand Gottes, s. *Bosio* 59, 73, 295, 367, 393, 411 u. s. f., erscheint aber sonst nie mit dem Volumen; nur einmal, bei *Garrucci* Vetri tav. II[10], sieht man es hinter seinem Kopfe, im freien Felde. Im Uebrigen ist mir kein Beispiel von Patriarchen und Propheten bekannt.

d) Die Apostel, wo sie auf Sarkophagen und Mosaiken um Christus geordnet sind, tragen meist in der Linken die geschlossene Buchrolle als Abzeichen ihrer Sendung als Lehrer der Völker (*Bosio* 53, 57, 59, 61, 65, 67, 69, 75, 77, 79, 81, 83, 87, 101, 155, 157, 159, 221, 285, 287, 291, 293, 295, 411, 425, 427, 475, 565; *Ciampini* Vett. Mon. I, tav. 66 u. s. f.). Besonders häufig haben Petrus und Paulus dieses Abzeichen. Auf den Goldgläsern sieht man ein Volumen zwischen beiden, darüber meist eine kleine Krone; vgl. z. B. *Garrucci* Vetri tav. 13. Soll dadurch, wie *Martigny* vermuthet, die Einheit ihrer Lehre angedeutet werden? Auf den Mosaiken begegnet man den beiden Aposteln mit aufgerollten Volumina. Die Apsidialmosaik der alten S. Peterskirche zeigte sie zur Rechten und Linken des sitzenden Erlösers; auf dem Spruchband Petri stand: XPS FILIVS DEI VIVI, auf demjenigen Pauli: MIHI VIVERE CHRISTVS EST.

e) Bischöfe und andere Heilige. Zu erwähnen sind hier einige Goldgläser: *Garrucci* tav. 20[6] mit der Inschrift: LAVRENTIVS — CRIPRANVS (Cyprian), zwischen beiden Heiligen liegt noch ein Volumen am Boden. Interessant ist die Darstellung namentlich, weil die Volumina in der Hand des Laurentius und Cyprianus das *Pittacium* aufweisen, einen Streifen Papier, eine Art Etikette, die an dem Umbilicus zuweilen befestigt war und auf welchem die Nummer der aufrecht in der *Capsula* stehenden Rolle angeschrieben wurde (vgl. *Winckelmann* Opp. ed. Prat. VII 13). Weiter hat Laurentius das Volumen bei *Garrucci* t. 20[1], wo er auffallender Weise in der Mitte zwischen Petrus und Paulus sitzt. Eb. 24[3] u. [6] haben TIMOTEVS und SVSTVS Volumina in den Händen und zur Seite. Eb. 23[1] tragen es IVLIVS und ELECTVS. *Martigny* sieht in der Darstellung dieser beiden Heiligen zur Rechten und Linken des die Arme über sie ausbreitenden Erlösers eine Diakonenweihe. Aber das Glas ist beschädigt und die ausgebreiteten Hände Christi können ebensowol Kronen getragen haben, wie so oft, wo Christus zwischen zwei Heiligen erscheint. Der Schluss Martigny's, dass auch Lectoren mit den Volumina dargestellt werden, ist also, so glaublich dies ist, ungerechtfertigt, abgesehen davon, dass wir gar nicht wissen, wer Iulius und Electus waren. Eb. 23[4] sieht man Christus mit ausgebreiteten Händen (ohne Kronen) zwischen IVLIVS und CASTVS, von denen nur der erstere eine Rolle hat.

Andere Beispiele, in denen die Volumina in der Hand unbekannter Personen bemerkt werden, sind *Bosio* 499, *de Rossi* R. S. II, Tav. 15, wo ein die Taufe spendender Mann eine Rolle hat.

Weiter sieht man Rollen in der Hand einiger abgeschiedenen Personen, welche in den Medaillons der Sarkophage dargestellt sind, so *Bosio* 91, 155, 285, 295; wol nur ein Abzeichen ihres hervorragenden Standes, wie auf profanen Bildwerken, schwerlich ein Zeugniss der Orthodoxie.

Auf Goldgläsern findet man öfters (vgl. *Garrucci* Vetri tav. 18 [5-6], 17 [1-5], 23 [3], 26 [12] u. s. f.) im freien Felde Rollen angebracht. *Buonarruoti* wollte in der von ihm wiedergegebenen entsprechenden Darstellung die hl. Felicitas und ihre sieben Söhne erkennen (tav. 20 [1]). Indess ist hier die Ausdeutung sehr schwierig, und man kann kaum über einen allgemeinen Bezug auf die hl. Schrift hinausgehen.

II. Codices. Anscheinend einen Codex, in Wirklichkeit aber wol ein Diptychon oder Polyptychon bemerkt man in der linken Hand jener Person, die auf dem berühmten, schon von *Buonarruoti* tav. 5 [3] und *Ciampini* Sacr. hist. Disquisitio de duobus emblematis 16 abgebildet ist (*Garrucci* Vetri tav. 26 [10]; *Perret* pl. 27 [58]) und neben der die räthselhafte, wol am besten von *Garrucci* Vetri 147 f. erklärte Inschrift steht: A SAECVLARE BENEDICTE PIEZ(*eses*), vermuthlich der Zuruf des Taufenden (*Saecularis*) an den Täufling (*Benedictus*).

Das Buch erscheint entweder geschlossen oder geöffnet in der Hand Christi und von Heiligen. Geschlossen sieht man es z. B. bei Christus R. S. IIb (Christuskopf des Callistus-Coemeterium); bei Heiligen R. S. I [5], [6], [7] (Cornelius und Cyprian in S. Lucina); aufgeschlagen in der Hand Christi *Bosio* 129 (mit Inschrift: DOMINVS IES...; es ist der Christuskopf von S. Ponziano); eb. 429 (Sarkophag aus S. Agnese: bärtiger Christus, stehend, zu Füssen Capsula mit Volumina), 475 (Wandgemälde: jugendlicher, bartloser Christus, zu Füssen zwei Capsulae mit Volumina), 491D (Buchdeckel? Christus bärtig, sitzend).

In der Hand der Madonna oder einer Abgestorbenen im Mittelpunkt der Sarkophagfront sieht man ein aufgeschlagenes Buch *Bosio* 159, 425. Ein Apostel hält einen aufgeschlagenen Codex, wo Andere ein Volumen haben, *Bosio* 73. Johannes mit geschlossenem Buche in der Linken, *Bosio* 581 (der Evangelist unter dem Kreuz: Kreuzigung in S. Giuliano), 591D. Eine bärtige männliche Gestalt im Centrum eines Deckengemäldes hält ein Buch (oder Volumen) mit einem Griff, *Bosio* 247. Auf dem grossen Fresco von S. Generosa (7. Jahrh.) hat Christus in der Linken einen mit Edelsteinen besetzten, verschlossenen Codex (R. S. III, tav. 57).

Es erhellt aus dem beigebrachten Material, dass, abgesehen von dem Moses gereichten Buch, welches öfter mehr einem Codex (oder einer Schreibtafel?) als einem Volumen gleicht, wenigstens in zwei oder drei dem 4. Jahrh. vermuthlich angehörigen Darstellungen Codices vorkommen; alle anderen Bilder mit solchen fallen in eine spätere Zeit. Dass die Mosaiken wie überhaupt die Bildwerke des MA.s unzähligemal das Buch Christus in dieser Gestalt in die Hand geben, entweder mit dem AΩ oder einem Bibelspruch, bedarf kaum der Bemerkung. Der Unterschied, den *Durandus* Rat. I, c. 3 zwischen dem aufgeschlagenen und geschlossenen Buche macht, hat kaum für das MA., geschweige für das Alterthum Geltung. Seine Forderung, ein geschlossenes Buch sollten die Maler bloss Gott dem Vater in die Hand geben, dem Sohne und den Evangelisten aber ein offenes, ist in den Monumenten nicht begründet. KRAUS.

BÜSSENDE, s. Busse II.

BUSSE. I. Der Heiland gebot nicht bloss den sündigenden Bruder zurechtzuweisen und zur Besserung anzuhalten, sondern auch den hartnäckigen Sünder gleich einem Heiden und Zöllner zu meiden (Matth. 18, 15—17), und entsprechend dieser Weisung verhängte sein Apostel über den Blutschänder in Korinth den Ausschluss aus der Gemeinde (I Kor. 5, 1—5). Er übergab ihn ‚dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn Jesus Christus', und als er seine Absicht erfüllte und den Sünder dem Laster entsagen sah, nahm er ihn wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen auf (II Kor. 2, 8). Er machte damit von der Schlüsselgewalt Gebrauch, die der Herr den Aposteln verliehen hatte, und wie er, so verfuhr auch die Kirche in der Folgezeit. Sie schloss einerseits die schweren Sünder aus ihrer Gemeinschaft aus und liess sie andererseits nach eingetretener Besserung wieder in sie zu; Zeugen dafür sind zunächst *Clemens v. Rom* (ad Cor. I, c. 7 f.), der *Pastor Hermae* (Vis. II, c. 2; Mand. IV, c. 1), *Dionysius v. Korinth* (*Eus.* H. e. IV, c. 23), *Irenaeus* (Adv. haer. IV, c. 40. n. 1 ed. Stieren) und *Tertullian* (De poenit. c. 4). Die Sünden, welche in der ersten Zeit diese Folge nach sich zogen, waren Idololatrie, Mord und Unzucht, und sie hiessen desshalb crimina mortalia (*Cypr.* De bono patient. c. 14) oder peccata capitalia seu mortifera (*Pacian.* Ad poenit. c. 4). Sie begegnen uns in dieser Zusammenstellung

vom Anfang des 3. Jahrh. an (*Tertull.* De pudic. c. 5) bis ins 4. und 5. Jahrh. hinein (*Greg. Nyss.* Ep. can. c. 2—5; *Pacian.* Ad poenit. c. 4; *August.* De fide et op. c. 19; Serm. 352. n. 8), und da sie zugleich als die Sünden, die durch öffentliche B. gesühnt werden mussten, von denjenigen, die auf andere Weise zu tilgen seien, ausdrücklich unterschieden werden, so ist klar, dass sie Anfangs die einzigen kanonischen Vergehen waren und dass die Aussprüche *Tertullians* De pudic. c. 19 und *Cyprians* De bono pat. c. 14, in denen auch der Betrug unter den unvergebbaren oder tödtlichen Vergehen angeführt wird, bei der Bestimmung der bezüglichen Praxis nicht als massgebend zu Grunde gelegt werden. Da und dort und in einzelnen Fällen mögen frühzeitig auch noch einige andere Sünden mit dem Ausschluss bestraft worden sein, und es lässt sich namentlich die Wahrnehmung machen, dass die Zahl der kanonischen Vergehen mit der Zeit wächst. Aber trotzdem bleibt die ursprüngliche Dreizahl deutlich erkennbar, und Idololatrie, Mord und Unzucht galten somit Anfangs allein als Capitalsünden. Wenn sich die Kirche nach den oben angeführten Zeugnissen auch ihnen gegenüber eine Lösegewalt zuerkannte, so machte sie doch nicht immer und überall von derselben Gebrauch und schloss sie die fraglichen Sünder aus disciplinären und pädagogischen Gründen bisweilen für immer aus ihrer Gemeinschaft aus. Wie wir aus *Tertullian* De pudic. c. 5—9 ersehen, bestand diese strengere Praxis in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. insbesondere in der römischen Kirche und sie wurde wahrscheinlich durch den *Pastor Hermae* angebahnt, der einerseits (Mand. IV, c. 1, 3) bezeugt, dass allen Sünden Verzeihung zu Theil werde, und andererseits, um einen höhern sittlichen Ernst zu wecken, will (Vis. II, c. 2), dass diese Milde für die Gläubigen fortan ein Ende habe. Am Anfang des 3. Jahrh. kehrte man aber wieder zu der frühern Praxis zurück, und P. Zephyrin (202—219) liess in seinem peremptorischen Bussedict (*Tertull.* De pudic. c. 1) zunächst die Unzüchtigen wieder zur B. und Verzeihung zu. Da die Unkeuschheit unter den Capitalsünden unzweifelhaft die häufigere war, so konnte es, um nicht zu viele Personen für immer von der Kirche auszuschliessen, räthlich erscheinen, gerade in diesem Punkte von der üblichen Strenge abzulassen, und einen theilweisen Anlass hiezu gab vielleicht auch der vor nicht gar langer Zeit entstandene Montanismus mit seiner Lehre, die Kirche habe keine Vollmacht, die schweren Sünden und namentlich die der Unkeuschheit zu vergeben. Völlig war damit die frühere Praxis noch nicht hergestellt. Sie sollte es aber bald werden, indem bereits der folgende Papst Callistus (219—222) die kirchliche Milde auf die übrigen Capitalsünder, die Idololatren und Mörder, ausdehnte, sei es aus Rücksicht auf die Polemik, die Tertullian in seiner Schrift De pudicitia gegen das Edict seines Vorgängers als eine Halbheit führte, sei es aus einem andern unbekannten Grunde (*Hippol.* Philos. IX, c. 12), und fortan wurde sie nicht mehr unterbrochen, wie ein Brief der römischen Kleriker an Cyprian (*Cypr.* Ep. 30, ed. Hartel) und namentlich das novatianische Schisma zeigt, das gerade im Gegensatz zu dieser Milde seinen Grund hat. Um die Mitte des 3. Jahrh. hatte auch die Strenge aufgehört, die früher in Africa bestand, wo mehrere Bischöfe, ohne indessen wegen dieses Differenzpunktes die Gemeinschaft mit den übrigen zu brechen, den Ehebrechern den Frieden nicht gewähren zu können glaubten, und es wurden daselbst alle Sünder zur B. und Verzeihung zugelassen (*Cypr.* Ep. 55, n. 21). Eine Ausnahme machte die africanische Kirche nur in Betreff derjenigen, die erst auf dem Todbette den Entschluss zur Bekehrung fassten (*Cypr.* Ep. 55, n. 23), und ebenso wurde es nach der Synode von Arles 314 (c. 22) in Gallien und nach dem Schreiben des P. Innocenz an Exsuperius von Toulouse (Ep. 3, c. 2) in Rom gehalten. In Rom wurde den Capitalsündern in diesem Falle wenigstens die kirchliche Gemeinschaft, wenn auch nicht die B. versagt; überboten wurde diese gemässigte Strenge nachweisbar nur in der spanischen Kirche, wo durch die Synode von Elvira 306 achtzehn Sünden, darunter Idololatrie, Mord und Wiederverheiratung bei böslichem Verlassen des Gatten (c. 1, 6, 8), mit immerwährender Excommunication bestraft wurden. Ihre Dauer erstreckte sich indessen wahrscheinlich nicht viel über die Periode der Verfolgung hinaus. Innocenz I (402—417) unterscheidet diese Praxis bereits als ältere und strengere von einer neuern und mildern, die auch im fraglichen Fall B. und Verzeihung gewährte, und die zu seiner Zeit wol die allgemein herrschende war. Wenn aber die Kirche im Alterthum allen Sündern nach eingetretener Besserung Verzeihung ertheilte, so that sie dieses doch nur einmal, und die B. erscheint darum stets als eine einmalige. Schon im *Pastor Hermae* wird gesagt: τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία (Mand. IV, c. 1), und der gleiche Grundsatz findet sich auch bei den Vätern der Folgezeit, bei *Clemens v. Alexandrien* (Strom. II, c. 13; Quis dives salvetur c. 39), *Tertullian* (De poenit. c. 7), *Ambrosius* (De poenit. II, c. 10) und *Augustinus* (Ep. 152, n. 2). Wer daher nach geleisteter B. wieder in eine

Capitalsünde zurückfiel, ward von der Kirche nicht mehr zur B. zugelassen, sondern für immer aus ihrer Mitte ausgestossen und sich selbst überlassen. Es geschah dieses, um ihn nach Gebühr zu bestrafen und weil die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel erregte, nicht aber etwa im Glauben, dass er völlig verloren sei; im Gegentheil ward die Hoffnung gehegt, dass er bei Gott Barmherzigkeit finden werde, wenn er sich ihrer durch Reue und Besserung würdig mache. Im *Pastor Hermae* wird von dem Rückfälligen ausdrücklich nur bemerkt: δυσκόλως ζήσεται (Mand. IV; c. 4), und *Augustin* erklärt mit aller Entschiedenheit, dass man an seinem Heil nicht zu verzweifeln brauche (Ep. 153, n. 7). Aber die Kirche selbst bot ihm kein Rettungsmittel mehr an, nachdem er diejenigen missbraucht hatte, die ihm in der Taufe und in der B. zu Theil geworden waren, und sie beharrte bei der vollen Strenge dieses Grundsatzes bis gegen Ende des 4. Jahrh. Von der von ihr angeordneten und geleiteten B. blieben die Rückfälligen zwar auch damals noch ausgeschlossen und in dieser Beziehung sich selbst anheimgegeben. Aber sie wurden in Rom und bei dem Ansehen der römischen Kirche wol bald auch anderwärts wenigstens zur Theilnahme am Gebete der Gläubigen und der Feier der hl. Geheimnisse (mit Ausnahme der Communion) zugelassen und auf dem Todbette mit dem Sacramente der Wegzehrung versehen, und es war wahrscheinlich P. Siricius (385—388), durch den wir von dieser Milderung erfahren (Ep. 1 ad Himer. c. 5), der sie auch einführte (vgl. *Fechtrup* in Tüb. Theol. Quartalschr. 1872).

II. Die B., von der bisher als dem Mittel die Rede war, die nach der Taufe begangenen Capitalsünden zu sühnen, war öffentlich, und nachweisbar gab es im Alterthum nur eine öffentliche kirchliche B. Die Väter kennen allerdings noch andere Arten von B. und *Augustin* insbesondere spricht von dreien. Die erste ist die B., der der Erwachsene zur Sühnung seiner Sünden vor der Taufe sich zu unterziehen hat; die zweite ist die immerwährende demüthige Bitte um Nachlass der täglichen Sünden; die dritte ist die besondere B., die bei einem Vergehen gegen den Dekalog oder näherhin bei Begehung einer Capitalsünde zu übernehmen ist (Serm. 351 u. 352; Ep. 265). Allein mit jenen beiden Arten war keine Absolution verbunden, da die Reinigung von Sünden bei der einen durch die Taufe erfolgte, bei der andern die sündentilgende Kraft gewissermassen in ihr selbst liegt, indem Gott das flehentliche Gebet um Nachlass der Schuld erhört oder, wie *Pacian.* Ad poenit. c. 4 sich ausdrückt, die kleineren Sünden durch Vollbringung von guten Werken getilgt werden, und so bleibt zur näheren Betrachtung nur die dritte, die kanonische B., übrig. Sie hiess bei den Griechen μετάνοια und per synecdochen ἐξομολόγησις, bei den Lateinern *poenitentia*, bei Tertullian, Cyprian und Pacian häufig auch *exomologesis*, und bestand aus dem Sündenbekenntniss, der Verrichtung der auferlegten Busswerke und der Reconciliation. Das Bekenntniss, ἐξομολόγησις, ἐξαγόρευσις, *confessio*, war entweder nur ein geheimes vor dem Bischof oder Priester allein, oder zugleich ein öffentliches vor der ganzen Gemeinde, und die Frage, ob dieses zu jenem hinzuzutreten habe, bestimmte sich in der Regel nach der andern, ob die zu bekennende Sünde geheim oder offenkundig sei, oder ob das öffentliche Bekenntniss nicht Aergerniss errege und so statt zur Erbauung vielmehr zur Zerstörung diene. Dabei war natürlich dem subjectiven Ermessen des Priesters ein gewisser Spielraum gegeben, und der eine mochte ein Aergerniss schauen, wo der andere das öffentliche Bekenntniss forderte. Dass aber der fragliche Gesichtspunkt dem kirchlichen Alterthum nicht unbekannt war und dass dem Bekenntniss vor der Gemeinde ein Bekenntniss vor dem Priester vorherging, erhellt aus dem Rath, den *Origenes* Hom. II in Ps. 37, n. 6 dem Sünder giebt, den Arzt, dem er seine Krankheit offenbaren wolle, und unter dem nach Hom. I in Ps. 37 ein Priester, nicht aber ein erfahrener Laie zu verstehen ist, zuvor zu prüfen, um zu erfahren, ob er verstehe, mit den Weinenden zu weinen, und dann, wenn dieser es für gut finde, die Krankheit in der Versammlung der ganzen Kirche zu offenbaren, damit er selbst geheilt, die Uebrigen erbaut werden, sowie aus dem Bericht des *Irenaeus* Adv. haer. I, c. 13. n. 7, dass einige der von den Gnostikern verführten Frauen ihr Vergehen auch öffentlich bekannten, während andere aus Scham dieses unterliessen. Bei einem ganz geheimen Vergehen setzte die Selbstanklage die Kirche erst in den Stand, von ihrer Strafgewalt Gebrauch zu machen, den Sünder aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen und zur B. zu verweisen. Bei einem offenkundigen Vergehen dagegen, das vor dem weltlichen oder kirchlichen Gerichte constatirt war (*Aug.* Serm. 351, n. 10), wurde die Excommunication über den Sünder ausgesprochen, wenn er sich auch nicht zum Bekenntniss herbeiliess, und er musste sich diesem unterziehen und um Zulassung zur B. bitten, falls er wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden wollte. Hatte er endlich die ihm auferlegten Busswerke genügend verrichtet, so wurde er vom Bischof unter Auflegung der Hände losge-

sprochen, und der allgemeine Tag der Reconciliation war in der römischen Kirche der Gründonnerstag (*Innocent.* Ep. 1, c. 7), in anderen und namentlich orientalischen Kirchen der Charfreitag, Charsamstag oder auch der Ostertag. Bei Krankheitsfällen konnte diese Ordnung natürlich nicht beobachtet werden. Wenn Gefahr im Verzug war, wurde die Reconciliation auch vor Vollendung der B. vorgenommen (*Cypr.* Ep. 56, n. 2), und die Synode von Nicäa nennt diese Praxis eine alte Sitte, indem sie zugleich verordnete, dass der Pönitent für den Fall seiner Wiedergenesung (bis zum Ablauf der Busszeit) nur am Gebet der Gläubigen Theil haben solle (can. 13). Eine zweite Ausnahme von der Regel begründeten sodann die Friedensbriefe der Martyrer, Libelli pacis, von denen wir besonders durch *Tertullian* (Ad Martyr. c. 1; De pudic. c. 22), *Cyprian* (Epp. 15, 21, 22, 23, 27 etc.) und *Dionysius v. Alexandrien* (*Euseb.* H. e. VI, c. 42) erfahren. Sie enthielten eine Fürsprache für einen Gefallenen, näherhin die Bitte um Erlass der noch zu bestehenden Bussstrafen, und die Reconciliation trat hier ebenfalls vor Ablauf der üblichen Busszeit ein. In Carthago wurden die Gefallenen auf Grund derselben von einigen Priestern sogar ohne Befragen des Bischofs und ohne Beobachtung der sonst geltenden Grundsätze zur Communion zugelassen (*Cypr.* Ep. 16). Was nun die Dauer und Ordnung der B. im engern Sinne, oder der Bussübungen anlangt, so scheint die erste Zeit ein kurzes und einfaches Verfahren gehabt zu haben. Nach den spärlichen Andeutungen, die uns darüber vorliegen (I Kor. 5, 1 ff.; II Kor. 2, 8; *Clem. Alex.* Quis dives salv. c. 42), wurde die entzogene kirchliche Gemeinschaft nach einer ernstlichen Sinnesänderung alsbald wieder zurückgegeben. Aber bald stellte sich die Nothwendigkeit ein, dies erst nach einer längern Prüfung und Bewährung zu thun, und als die Busszeit eine grössere geworden, fing man im Orient auch an, die Büsser in vier Klassen einzutheilen. In der niedersten standen die προσκλαίοντες, *flentes*, die im Vorhofe der Kirche ihren Platz hatten und die Eintretenden unter Thränen um ihre Fürbitte anflehten. In der zweiten waren die ἀκροώμενοι, *audientes*, die hinter den Katechumenen im Narthex der Kirche standen und dem didaktischen Theile des Gottesdienstes oder der missa catechumenorum anwohnen durften. Die ὑποπίπτοντες, *substrati*, die Büsser der dritten Klasse, denen in der Kirche der Raum von der Thüre bis zu den Ambonen angewiesen war, erhielten nach Entlassung der Hörenden noch die bischöfliche Handauflegung oder unter Handauflegung den bischöflichen Segen, und die Haltung, die sie dabei einnahmen, gab ihnen den Namen. Die συστάντες, *consistentes*, endlich, die Büsser der vierten Station, durften, wenn auch nicht communiciren, doch sonst dem ganzen Gottesdienst anwohnen, und ihr Name rührt entweder daher, dass sie während der ganzen Messe bei den Gläubigen stehen durften, oder dass sie bei der Communion, zu der sich die Gläubigen ins Presbyterium begaben, an ihrem Platze stehen bleiben mussten. Die drei höheren Stationen, die im Ganzen denselben Antheil am Gottesdienst hatten, wie die drei Klassen der Katechumenen, werden bereits um das J. 263 in dem kanonischen Brief des *Gregorius Thaumaturgus* erwähnt, und die bezügliche Eintheilung verdankt diesem Kirchenvater vielleicht ihren Ursprung (can. 5). Die Weinenden werden von ihm noch nicht genannt, da der Schlusskanon seines Briefes sicherlich unecht ist. Wol aber wird mit der Weisung, die Christen, die nach ihrer Gefangennehmung den Barbaren Henkersdienste leisteten, seien vorerst und bis eine Synode Anderes verordne, sogar von dem Hören auszuschliessen (can. 7), zu erkennen gegeben, dass nicht alle Sünder sofort in eine der drei Klassen zur B. aufgenommen wurden. Die schwersten Sünder hatten ihre Zulassung vielmehr erst zu erbitten, und aus dieser Behandlung ging allmälig die Station der Weinenden hervor. Wahrscheinlich kennt sie bereits die Synode von Ancyra 314, indem die χειμαζόμενοι in can. 17 als προσκλαίοντες aufzufassen sind und so genannt wurden, weil sie bei ihrem Aufenthalte in dem unhedeckten Vorhof dem Unwetter ausgesetzt waren, und sicher würde sie *Basilius d. Gr.* kennen, wenn die Echtheit seiner kanonischen Briefe über jeden Zweifel erhaben wäre, da er von dem Unzüchtigen bemerkt, er müsse vor seiner Zulassung zu den übrigen Bussgraden ein Jahr lang vor der Kirchthüre weinen, προσκλαίειν (Ep. 199, can. 22), und von dem Mörder, er müsse in vier von den zwanzig Jahren, die er von der Eucharistie ausgeschlossen blieb, ‚vor den Thüren des Hauses des Gebetes stehend, die eintretenden Gläubigen um ihre Fürbitte angehend und seine Missethat bekennend' weinen (Ep. 217, can. 56). Eine zeitlich bestimmte Erwähnung findet sich erst in den Scholien des Abtes *Johannes v. Raithu* zu der Paradiesesleiter des Johannes Klimakus um die Mitte des 6. Jahrh. (c. 12, *Migne* Patrol. c. c. S. gr. LXXXVIII 1231), und sie fällt somit bereits in eine Zeit, wo die Bussstationen nicht mehr bestanden. Im Abendlande scheinen dieselben keinen Eingang gefunden zu haben. Die Synoden von Elvira 306 und Arles 314 ordnen wol eine mehrjährige oder immerwährende Excommunication für die ver-

schiedenen Sünden an, sprechen aber nicht von Busstationen, wie die griechischen Väter und Synoden. Die Synode von Nicäa hatte zwar für die ganze Kirche Geltung. Allein die einschlägigen Canones 11, 12, 14 mit ihren Verordnungen über die Gefallenen hatten zunächst nur auf den Orient, das Reich des Licinius, Bezug, und jedenfalls hatten sie nicht die Kraft, die Busstationen ins Abendland einzuführen. In der Fassung, die ihnen *Rufin* H. e. X, c. 10 giebt, ist das der griechischen Praxis Entsprechende geradezu ausgelassen. Wenn aber hier von den Busstationen nichts wahrzunehmen ist, so begegnen wir bei den lateinischen Vätern gewissen Anforderungen an die Büsser, von denen die griechischen nichts berichten. Schon *Tertullian* spricht (De poenit. c. 9) von einem besondern Kleid, das sie trugen, und die Synode von *Agde* 506 macht ihnen das Abschneiden der Haare und das Aendern der Kleidung geradezu zur Pflicht (c. 15). P. *Leo I* verbietet ihnen Handelsgeschäfte, Advocatur und Kriegsdienst und räth auch Enthaltung vom ehelichen Umgang an (Ep. 167 ad Rustic. c. 10—13). P. *Siricius* verlangte wie Verzicht auf den ehelichen Verkehr, so Enthaltung von einer zweiten Ehe, wenn die erste durch den Tod eines Gatten gelöst wurde (Ep. 1 ad Himer. c. 5), und die zweite Synode von *Arles* 452 bedroht die Eingehung derselben sogar mit Excommunication (c. 21). Die Synode von *Barcelona* 541 gebietet ihnen weiterhin, keinen Theil an Gastmählern zu nehmen und in ihren Häusern ein nüchternes und enthaltsames Leben zu führen (c 7).

III. Die bisher angeführten Grundsätze bezüglich der B. fanden auf die Kleriker nicht immer Anwendung, und deren Sonderstellung ist daher noch kurz ins Auge zu fassen. Im Anfang zwar scheint zwischen Klerikern und Laien kein Unterschied gemacht und jene ebenso wie diese beim Begehen einer Capitalsünde zur B. verurtheilt worden zu sein. Von *Cyprian* erfahren wir, dass Bischöfe B. thaten (Ep. 52, n. 8; 67, n. 6) und dass zu seiner Zeit die Busspflicht überhaupt auch den gefallenen Klerikern galt (Epp. 64, 65). Die Synode von *Elvira* verurteilte die Kleriker ebenso wie die Laien zur B. und immerwährenden Excommunication (c. 18, 76), und ähnlich verfuhr die Synode von *Neocaesarea* 314—325 (c. 1), so dass es keinem Zweifel unterliegen kann, dass die Kleriker im Anfang zur B. angehalten wurden. Aber noch im 4. Jahrh. griff eine andere Praxis um sich. Da der zur B. verurtheilte Geistliche zugleich sein Amt verlor, so erlitt er im Vergleich zu dem Laien eine doppelte Strafe, und da hierin eine Ungleichheit zu liegen schien, so wurde er mit Berufung auf Nah. 1, 9 bei Begehung einer schweren Sünde nur mehr abgesetzt und zur Laiencommunion, nicht aber auch zur B. verwiesen. Der 25. apostolische Kanon schreibt dieses Verfahren gegenüber dem Bischof, Priester und Diakon oder den höheren Klerikern vor. Die africanische Synode vom J. 419 verordnet, dass die Priester und Diakonen im Fall einer schweren Sünde wol abzusetzen seien, dass ihnen aber nicht wie den Laien die Hand zur B. aufgelegt werden dürfe (c. 27 *Harduin* Conc. I 878), und P. *Leo I* erklärt, diese Behandlung beruhe unzweifelhaft auf apostolischer Ueberlieferung (Ep. 167, c. 2). Diese Behauptung ist schwerlich richtig. In den ersten drei Jahrhunderten waren die Kleriker vielmehr gleich den Laien der B. unterworfen, und das Bestreben, sie derselben zu entziehen, tritt nachweisbar erst etwa seit der Mitte des 4. Jahrh. auf. P. *Siricius* wollte sogar, dass sie durch die Kleriker nicht einmal sollte freiwillig übernommen werden dürfen (Ep. ad Himer. n. 14), fand aber für diese Forderung nicht überall Zustimmung, indem die Synoden von *Orléans* 441 (c. 4) und *Arles* 452 (c. 29) verordneten, sie sei ihnen auf ihr Verlangen nicht zu verweigern.

IV. Die Leitung der B. stand, wie die Verwaltung der Kirche überhaupt, dem Bischof zu. Er entschied über die Zulassung zur B., bestimmte die Dauer derselben oder die Busstermine, poenitentiae tempora, wie die Synode von *Hippo* 393 (c. 30) sich ausdrückt, und nahm schliesslich unter Auflegung der Hände die Reconciliation vor. Die Priester handelten nur in seinem Auftrag. Die erwähnte Synode verbot ihnen ausdrücklich, ohne ihn zu befragen, einen Poenitenten zu absolviren, es sei denn in einem Nothfalle und in seiner Abwesenheit (c. 30), und noch weniger stand dies den Diakonen zu. Merkwürdiger Weise ertheilte aber *Cyprian* für einen Nothfall auch ihnen die Vollmacht, das Bekenntniss entgegenzunehmen und die Handauflegung oder Lossprechung zu ertheilen (Ep. 17, n. 1), und ähnlich verfuhr die Synode von *Elvira* (c. 32). Doch handelte der Bischof in Verwaltung der Bussgeschäfte nicht ausschliesslich allein. Er befragte nicht bloss seinen Klerus, sondern auch die Gemeinde, und *Cyprian* hebt an einer Reconciliation ausdrücklich tadelnd hervor, dass sie sine petitu et conscientia plebis erfolgt sei (Ep. 64, n. 1). Im Orient wurden die Bussgeschäfte frühzeitig einem besondern Priester übertragen, der in Folge dessen den Namen Busspriester (bei *Clem. Alex.* Quis dives salvetur c. 42 heisst er auch Bussengel; vgl. Pastor Hermae II prooem.) erhielt, und nach *Socrates* H. e. V, c. 19 geschah dies nach dem Ausbruch des novatianischen Schismas,

nach *Sozomenus* H. e. VII, c. 16, dessen etwas abweichender Bericht den Vorzug verdienen dürfte, in der Anfangszeit der Kirche. Der Entstehungsgrund des neuen Amtes liegt nach letzterm in der Absicht, das zum Nachlass der Sünden nothwendige Bekenntniss zu erleichtern. Das öffentliche Bekenntniss vor der ganzen Gemeinde erschien nämlich als schwer und lästig, und da es aus diesem Grunde vielfach unterblieb, so wählte der Bischof aus der Zahl seiner Priester einen aus, der sich durch Unbescholtenheit, Verschwiegenheit und Klugheit auszeichnete, damit er den Sündern das Bekenntniss abnehme, entsprechende Busswerke auferlege und sie von ihrer Schuld losspreche. Die oberste Leitung der B. verblieb dabei noch immer dem Bischof und er dürfte insbesondere die feierliche Reconciliation der Büsser in der Osterzeit sich vorbehalten haben. Aber die Abnahme der einzelnen Beichten, die Entscheidung, ob auch ein öffentliches Bekenntniss abzulegen sei, die Bestimmung der Bussübungen und die Ueberwachung der Büsser ward Sache des Busspriesters. Das Amt desselben erhielt sich bis gegen Ende des 4. Jahrh. Als aber um das Jahr 390 ein öffentliches Bekenntniss in Constantinopel grosses Aergerniss erregte, wurde es durch den Patriarchen Nektarius aufgehoben und die katholischen Kirchen im Orient folgten dem Beispiel der Hauptstadt, während die Secten bei dem Herkommen blieben. Der Vorfall hatte noch weitere Folgen für das Busswesen. Namentlich hatten das öffentliche Bekenntniss und die Bussstationen fortan ein Ende und die öffentliche B. überhaupt hörte wenigstens im Allgemeinen auf, wenn sich auch noch vereinzelte Beispiele von ihr finden. Die Strafgewalt dagegen wurde von der Kirche nicht aufgegeben. Die schweren Sünder wurden auch in der Folgezeit mit der Excommunication bestraft, wie verschiedene Canones der trullanischen Synode vom J. 692 zeigen, und die geheime Beicht, die sich uns schon neben der öffentlichen dargestellt hat, galt auch ferner als ein Mittel, sich von den Sünden zu reinigen (*Chrys.* Hom. IX in Ep. ad Hebr. n. 4 u. 5; Hom. III de Davide et Saule n. 2; *Anast. Syn.* De s. synaxi; *Migne* LXXXIX 833). Auf das Abendland hatte die Massregel des Patriarchen Nektarius keinen Einfluss. Die öffentliche B. erhielt sich hier auch in den folgenden Jahrhunderten, wie aus Concilsbeschlüssen und päpstlichen Decreten hervorgeht, und zudem ist es zweifelhaft, ob es hier, wie im Orient, von Alters her einen Busspriester gab. Aus den vier ersten Jahrhunderten liegt für denselben wenigstens kein Zeugniss vor. *Sozomenus* H. e. VII, c. 19 fand ihn Rom noch nicht, und nach dem Liber pontificalis war es erst P. Simplicius (467—483), der an den römischen Kirchen Busspriester aufstellte. Eine Aenderung trat im Abendlande im 7. Jahrh. insofern ein, als seit dieser Zeit die Entlassung der Pönitenten aus dem Gotteshaus bei dem Beginn der missa fidelium nicht mehr nachzuweisen ist. Die Synode von *Epaon* 517 kennt den Ritus noch (c. 29); aber die alten Sacramentarien, die im 7. Jahrh. oder noch später geschrieben wurden, haben ihn nicht mehr.

V. Die Bestimmung der B. kam dem Bischof zu, der darüber auch sein Presbyterium und die Gemeinde zu hören pflegte. Gleiche Fälle wurden in der Regel gleich behandelt, und der innige Verkehr zwischen Bischöfen und Gemeinden bahnte allmälig auch in weiteren Kreisen ein einheitliches Verfahren an. Es wurden Anfragen gestellt und beantwortet, und so entstanden die *Bussbriefe, epistolae canonicae*, die an sich nur die Privatansicht eines einzelnen Bischofs oder die Praxis einer einzelnen Kirche enthielten, aber durch weitere Anerkennung grösseres und schliesslich allgemeines Ansehen erlangten. Aus der griechischen Kirche sind mehrere auf die Nachwelt gelangt und sie finden sich in der Ausgabe der Werke *Balsamons,* der sie erklärte, zusammengestellt (*Migne* Patrol. c. c. s. gr. t. CXXXVIII). Die berühmteren sind die von Gregorius Thaumaturgus, Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa. Die drei Briefe des hl. Basilius sind ziemlich umfangreich, stellen gewissermassen ein Bussbuch dar und geben in 84 Canones eine nahezu vollständige Bussordnung. Namentlich wird die Zeit genau bestimmt, die der Sünder sowol im Ganzen, als auf den einzelnen Stationen in der B. zuzubringen hatte, während in dem viel kürzern und nur einzelne Fälle behandelnden Brief des hl. Gregorius Thaumaturgus nur die Stationen angegeben sind, denen die einzelnen Sünder zugewiesen werden sollten. Doch sollte die Zeit keineswegs als ausschliesslicher Massstab gelten, sondern auch die Art und Weise der B. oder der Ernst der Bussgesinnung in Betracht gezogen werden (can. 84). Ihre Echtheit ist allerdings zweifelhaft (*Binterim* Denkw. d. christkath. K. V 3, 366 ff.). Aber jedenfalls sind sie nicht viel jünger, als der grosse Bischof von Caesarea, da der zweite und dritte bereits in der Kanonensammlung des Patriarchen Johannes Scholasticus v. Constantinopel († 578) erscheinen, und ihr Inhalt mag daher wol im Allgemeinen mit der im 4. Jahrh. üblichen Busspraxis übereinstimmen. Ungefähr gleichzeitig mit den Epistolae canonicae tauchen auch Synodalbeschlüsse über die Bussdisciplin auf. Die africanischen Bischöfe be-

fassten sich schon um die Mitte des 3. Jahrh. auf einer Synode mit ihr, und *Cyprian* spricht von einem Libellus, in dem die Strafe der Sünder nach Massgabe der Schuld bestimmt war (Ep. 55, n. 6). Genauere Verordnungen liegen uns noch in den Canones der Synoden von Elvira, Ancyra, Neocaesarea, Nicäa u. a. vor. Vom Ende des 4. Jahrh. an gaben nachweisbar auch die Päpste einschlägige Entscheidungen, und es kommen besonders Siricius, Innocenz I und Leo I in Betracht. Die gegebenen Entscheidungen wurden allmälig zusammengestellt oder auf Grund derselben neue gegeben und so entstanden die Bussbücher, die indessen, soweit sie auf uns gelangten, bereits dem MA. angehören. Nur aus der altbritischen und irischen Kirche sind uns einige Bruchtheile erhalten geblieben, die noch ins 6. Jahrh. fallen (abgedruckt bei *Wasserschleben* Die Bussordnungen d. abendländ. Kirche 101 ff.), und ebenso würden das Poenitentiale, ein Beichtrituale mit Bestimmung der B. für verschiedene Sünden, und der Sermo de poenitentia von verwandtem Inhalte (*Migne* Patrol. c. c. S. gr. LXXXVIII 1889 ff.), die unter dem Namen des Patriarchen Johannes Nesteutes von Constantinopel († 595) in Umlauf gekommen sind, noch dem Alterthum angehören, wenn sie echt wären und nicht gewichtige Gründe für einen spätern Ursprung sprächen (*Binterim* Denkw. V, 3, 383 ff.).

VI. Das Bekenntniss der Sünden, das dem Priester abgelegt wurde, durfte von diesem nicht kundgemacht werden. Es galt als vor Gott abgelegt, und Gott, bemerkt *Chrysostomus* (Catech. II, n. 4 ad illuminandos), macht es nicht offenbar. Es war ferner ein freiwilliges Geständniss und hatte nur als solches Kraft und Bedeutung, wesshalb der Bischof gegen einen Pönitenten, der es zurücknahm, nach dem 132. Kanon der africanischen Synode vom J. 419 nicht öffentlich einschreiten durfte. *Sozomenus* H. e. VII, c. 16 nennt unter den erforderlichen Eigenschaften des Busspriesters ausdrücklich auch die Verschwiegenheit, und von Ambrosius hebt sein Biograph Paulinus hervor, dass er über die ihm gebeichteten Sünden mit Niemand sprach, als mit Gott. Das Beichtsiegel, wie diese Verschwiegenheit im MA. genannt wurde, war hiernach dem christlichen Alterthum nicht unbekannt. Doch konnte es mit ihm, so lange es noch ein öffentliches Bekenntniss und eine öffentliche B. gab, nicht so streng genommen werden wie später, da diese beiden Momente am Busswesen in Wegfall kamen. Die Forderung eines öffentlichen Bekenntnisses war immerhin eine Bekanntmachung der Sünde, wenn sie auch von dem Pönitenten selbst vollzogen wurde, und zum Theil enthielt auch die öffentliche B. eine solche, indem sich aus ihrer Art und Dauer bisweilen ein Rückschluss auf das begangene Verbrechen machen liess. Es lag hier wenigstens eine Offenbarung vor der Gemeinde vor, wenn die Pflicht des Schweigens etwa auch dieser galt, wie *Tertullian* (De poenit. c. 10) anzudeuten scheint. Wenn aber das Beichtsiegel nach dieser Seite hin im Alterthum einige Lücken zeigt, so ist doch das sichtliche Bestreben nicht ausser Acht zu lassen, sie auszufüllen und die Vorgänge im Busswesen so viel als möglich dem Auge der Menschen zu entziehen. In dem 34. Kanon des hl. Basilius wird, um die Sünderin vor dem Todesurteil zu bewahren, nicht nur verboten, den Ehebruch einer Frau, der durch die Beicht oder sonst zur Kenntniss des Priesters kommt, zu verrathen, sondern auch, um einem Rückschluss von der B. auf die Sünde zu begegnen, verordnet, dass die ganze B. bei einem solchen Vergehen auf der Station der Stehenden zu vollbringen sei. *Augustin* spricht ferner den Grundsatz aus: corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius (Serm. 82, c. 7, n. 10), und wenn er ihn auch zunächst für die brüderliche Zurechtweisung aufstellt, so bezieht er ihn doch zugleich auch auf das kirchliche Bussgericht. P. Leo I verbot es endlich als gesetzwidrig, als er von einigen Bischöfen in Campanien hörte, dass sie ein Verzeichniss der einzelnen Sünden öffentlich vorlesen liessen, da es genüge, die Gewissensschuld dem Priester allein in geheimem Bekenntniss anzuzeigen, und ein Grund, der ihn zu diesem Vorgehen bestimmte, war die gerechte Besorgniss, es möchten sonst viele von Beicht und B. zurückgeschreckt werden (Ep. 168, c. 2). [Ein Beispiel von öffentlicher B. nennt uns eine Inschrift von Lyon aus dem J. 520: IN HOC TVMVLO REQVIISCET BO | NAE MEMORIAe CARVSA RELIGIO | SA QVI EGIT PENETENTIAM | ANNVS VIGINTI ET DVOS ET VIXE | IN PACE ANNVS SEXAGENTA QVI | NOVE OBIET DIAE XIII KALENOC | TVBRS RVSTIANO ET VITALIANO V CL, *Boissieu* Ainay, son autel, son amphithéâtre, ses martyrs, 99; *Martigny* 628. K.] — Zur Litteratur über diesen Gegenstand ist noch nachzutragen: *Morinus* Comm. histor. de discipl. in administ. sacram. poenit., Paris. 1651; *Natalis Alexander* Dissert. hist. eccl. saec. III; *Sirmond* Hist. poenit. publ., Opp. Venet. 1728, t. IV; *Albaspinaeus* Observ. ecclesiasticae; *Petavius* De poenit. publ. et praeparat. ad communionem; *Orsi* Dissert. hist. de capital. crim. absolut.; *Klee* Die Beichte, eine hist.-krit. Unters., 1828; *Frank*

Die Bussdisciplin d. Kirche, 1867; *Probst* Sacramente u. Sacramentalien, 1872; *Bingham* Origin. ecclesiast. l. XVI; *Steitz* Das röm. Busssacrament, 1854; *Kliefoth* Die Beichte und Absolution, 1856. FUNK.

BUSSBÜCHER, s. Busse V.

BUSSENGEL, s. Busse IV.

BUSSPRIESTER, s. Busse IV.

BUSSTERMINE, s. Busse IV.

BUSSÜBUNGEN, s. Busse II u. IV.

BUSTERNA für Reliquienkasten (von bustum, der Ort, an welchem die Leichen verbrannt wurden, dann übertragen von dem Ort der Beisetzung), wird nach *Boldetti* II 757 einmal in einem vaticanischen Ms. bei *Severano* de VII urbis Eccl. gebraucht; Gregor d. Gr., heisst es, habe unter anderen Reliquien einen Arm des hl. Lucas und ein Stück von einem solchen des hl. Andreas aus Constantinopel mitgebracht, welche er in busterna deaurata et cycladibus cooperta poni praecepit et deportari ad ecclesiam b. Andreae iuxta basilicam principis apostolorum in Vaticano.

C.

CAECILIA, die hl. Die Acten der Heiligen (abgedr. bei *Bosio* Hist. pass. s. Caecil., Rom. 1600, danach bei *Laderchi* S. Caec. Basil. ill. Rom. 1722; ein viel besserer Text in den Handschriften, s. *de Rossi* R. S. II, p. XXXIV f.) lassen die aus senatorischem Range (ingenua, nobilis, clarissima) entsprossene Jungfrau, die sich bereits dem Herrn geweiht, dem jungen Heiden Valerian angetraut werden; sie überredete aber ihren Bräutigam, den Papst Urbanus aufzusuchen, der sich in einem Coemeterium an der appischen Strasse verborgen hielt; diesem gelingt es, Valerian wie dessen Bruder Tiburtius zum Christenthum zu bekehren, worauf Beide das Martyrium erleiden und mit ihnen der durch den Anblick ihrer Standhaftigkeit bekehrte Offizier Maximus. C. wollte der Präfect zunächst im Caldarium ihres eigenen Palastes durch Dämpfe ersticken lassen; als sie aber gleich den Knaben im Feuerofen unversehrt blieb, befahl er, ihr das Haupt abzuschlagen. Der Henker hatte, ohne sein Werk zu vollenden, ihr die drei gesetzlichen Streiche gegeben und war dann fortgeeilt. Man fand die Martyrin noch lebend

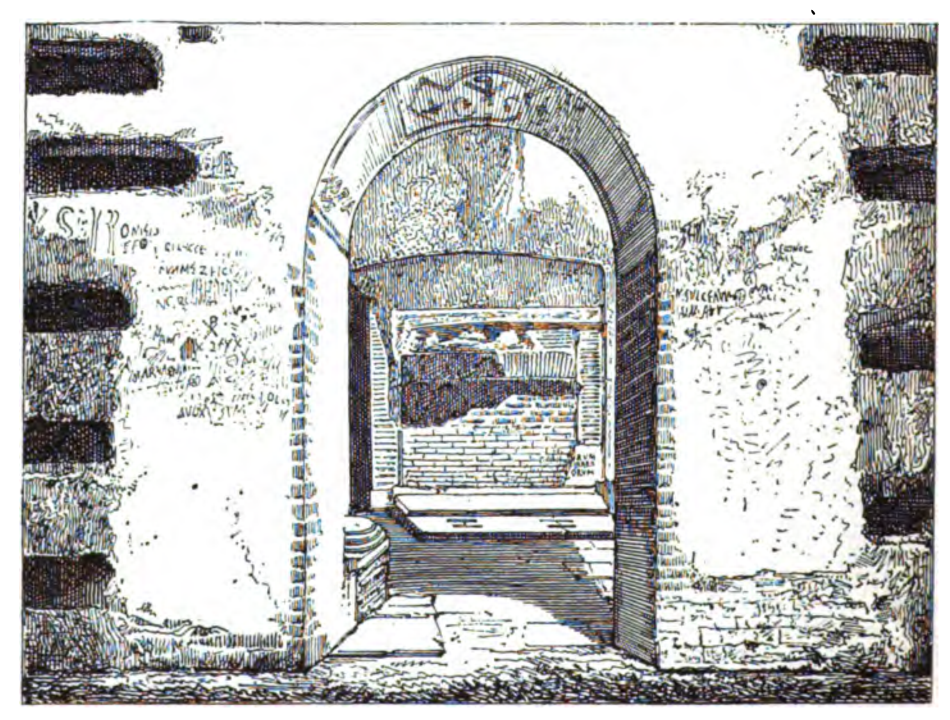


Fig. 86. Die Cäciliengruft in S. Callisto.

auf dem Marmorboden hingestreckt. Urban habe dann die Leiche in dem Coemeterium des hl. Callistus nahe der Ruhestätte seiner Amtsbrüder begraben. Die Acten, wie sie vorliegen, sind ohne Zweifel stark überarbeitet und verderbt, verdienen indessen nicht die wegwerfende Behandlung, welche sie bei *Tillemont* und *Lipsius* erfahren haben. *De Rossi* hat den Kern von Wahrheit, den sie enthalten, herausgeschält, und setzt demnach das Martyrium der C. nicht in die Zeiten des Papstes Urban, also unter Alexander Sever, sondern unter Marc Aurel und Commodus (die Acten sprechen von principes und imperatores), womit *Ado's* Notiz zusammenstimmt, welcher das Martyrium um 177 setzt. Der in den Acten erwähnte B. Urban ist nicht der Papst, wozu jene ihn machen, sondern ein anderer uns unbekannter Bischof, vielleicht ein Auxiliar des römischen. Papst Paschalis I (817) übertrug nun die Gebeine der hl. C. aus den Katakomben in die Stadt, wo sie in der Cäcilienkirche in Trastevere ruhen; er hatte sie nach dem Lib. Pontif. ganz nahe bei den Gebeinen der Päpste gefunden. Der Körper der Heiligen wurde mit grosser Sorgfalt transferirt, und als im 16. Jahrh. der Cardinal Sfondrati den Sarkophag von Cypressenholz eröffnete, fand man die Leiche der Heiligen vortrefflich erhalten, auf der rechten Seite liegend, wie sie im



Fig. 87. Stef. Maderna's hl. Cäcilia.



Fig. 88. Wandgemälde in der Krypta der hl. Cäcilia.

Tode hingesunken war. Sfondrati barg die kostbaren Gebeine unter dem neuerrichteten Hochaltar seiner Titularkirche und stellte unter demselben die schöne Statue auf, welche *Stefano Maderno* von der Heiligen angefertigt (s. Fig. 87).

Nachdem de Rossi 1851 die Papstkrypta entdeckt, musste er erwarten, auch die Grabstätte der C. zu finden. Er constatirte dieselbe in der That in einer bis in das Luminare mit Schutt angefüllten Krypta in der unmittelbaren Nähe derselben. Der historische Charakter dieser Krypta erhellte aus den Wandmalereien derselben sowol als aus den Graffitti's, welch' letztere ganz der Epoche Paschalis' entsprechen und die Geschichte von der Translation der Gebeine zu bestätigen scheinen. Die Malereien gehören verschiedenen Zeiten an. Eine derselben, etwa dem 7. Jahrh. angehörend, stellt eine vornehm gekleidete junge Frau in betender Stellung dar, unter ihr ein Christuskopf und der B. Urbanus, in dem Luminare die zum Theil unbekannten Heiligen Polycamus, Sebastianus und Curinus (s. Fig. 88 u. 89). Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit der Cäciliengruft zu thun haben; fraglich ist nur, ob dies von Anfang an die Ruhestätte der Martyrin gewesen, oder ob, wie *de Rossi* und *Martigny* annehmen, ihre Gebeine zuerst an einem andern Orte beigesetzt waren. Dieser andere Ort wäre kein anderer als das Familien-Hypogeum der Caecilii gewesen, er wäre identisch mit der spätern Papstkrypta, aus welcher Callistus (s. d. A. und beistehende Abbildung nach einem Fondo d'oro) die Gebeine nach der benachbarten Krypta gebracht hätte, aus welcher sie Paschalis übertrug. Figur 86 giebt ein Bild der präsumptiven ersten Beisetzungsstätte, so wie sie sich jetzt darstellt.

Dass das Terrain, welches die Cäciliengruft umschliesst, der Familie der Caecilii gehört habe, unterliegt keinem Zweifel. Schon *Cicero* Tuscul. I 7 weiss, dass diese Gens hier an der Appia ein Besitzthum hatte. Mehrfache epigraphische Funde beweisen, dass Mitglieder der Gens, heidnische wie christliche, in unmittelbarer Nähe der Heiligen beerdigt waren. Die Annahme ist demnach gestattet, dass die Grabstätte der Gens C. der Ausgangspunkt des Coemeterium Callisti war. Für das Nähere muss auf *de Rossi* R. S. II, auf *Kraus* R. S. 2. A. 167 f. verwiesen werden. *Guérangers* Ste. Cécile (Paris 1874, Didot) ist ein typographisches, mit reichen Illustrationen geschmücktes Prachtwerk, aber ohne wissenschaftlichen Werth.

Auffallend ist allerdings, dass die römischen Goldgläser keine Abbildungen der hl. C. bringen. Die älteste der uns erhaltenen



Fig. 90. Goldglas.



Fig. 89. Krypta der hl. Cäcilia.

Darstellungen derselben — die spätere Kunst hat ihrem Andenken bekanntlich in glänzendster Weise gehuldigt — bietet das Mosaik der Concha in S. Apollinare Nuovo



Fig. 91. Mosaik in Ravenna.

zu Ravenna (570), wo C. in dem Chore der Jungfrauen erscheint (s. beistehende Abbildung Fig. 91 aus *Ciampini* Vett. Mon. III, tav. 27). KRAUS.

CAELICOLAE, s. Asinarii und Esel.

CALIGAE, s. Kleider.

CALIX, s. Kelch.

CALLICVLAE. Das Wort ist seinem Ursprung nach dunkel, die Ableitung von καλός, wie *Martigny* sie giebt, ist nicht wahrscheinlich. Es findet sich *Imperf.* Hom. 54 in Matth. 15 gleich Tinte (*Ducange* i. v.), so dass der Sinn ‚Tupfen' sich daraus ergäbe, in welchem es = τροχάδες gebraucht wird. Man versteht nämlich unter C. jene den Gewändern der Alten häufig als Zierrath eingewirkten oder aufgenähten Rosetten, meist von Purpurfarbe. Von vorchristlichen Gemälden weisen ein Fresco der Thermen des Titus (*S. Bartoli* Pitt. ant. delle grotte di Roma, tav. 4) und der Vergil des Vatican (Dido's Kleid, zum zweiten Gesang) solche C. auf. Sehr häufig begegnet man ihnen auf christlichen Bildern, so auf dem Gewande des guten Hirten (*Bottari* tav. 76), auf den Kleidern von Oranten (eb. tav. 122, und *Perret* II, pl. 7), auf Goldgläsern (*Garrucci* tav. 6[5], 25[4], 29[4], wo ein Kind mit drei solcher C. auf den Kleidern, s. Fig. 92).



Fig. 92. Goldglas, Calliculae.

Auf dem grossen, der diocletianischen Zeit angehörenden Fresco der ‚fünf Heiligen' in der Katakombe von S. Sotere haben vier Personen C. auf den Kleidern (*de Rossi* R. S. III, tav. 1—2); auch der hl. Rufinianus auf der schönen Wandmalerei in S. Generosa (eb. tav. 51) trägt deren. Vgl. *de Rossi* a. a. O. 55. Nicht minder sieht man die C. auf dem Schleier der Veneranda auf dem Wandgemälde in der Krypta der hl. Petronilla, s. *de Rossi* Bull. 1875, 17, tav. 1. Diese C. müssen durchaus als Abzeichen einer glänzenden Tracht gegolten haben; der hl. Perpetua erscheint der Diakon Pomponius im Traume in einem weissen Gewande: habens multiplices calliculas (Act. s. Perpetuae et Felic. c. 10; *Ruinart* 90); und ebenso trägt in den Acten derselben Perpetua der *Lanista* ein Kleid mit Clavi (s. d. A.) und C.: habens et calliculas multiformes ex auro et argento factas. KRAUS.

CAMPANARII. Seitdem gegen Ende der altchristlichen Periode grössere und kleinere Glocken als Einlademittel zum Gottesdienste in Klöstern, Domen und Kirchen in Gebrauch kamen, entstand auch ein eigenes Amt, das des Glöckners oder Campanarius. Nach dem Ordo romanus hatte der ostiarius zugleich das Läuten zu besorgen. Die diesbezügliche Vorschrift findet sich indessen in den ältesten handschriftlichen Pontificalien nicht. Am frühesten lässt sie sich nachweisen in dem Pontif. Camerac. (um 600) und Salisburg. (um 700). Vgl. *Martène* De antiq. eccl. rit. IV 339. Die Synode von Aachen (801) will, dass die Geistlichen selbst ‚zu bestimmten Stunden die Glocken ihrer Kirchen läuten, wenn sie den betreffenden Gottesdienst halten' (Monum. Germ. hist. III 87; *Hefele* Conc.-Gesch. III 691). An Stiftskirchen, wo die C. auch clockemanni genannt wurden, sollten sie litterati sein, die zugleich am Altare dienen könnten (*Otte* Glockenkunde 41). MÜNZ.

CANCELLI, s. Altar n. 8.

CANDELA, s. Lichter.

CANDELABRUM, s. Leuchter.

CANONES APOSTOLORUM. Unter diesem Namen sind mehrere kirchliche Canones in Umlauf gekommen und sie wurden in der Kanonensammlung, die der römische Abt Dionysius Exiguus gegen Ende des 5. Jahrh. für den Bischof Stephan von Salona aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, in erste Linie gestellt. Ihre Zahl betrug damals 50, und ihre Redaction sollte nach der Ueberschrift (Regulae ecclesiasticae sanctorum apostolorum prolatae per Clementem ecclesiae romanae pontificem) durch den römischen Clemens vorge-

nommen worden sein. Bald darauf wurden sie um 35 vermehrt und mit den apostolischen Constitutionen in Verbindung gebracht, indem sie als c. 47 vor den Schluss des achten Buches derselben gesetzt wurden, und in dieser Zahl begegnen sie uns in dem Σύνταγμα κανόνων, das um das J. 550 von Johannes Scholasticus von Antiochien herausgegeben wurde. Die Differenz zeigt, da Dionysius in seine Kanonensammlung nicht etwa nur einen Theil, sondern alle aufnahm, die er in den griechischen Handschriften vorfand, dass an ihrer Zusammenstellung, die zudem des innern Zusammenhanges und der sachlichen Aufeinanderfolge entbehrt, mehrere und zum mindesten zwei Personen thätig waren, und die erste Sammlung, die 50 Canones umfasste, war, wie bereits erwähnt, gegen Ende des 5. Jahrh. schon bekannt. Die Zeit ihrer Entstehung ist zweifelhaft und für ihre Ermittelung fällt namentlich die Frage ins Gewicht, ob einzelne Canones und namentlich der c. 83 den entsprechenden Canones des Concils von Chalcedon (451) nachgebildet wurden, oder umgekehrt, indem sich je nach ihrer Beantwortung die Mitte des 5. Jahrh. oder eine frühere Zeit als Ausgangspunkt ergiebt. Volle Sicherheit ist in dieser Beziehung nicht zu gewinnen und es sprechen für beide Lösungen nicht unerhebliche Gründe. Wahrscheinlich aber entstand die Sammlung vor der Synode von Chalcedon, und es kommt hier namentlich in Betracht, dass die Synoden von Ephesus (431) und Constantinopel (448) für die dreimalige Vorladung vor Gericht, wie sie in can. 74 angeordnet ist, während die alte Kirche in dieser Beziehung keine bestimmte Praxis kennt, sich bereits auf kirchliche oder auch göttliche Canones beziehen (*Harduin* Conc. I 1360 sq., 1433, II 377); dass der Erzbischof Rheginus von Cypern sich in einer schriftlichen Eingabe auf der Synode von Ephesus auf die apostolici canones und definitiones Nicaenae synodi beruft und mit dieser Zusammenstellung zu erkennen giebt, dass er unter jenen nicht etwa nur eine aus apostolischer Zeit herrührende Praxis oder Regel, sondern formulirte Canones verstand (*Harduin* l. c. I 1617); dass endlich auch die Worte der Synode von Constantinopel (394): καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο (*Harduin* l. c. I 975) in diesem Sinne aufzufassen sein dürften. Sind diese Stellen wirklich so auszulegen, so entstand die erste Sammlung noch vor dem Ende und näherhin, da mehrere Canones der Synode von Antiochien (341) in sie Eingang fanden, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh.; der Ursprung der zweiten fällt in die erste Hälfte des 6. Jahrh., da sie einerseits dem Dionysius Exiguus noch unbekannt war, und andererseits in die Kanonensammlung des Johannes Scholasticus aufgenommen wurde. Verschieden von der Frage nach der Zeit der Formulirung und Sammlung der Canones ist die Frage nach dem Alter ihres Inhaltes oder der Quellen, aus denen sie geschöpft wurden, und hier werden wir bei mehreren in die apostolische Zeit gewiesen. Da der Sammler sein Werk auf apostolische Grundlage zurückführen wollte, so musste es sich ihm nahe legen, eine Reihe von Bestimmungen aus den Briefen der Apostel, namentlich den Pastoralbriefen, zu nehmen, und nach den Untersuchungen von *Drey* stellen sich 22 Canones inhaltlich wirklich als apostolisch dar. Zehn schliessen sich im Alter unmittelbar an sie an und 20 weitere stammen noch aus der Periode der verfolgten Kirche, während die übrigen, soweit sich ihr Ursprung ermitteln lässt, aus der nicänischen und nachnicänischen Zeit herrühren. Die Quellen, aus denen sie genommen wurden, sind hauptsächlich die hl. Schrift, die apostolischen Constitutionen und die Synoden des 4. Jahrh. Was ihren Inhalt anlangt, so betreffen die meisten, 76 von den 85, die Kleriker, ihre Ordination und die Bedingungen der Weihe, ihre Amtshandlungen, ihre Rechtgläubigkeit, ihre Sittlichkeit, ihr Subordinationsverhältniss, ihre Temporalien, den Parochial- und Provinzial-Verband, und daraus erhellt, dass die Regelung der Disciplin der Geistlichkeit der Hauptzweck der Sammlung war. Nur vier von jenen 76 Canones beziehen sich zugleich auf die Laien, und die neun übrigen handeln von der Theilnahme der Gläubigen an der Messe und ihrem Verhalten zu Excommunicirten und Suspendirten, von der Selbstverstümmelung, von der Ehescheidung, von der Verbreitung apokrypher Bücher, von der Entführung, von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und von dem Bibelkanon. Ueber mehrere von diesen Punkten hatten die Synoden des 4. Jahrh. Canones erlassen. Aber ihre Verordnungen fanden in Folge der Wirren, die durch die grossen Glaubensstreitigkeiten entstanden waren, nicht die gebührende Beachtung; zudem schien eine Reform in noch anderen Dingen ein dringendes Bedürfniss zu sein, und so machten die unbekannten Sammler den Versuch, mit Decreten, die mit der Auctorität der Apostel umkleidet auftraten, den Uebelständen abzuhelfen. In ihrer Heimat, im Orient, gelang ihr Unternehmen insoweit vollständig, als ihre Canones als apostolische anerkannt wurden, und schon Johannes Scholasticus nahm sie als echt auf, indem er sie in dem Inhaltsverzeichniss seiner Sammlung mit den Worten anführte: οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ κυρίου μαθηταὶ καὶ ἀπόστολοι ὀγδοήκοντα πέντε διὰ Κλήμεντος κανόνας ἐξέθεντο. Da er

im J. 565 den Patriarchalstuhl von Constantinopel bestieg, so erhielt er Gelegenheit, seiner Anschauung in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen, und dieselbe erhielt sich in der griechischen Kirche, wenn sie auch nicht völlig unbestritten blieb. Die trullanische Synode vom J. 692, die bei den Griechen ökumenisches Ansehen geniesst, erklärte die 85 Canones für echt und verbindlich. Anders verhielt es sich mit ihrem Ansehen während des christlichen Alterthums im Abendlande. Schon Dionysius, der sie dahin brachte, bezweifelte ihre Echtheit, indem er in der Vorrede zu seiner Sammlung von ihnen als canones qui dicuntur apostolorum redet und noch überdies bemerkt, dass sie von Vielen nicht leicht anerkannt werden (*Harduin* l. c. I 2). In der neuen Redaction, die das gelasianische Decret De libris non recipiendis höchst wahrscheinlich durch P. Hormisdas (514—523) erhielt, werden sie geradezu für apokryph erklärt, und dieses Urteil ist ohne Zweifel der Grund, warum sie von Dionysius in einer spätern Kanonensammlung, von der aber nur noch die Vorrede übrig ist, mit dem Bemerken weggelassen wurden: quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi (*Thiel* Epp. rom. pont. I 987). Erst im MA. fanden wenigstens die 50 ersten Canones durch Pseudo-Isidor und Gratian auch in der lateinischen Kirche Eingang und sie galten fortan als echt, bis die historische Kritik im 16. Jahrh. das Gegentheil nachwies. Zur Litteratur s. *Drey* Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, 1832; *Bickell* Geschichte des Kirchenrechts, 1843; *Hefele* Concilien-Geschichte I. FUNK.

CANONICI. Das Institut der Stifte und Capitel, deren Mitglieder C. heissen, gehört dem MA. an; der Name erscheint zuerst bei den merowingischen Schriftstellern (*Greg. Tur.* X fin., Chart. Chilperici reg. 575 (580), bei *Miraeus* Dipl. Belg. II 1310). Die gewöhnliche Ableitung ist die von κανών = lex: *sub canone constituti,* wie sich mehrere Concilien (*Tolet.* III 5; *Foroiul.* 791, c. 1, 6) ausdrücken; sagen ja schon *Antioch.* c. 2, 6, 11, *Chalced.* 2, *Trull.* 6, dass die Geistlichen ἐν τῷ κανόνι oder ἐκ τοῦ κανόνος lebten. Andere setzen κανών = matricula, die Geistlichen hiessen dann C., weil sie in der Matrikel verzeichnet waren. *Ducange* will das Wort = *sportula* nehmen und verweist auf *Cypr.* Ep. 33 u. 66. Noch unwahrscheinlicher ist die Ableitung von κοινωνικοί. Man vgl. *Ducange* i. v. und *Muratori* Antiqq. Ital. V 185 ff., 158 f.

CANTHARUS, s. Basilika S. 122, und Phiala.

CANTORES, ψάλται, Sänger, waren in der alten Kirche Diener oder kirchliche Beamte niedern Ranges, welche zur Leitung bez. Verschönerung des Kirchengesangs aufgestellt wurden. Schon im A. Bunde hatte David eine gewisse Klasse von Leviten für die Besorgung des Gesanges und der Tempelmusik aufgestellt, I Paralip. 16, 4 ff.; 23, 4. 5; 25, 1—3. Auch mit dem christlichen Gottesdienste verband sich von Anbeginn an der Gesang; Ephes. 5, 19; Koloss. 3, 16 und bei I Kor. 14, 26 dürfen wir wol die ersten Spuren einer kirchlichen Sängerordnung suchen. Mit der Entwicklung der kirchlichen Gemeinden hielt die Sorge für den Kirchengesang gleichen Schritt, wie uns Clemens v. Alexandrien, Cyprian, Basilius etc. belehren. Mehrfach werden Sängerchöre behufs würdiger Ausführung des gottesdienstlichen Gesanges erwähnt. Zu Anfang oder spätestens zur Mitte des 4. Jahrh. wurden die *Cantores,* ψάλται, in der Kirche eingeführt, was um so nothwendiger war, als die ursprüngliche Reinheit des Kirchengesangs im Laufe der Zeiten mehr oder weniger alterirt war. Als Zeugnisse für die Existenz eines Amtes kirchlicher Sänger in der bezeichneten Zeit können wir anführen: *Canon. apost.* can. 69; *Constit. apost.* III 11; *Ephrem. Syr.* Serm. 93 (al. 94) de secund. adv.; *Conc. Laodic.* can. 15 und die *Liturgie des hl. Marcus.* Ein sehr frühes Zeugniss für die kirchlichen Cantoren hätten wir in *Ignat. Mart.* Ep. ad Antioch. n. 12, wenn dieser Brief echt wäre. Aus den oben angeführten Citaten ergiebt sich zugleich mit aller Gewissheit, dass in der alten Kirche der *Ordo cantorum* von jenem der Lectoren strenge geschieden war, und beide Aemter nicht Einen Ordo statuirten, wie mehrere Gelehrte, unter ihnen z. B. *Bellarmin.* de clericis I 11 und *Habert* Archier. p. IV, obs. 4 behaupten wollten. Aus späterer Zeit können wir obige Beweisschriften noch vermehren durch den Hinweis auf das *Conc. Trull.* c. 4 und auf *Iustinian.* Nov. III, c. 1. Ueberall wird der Cantor speziell neben dem Lector genannt, und in der gedachten Novelle ausdrücklich erwähnt, dass es in der griechischen Kirche zu Constantinopel 110 Lectoren und ausser denselben 25 Cantoren gegeben habe. Damit soll nicht bestritten werden, dass es nicht Fälle gegeben habe, in denen ausnahmsweise und momentan das Amt eines Cantors auch von einem andern Kirchenbeamten versehen worden sei. So erzählt *Victor Vit.* Persecut. Vandalic. I, § 13, dass in Africa ein Lector von einem Pfeile in dem Augenblick getroffen worden sei, da er zur Osterzeit, auf dem Ambo stehend, das Alleluja sang. Auch in der Lebensgeschichte des hl. Chrysostomus wird

von *Butler* II 83 ein gewisser Eutropius erwähnt, welcher an der Sophienkirche zu Constantinopel neben dem Amte eines Lectors auch den Dienst eines Sängers versah.

Das Amt der Cantoren bestand neben der Leitung und Beaufsichtigung des Kirchengesanges auch darin, dass sie als Vorsänger aufzutreten, einen Psalm oder sonstigen Gesang anzustimmen hatten, worauf das Volk die Gesangstücke fortsetzte. Praecinebant cantores, populus vero succinebat. So *Coteler*. ad Constit. apost. l. c. Dieses Vorsingen besorgten die C. namentlich dann, wenn es sich darum handelte, der Gemeinde einen neuen, bisher unbekannten Hymnus beizubringen. Mit Bezug darauf erhielten die kirchlichen Sänger auch den Namen ‚ὑποβολεῖς' (*Socrat.* Hist. eccl. V 22), monitores, inspiratores, suggestores, psalmi praenuntiatores. Andere, wie z. B. *Habert* l. c., beziehen diese Benennungen auf die Lectoren und ihre angebliche Pflicht, die Prediger beim Beginne ihres Vortrages an den Schluss der vorhergegangenen Lection zu erinnern und ihnen den Eingang ihrer Rede gleichsam in den Mund zu geben. Doch war diese Sitte nichts weniger als eine regelmässige und allgemeine und dürfte daher der officielle Name ὑποβολεῖς mit Recht den kirchlichen Sängern reservirt bleiben. Diese letzteren hatten für die Ausübung ihres Amtes ein gewisses kirchliches Privilegium, welches die Synode von Laodicea zwischen 343 und 381 can. 15 dahin bestimmte, dass ausser den (zum Gesange) bestellten Psalmensängern, die den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, Andere in der Kirche nicht singen (d. i. vorsingen) sollten. Die Synode nennt hierbei die ψάλται ausdrücklich ‚κανονικοὶ ψάλται', d. i. Sänger, die speziell zum Kirchendienste gehören und unter dessen Regel (κανών) oder in dessen Verzeichniss (κανών) stehen, im Gegensatze zu den übrigen Gläubigen, welche, weil insgesammt beim Kirchengesange betheiligt, im weitern Sinne ψάλται genannt werden konnten.

Die Einführung in das Amt eines kirchlichen Cantors geschah nicht durch förmliche Ordination, sondern durch einen einfachen Einsegnungsact, der von Presbytern, später von Archidiakonen vorgenommen zu werden pflegte. Hierüber spricht sich das sog. vierte Concil von Carthago vom J. 398 in dem jedenfalls alten can. 10 also aus: ‚psalmista, id est cantor, potest absque scientia episcopi sola iussione presbyteri officium suscipere cantandi, dicente sibi presbytero: vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes.' Um die untergeordnete Stellung dieses Kirchendienstes stets sichtbar hervortreten zu lassen, bestimmte die oben erwähnte Synode von Laodicea, dass die Cantoren wie die Lectoren das Orarium (unsere heutige Stola) nicht tragen und in demselben nicht singen durften (can. 23). — Der *Ordo rom.* nennt uns *Cantores maiores*, d. i. die besten Sänger, welche namentlich zum Anstimmen und Vorsingen des Graduale auserkoren wurden. Während wir nun über die Bildungs- und Fortbildungs-Anstalten der kirchlichen Cantoren auf den Art. Sängerschulen verweisen, müssen wir noch erwähnen, in welcher Weise die christliche Epigraphik zur Erörterung der Frage über die C. benützt wurde. Nach *de Rossi* Bull. 1863, 88 finden sich Inschriften, welche allerdings mit dem kirchlichen Gesange in Verbindung stehen, so z. B. von einem Diakon Redemptus: DVLCIA NECTAREO PROMEBAT MELLA CANORE || PROPHETAM CELEBRANS PLACIDO MODVLAMINE SENEM. Von einem Archidiakon Deusdedit heisst es: HIC LEVITARVM PRIMVS IN ORDINE VIVENS || DAVIDICI CANTOR CARMINIS ISTE FVIT. [In einer kürzlich in S. Lorenzo f. l. m. gefundenen Grabschrift spricht der Todte selbst: VOCE PSALMOS MODVLATVS ET ARTE || DIVERSIS CECINI VERBA SACRATA SONIS. K.] Aus diesen und ähnlichen Inschriften wollte man den Schluss ziehen, dass das Amt der Cantoren auch bisweilen mit dem der Diakonen vereinigt gewesen sei. Vgl. *Martigny* Dict. des antiq. chrét. 144, 2. A. 166. Doch ist dieser Schluss nicht zwingend, sondern es scheint uns, dass in den angeführten und ähnlichen Stellen weniger amtliche als persönliche Verdienste um den Kirchengesang hervorgehoben werden sollten. KRÜLL.

CANTVS, s. Gesang.

CAPELLA kommt auf altchristlichen Denkmälern im Sinne von Sarg vor und wird bald auch für das Ciborium über dem Altar genommen; es dürfte wol aus Cupella verdorben sein. In der Bedeutung von Oratorium, Hauskapelle, begegnet es uns erst seit dem 8. Jahrh. (Leg. Longobard. III 22; Chart. Childeb. a. 710 bei *Mabillon* De re dipl.; *Caroli M.* Capit. V 182) und wird von dem *Monach. Sangallens.* Vit. Caroli M. I 4 von der Capa des hl. Martin v. Tours hergeleitet (quo nomine Francorum reges propter capam s. Martini sancta sua appellare solebant). Man vgl. dazu *Ducange* i. v.

Für die Katakombenkapellen muss auf den Art. Katakomben, für die sehr interessanten irländischen Landkapellen, welche vielleicht noch dem 5. Jahrh. angehören, auf *Petrie* The Ecclesiastical Architecture of Ireland 133 und *Smith's* Dict. 342 ver-

wiesen werden. Ueber Gottesdienst in Kapellen s. unter Hausgottesdienst.

CAPELLANUS kommt am frühesten vor bei *Anastas.* Vit. Leonis I: hic constituit super sepulcra apostolorum custodes qui dicuntur capellani ex clero Romano; vgl. Custodes. Ueber die Bedeutung des Wortes bei den mittelalterlichen Schriftstellern s. *Ducange* i. v.

CAPITILAVIUM, s. Waschungen.

CAPITOLINI nannten die Novatianer die Katholiken, weil diese die auf das Capitolium Romanum zum Opfern gegangenen Lapsi wieder aufnahmen. *Pacian.* Ep. 2 ad Sympron. Vgl. *Bingham* I 27.

CAPPA, s. Pluviale und Kleidung, liturgische.

CAPSA, CAPSELLA, steht in verschiedenem Sinne:

1) Capsa navis für Schiff der Kirche oder einen Theil desselben in Act. ss. Martyr. African. bei *Baron.* Annal. a. 303, § 123: ascendit navim cum vinculis magnis et fuit in capsa navis diebus quattuor. Einige Handschriften haben Caseale.

2) Capsa = Reliquienbehälter, wofür auch *Capsarium.* Act. SS. Febr. II 614 bei Gelegenheit des von Benedict von Aniane erbauten Altars; dann *Hormisdae* Epist. p. 475 ed. Migne (Capsellae in der Apostelkirche zu CP.). Im MA. oft, s. *Ducange.*

3) Capsa bezeichnet den Behälter für die Elemente der hl. Eucharistie. *Conc. von Orange* c. 17: cum capsa et calix offerendus est, et admistione eucharistiae consecrandus. Vgl. *Mabillon* Comm. praed. in Ord. Rom. CXXXIX. Nach *Ord. Rom.* I 8 soll sie dem Papste vorgetragen werden, wenn er zum Celebriren geht: capsa cum sanctis apertis, wo unter sancta natürlich nur die zu weihenden Elemente verstanden werden können. Ohne Zweifel wurden auch die geweihten Elemente in solchen Capsae bewahrt (s. Turris).

4) Capsa = Evangeliendeckel, bei mittelalterlichen Schriftstellern, s. *Ducange.*

5) Capsa ein Theil der Casula bei *Gregor. Turon.* Vit. PP. c. 7. Vgl. *Ducange.*

CAPTATORES, s. Erbschleicherei.

CARDINALES, s. Tituli.

CARI DEO. *Tertull.* De poenit. c. 9 (*caris dei* ad geniculari et omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere) scheint diesen Ausdruck für die Priester zu nehmen, wenigstens ist dies die wahrscheinlichere Auslegung gegen *Bingham* I 37, der ihn = fideles setzt.

CARMEN CHRISTO. Dieser Terminus findet seine christlich-archäologische Bedeutung durch den Bericht des *Plinius d. J.* Epp. X 97 an Kaiser Traian über die Christen. Nach der hier erwähnten Aussage der vor Plinius als Christen Angeklagten war es Gewohnheit der Christen gewesen, ‚stato die ante lucem convenire *carmenque Christo* quasi deo dicere secum invicem‘. Aus dem citirten kurzen Berichte des Plinius können wir nichts Näheres über die Beschaffenheit jenes carmen (Lobgesangs) eruiren, denn ‚carmen‘ war die ganz allgemeine Bezeichnung für jede Wortformel, gleichviel, ob kurz oder lang, ob in gebundener oder ungebundener Sprachweise, ob für Gesang bestimmt oder nicht. Allein abgesehen von einer auf Hauptbestandtheile des christlichen Gottesdienstes abzielenden Untersuchung, lässt ausserdem die Geschichte der Hymnen aus den ersten Jahrhunderten keinen Zweifel übrig, dass wir es an unserer Stelle mit ausführlichen Dichterworten zu thun haben. Eigene von und für Christen verfasste Hymnen waren schon in der ältesten Kirche gebräuchlich und hatten die Verherrlichung Christi zum Gegenstande. Die Bischöfe selbst, eingedenk der apostolischen Worte bei Ephes. 5, 18—19, Kol. 3, 16, ermahnten zu solchen christlichen Gesängen, wie wir dies von dem mit Plinius gleichzeitigen *Ignatius v. Antiochien* (Ep. ad Ephes. c. 4 und ad Roman. c. 2) ausdrücklich wissen; und das bischöfliche Mahnwort in Verbindung mit der begeisternden Kraft des Christenthums liess die Christen frühzeitig und selbst productiv (de proprio ingenio, *Tertull.* Apolog. c. 39) auf dem Gebiete der religiösen Poesie auftreten, so dass der Presbyter Caius aus dem 2. Jahrh. sagen konnte: ‚wer weiss nicht, in wie viel Psalmen und Hymnen, die von Anfang an von gläubigen Brüdern verfasst worden sind, Christus als Gott besungen wird?‘ (*Eus.* Hist. eccl. V 28.) Auch *Eusebius* dachte an einen christlichen Hymnus, wenn er l. c. III 33 das ‚carmen dicere‘ bei Plinius mit ‚ὑμνεῖν‘ übersetzt. Dass die Apostaten vor Plinius nicht geradezu von einem Hymnus redeten, mag seinen Grund darin haben, dass zu jener Zeit von den Christen der Name ‚Hymnus‘ für ein geistliches Lied nicht gerne gebraucht wurde, denn das Wort ‚Hymnus‘, ursprünglich ein Lobgesang zu Ehren der heidnischen Götter und Heroen, stand in zu naher Beziehung zu den heidnischen Festen und Opfern. S. meine Abhandlung über ‚Plinius d. J. und die Erstlingskirche in Bithynien zur Zeit Traians‘ in der Oesterr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol. 1872, IV. Heft. KRÜLL.

CASULA, s. Kleidung, liturgische.

CATALOGVS, s. Matrikel.

CATECHUMENIA, s. Schulen.

CATHARISTAE nannten sich die Manichäer (καθαρός). *Augustin.* de Haer. c. 46. Angeblich ging der Name ‚Katharer' für die mittelalterliche Secte von dieser Bezeichnung aus.

CATHEDRA, s. Kathedra.

CATHOLICVS (καθολικός). I. Der Ausdruck in seinem weitesten Sinne kommt sowol bei Profan- als Kirchen-Schriftstellern in verschiedenen Verbindungen vor, so κ. ἀνάστασις bei *Iustin.* Dial. c. Tryph. 81, c. bonitas Dei bei *Tertull.* adv. Marcion. II 17. Schon sehr früh wird er stehendes Epitheton der Kirche Christi, nicht bloss in dem rein räumlichen Sinne, wie er bei *Cyrill. Al.* (καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ περάτων γῆς διὰ περάτων) und in dem Credo des Arius bei *Socrates* (I 26: ἡ ἀπὸ περάτων ἕως περάτων) gebraucht wird. Schon *Clemens Al.* Strom. VII 15 erklärt, die Kirche werde κ. genannt im Gegensatz πρὸς διαστόλην zu den Häresieen; wie αἵρεσις die Trennung, so bezeichne κ. ἐκκλησία die Einheit in der Vielheit. Es entspricht diese Deutung der Etymologie des Wortes, indem ὅλον, wie *Möhler* (Einheit i. d. K. 291) treffend ausgeführt hat, von den Dingen gebraucht wird, deren Theile ohne das Ganze nicht denkbar sind. Τὸ ὅλον ist das Universum, daher Ignatius: τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγαπή, ὧν οὐδὲν προκέκριται — totum est fides et charitas, quibus nihil praefertur. So nennt denn auch *Clem. Al.* das Bekenntniss Christi durch Glaube und Leben ὁμολογίαν καθολικήν, im Gegensatz zu der μερικῇ, die bloss διὰ φώνης geschieht. In diesem Sinne eines organischen Zusammenhanges kommt κ. schon bei *Ignatius* ad Smyrn. c. 8 vor: ‚wo Christus ist, da ist die katholische Kirche; so solle, wo der Bischof ist, auch die Gemeinde sein', wo sich πλῆθος und ἐκκλησία κ. als gleichgeordnet entsprechen. Vgl. Martyr. Polyc. bei *Euseb.* H. e. IV 14; Martyr. s. Pionii bei *Baron.* Ann. ad a. 254, n. 9. Eingehender äusserte sich *Augustin.* Ep. c. Donat. c. 2 (Opp. IX 338): ‚quaestio certe inter nos versatur, ubi sit ecclesia, utrum apud nos, an apud illos. Quae utique una est, quam maiores catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim καθ' ὅλον graece dicitur. Haec autem ecclesia corpus Christi est, sicut apostolus dicit, pro corpore eius quae est ecclesia. Unde utique manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse. Membra vero Christi per unitatis caritatem sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus. Totum igitur quod enuntiatur de Christo, caput et corpus est: caput est ipse Jesus Christus filius Dei vivi, ipse salvator corporis Christi qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram; corpus eius ecclesia, de qua dicitur, ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut vagam aut aliquid eiusmodi.' Als Erzeugniss göttlicher Kraft verbreitet sich die Einheit in der Vielheit über alle Zeiten und Räume; daher die Kirche auch ἡ καθόλου, ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανον ἐκκλησία (*Euseb.* H. e. V 16), ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην heisst, und da denn in jedem Theile auch der Geist des Ganzen wohnt, heisst auch er katholisch: so *Cypr.* Ep. 45, 52; *Euseb.* H. e. IV 15, VI 43; Martyr. Polycarp. (ἡ ἐν Σμύρνῃ κ. ἐ.), und es wird C. schliesslich gleich christlich gebraucht: *catholica fides* (*Prudent.* Peristeph. IV 24), *catholici populi* (eb. 30), und in jenem berühmten Wahlspruch des *Pacianus* Ep. 1 ad Sempron.: Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen. Es ist im Wesentlichen derselbe Gedanke, der den berühmten Definitionen des *Optatus Mil.* (c. Donat. II: rationalis et ubique diffusa) und des *Vincentius v. Lerin* (vere catholicum . . . quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est) zu Grunde liegt. — Katholisch im Gegensatz zu der Einzelkirche werden dann im Alterthum als gleichbedeutend mit ἐγκύκλιοι jene nicht an bestimmte einzelne Gemeinden gerichteten Briefe genannt (*Eus.* H. e. VI 25; vgl. *Leont.* de Sect. Act. 2: οὐ πρὸς ἓν ἔθνος, ἀλλὰ κατ' ὅλου πρὸς πάντα), nicht bloss die der Apostel, sondern auch die des Dionysius Alex. (*Eus.* H. e. IV 23).

II. Der Ausdruck κ. wird im Griechischen auch übertragen von dem Kirchengebäude, und zwar von der **Hauptkirche** im Gegensatze zu Privat-Oratorien oder einfachen Kapellen (der οἰκτηρίῳ οἴκῳ, *Conc. Trull.* c. 59, ed. Labbe VI 1170), oder von der Kathedrale im Gegensatze zu den Pfarrkirchen des Ortes (ἡ κ. ἐ. ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, *Epiph.* Haer. LIX 1; *Niceph. Call.* XV 22), in der spätern byzantinischen Zeit auch von den Pfarrkirchen im Gegensatze zu den Klosterkirchen gebraucht.

III. 1) *Catholicus* ist in constantinischer Zeit ein Staatsamt in Africa, was mit Consularis und Praefectus Africae wiedergegeben wird (*Eus.* H. e. VIII 23, X 6; Vit. Const. IV 36), wol mit Unrecht, da **Cuiacius** wahrscheinlich gemacht hat, dass dieser Beamte ein procurator fisci gewesen ist. Vgl. *Ducange-Henschel* II 244.

2) *Catholicus* erscheint auch als kirchlicher Titel, und zwar wol zuerst bei den

Bischöfen von Seleucia als Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien (*Neale* Eastern Church I 141), dann bei den nestorianischen Persern, deren erster Kirchenfürst C. hiess (*Procop.* Bell. Pers. II 25). Auch bei den Armeniern und Aethiopiern kam der Titel in Gebrauch; man nimmt an, dass er einen Primaten bezeichnet habe, der mehrere Metropoliten unter sich hatte, selbst aber einem Patriarchen untergeordnet war. Vgl. *Ducange* a. a. O.

3) In einem andern Sinne heissen bei *Theophan.* Vit. Constant. Copronymi die Bischofssitze in Rom, Alexandrien, Jerusalem und Antiochien καθολικοὶ θρόνοι.

Die Bezeichnung der Könige von Frankreich (seit Pipin 767) und von Spanien als ‚katholischer' Könige gehört dem MA. an. KRAUS.

CELLA bedeutet ursprünglich eine Kammer zu verschiedenem Gebrauch, der durch das beigefügte Adjectivum bezeichnet wurde. Eine solche Kammer konnte auch wohnlich eingerichtet sein und als Aufenthaltsort dienen, etwa für die Sklaven (so gebraucht das Wort *Cicero* und *Horaz*), für arme Leute (*Seneca*), für die Dienerschaft (*Vitruvius*). Die Bedeutung jedoch, die uns hier interessirt, hat das Wort bei *Cicero* Phil. 3, 12, bei *Livius* 5, 50 und bei *Vitruvius*, wo es gebraucht wird zur Bezeichnung jenes Raumes im Tempel, in welchem das Götterbild aufgestellt war, so dass wir es mit Kapelle übersetzen dürfen. Als ausschliessliches Haus des Gottes bildete sie den wichtigsten Bestandtheil des Tempels, das eigentliche Tempelhaus, und war darum auch an den Wänden gewöhnlich mit Gemälden geschmückt. Die C. war oben flach bedeckt, bei Hypäthraltempeln war sie zum Theil oben offen und nur theilweise mit einem auf Säulen-ruhenden Dache bedeckt. Im Innern der C. war das Hauptsächlichste die an der hintern Wand derselben angebrachte Statue des Gottes, die oft mit einer Brustwehr oder einem Gitter eingefasst, oft auch durch einen Vorhang geschützt war. Vor der Statue, die in der ältesten Zeit aus Thon oder Holz bestand und gewöhnlich mit rother Farbe angestrichen war, später aber aus Eisen oder Erz, meistens aus Marmor, mitunter auch aus Gold und Elfenbein gebildet war, stand der meistens aus Marmor erbaute Altar, der eine runde oder viereckige, auch dreieckige Form hatte und mannigfach verziert war. Oft standen mehrere Altäre wie mehrere Bildsäulen in einer C., wie auch in einem Tempel oft mehrere neben einander oder zwei hinter einander liegende Cellen vorkommen, in welch letzterm Falle die Eingänge in entgegengesetzter Richtung, von vornen und von rückwärts, angebracht waren. Vgl. *Lübker* Real-Lex. des class. Alterth., s. v. Templum.

Das Wort C. ist mit den beiden eben angegebenen Bedeutungen auch in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen. Hinsichtlich der Bedeutung ‚Aufenthaltsort oder Wohnstube' genügt es, an die Anordnung der Klosterräume zu erinnern, namentlich in der ersten Zeit der Klöster, als das anachoretische und cönobitische Leben, die Laura und das Coenobium sich mit einander vereinigten. Damals wurde an einem entlegenen Orte ein grosses Coenobium mit Kirche errichtet, im Umkreise aber die Reihen der abgesonderten Cellen, d. i. die Wohnungen der Ordensglieder. Seitdem hat diese Bezeichnung sich erhalten bis auf den heutigen Tag.

Wie das Wort C. zur Bezeichnung der Wohnung der Gott und ihrem Seelenheile ausschliesslich Lebenden gebraucht wird, so fand es auch Anwendung auf die Ruhestätte derjenigen, die im Herrn entschlafen und zur Seligkeit eingegangen waren. Für diese Bedeutung des Wortes zeugt eine bei Cherchel in Africa, dem alten mauretanischen Caesarea, gefundene Inschrift, die bei *Kraus* R. S. 58 abgedruckt ist und folgendermassen lautet: Aream et sepulcra cultor verbi contulit | et *cellam struxit* suis cunctis sumptibus | Ecclesiae sanctae hanc reliquit Memoriam | Salvete fratres puro corde et simplici | Euelpius vos satos sancto spiritu | Ecclesia fratrum hunc restituit titulum M. A. I. Severiani c. V. *De Rossi* R. S. I 96, 106. Wie aus dem Zusammenhange erhellt und namentlich durch den Zusatz ‚suis cunctis sumptibus' angedeutet wird, ist hier unter C. nicht etwa ein Sepulchrum, ein einzelnes Grab oder ein Loculus zu verstehen, sondern C. steht synonym mit dem Memoria der nächsten Zeile und bedeutet demnach soviel als Kapelle oder kleine Kirche. Und so ist diese Inschrift eine Bestätigung der Annahme von *Marchi* und *de Rossi*, welche in den kleinen Gebäuden, die man an den Eingängen mehrerer Katakomben in der Umgebung Roms aufgelegt hatte, kleine Kirchen erkannten, Oratorien (Cellae). Für ihre Construction und ihr Verhältniss zu der Basilika der constantinischen Zeit muss auf das in dem Art. Basilika S. 116 ff. Gesagte verwiesen werden. Diese Cellae sind also zunächst Kapellen, die zum Gedächtniss der Verstorbenen errichtet wurden und als Collectivgrab dienten, wie die römischen Columbarien, die in den vielen Nischen mehrere Grabstätten enthielten. Wie sich die alten vornehmen Römer Mausoleen als Familiengrabstätten erbauten, so bauten hervorragende Christen zu gleichem Zwecke Kirchen, wie z. B. Kaiser Constantin, der

zu Constantinopel die Apostelkirche als Erbbegräbniss seines kaiserlichen Hauses errichten liess (*Euseb.* Vit. Const. IV 58—60). Und wenn auch dieser Gebrauch nicht allgemein wurde, so wurden doch vielfach solche Cellae oder Memorien gebaut als Denkmäler und Heiligthümer zur Verherrlichung der durch Wunder der Glaubenshelden geweihten Stätten.

Die Form dieser Cellae ist die Rotunde. Bezeichnete ‚C.' im heidnischen Tempel das Wohnhaus des im Bilde gegenwärtigen Gottes, als welches ja der Tempel eigentlich zu dienen hatte, so ist dagegen die christliche Kirche der eigentliche Versammlungsort der gläubigen Gemeinde. Und daraus mag es erklärt werden, dass in der christlichen Kirche nicht die Apsis, sondern das Schiff derselben als C. bezeichnet wird. *Otte* Archäolog. Wörterbuch 290. Vgl. übrigens d. Art. Basilika. DIPPEL.

[*Cella* im Sinne von Mönchszelle ist wesentlich mittelalterlich. Es findet sich z. B. bei *Combefis* De templo s. Sophiae 260: δέδοται τῷ κλήρῳ καὶ κελλία εἰς τὰ πέριξ κατὰ τὴν τάξιν αὐτῶν. K.]

CELLITAE, κελλιωταῖ, eine Klasse von Mönchen, die in einiger Entfernung von dem Coenobium in kleinen Zellen wohnten, theils um abgesonderter, zuweilen wol auch, um der strengern Disciplin des Klosters nicht unterworfen zu sein. Aus solchen Zellen setzten sich die Lauren (s. d. A.) zusammen. Nach *Cassian.* Coll. XVIII 17 scheinen die von ihm getadelten Sarabaiten zu letzterer Kategorie gehört zu haben; auch im Abendlande führte diese Lebensweise zu Missbräuchen (*Conc. Aurel.* I, c. 22; *Agath.* c. 38). Seit der Reform des Ordenslebens durch Benedict wurde dieselbe allem Anschein nach im Abendlande aufgegeben und durch das Institut der In- oder Reclusen ersetzt.

CELLULANUS, vielleicht gleichbedeutend mit *Cellita*, nach *Ducange* i. v. = *contubernalis*, von Mönchen, die zu zweien in einer Zelle leben. *Sidon. Apoll.* Ep. IX 3. Dann steht das Wort für den Contubernalen, welchen die Bischöfe und zuweilen selbst Priester und Diakonen, um jeden Anstoss zu meiden, haben mussten: *Greg. M.* Ep. IV 44; *Ennod.* Ep. 7 (wo auch concellanei). Zur Sache vgl. *August.* Ep. 236 (apud famosam mulierem nullum tecum clericum habens remanere et prandere et coenare ausus est); *Conc. Gerundense* sub Hormisd. 6, 7; *Syn. Rom.* II sub Greg. I; *Toletan.* IV, c. 22 f. u. s. f.

CENONES, die zweite Rangstufe in der Hierarchie der Montanisten: *Hieronym.* Ep. 54 ad Marcell. adv. Mont. (Opp. II 181): apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepuza patriarchas, secundos quos appellant *cenones*, atque ita in tertium, id est, paene ultimum locum episcopi devolvuntur.

CENSUREN, s. Kirchenzucht.

CENTENARII scheinen die Anordner bei heidnischen Aufzügen geheissen zu haben; *Cod. Theodos.* XVI, tit. X de pagan. leg. 20 hebt das Institut auf. Vgl. *Bingham* VII 258. Die Bezeichnung kam denn auch in den Klöstern auf, wo der Aufseher über hundert Mönche Centenarius hiess, wie derjenige über zehn Decanus. Vgl. *Bingham* a. a. O. III 69.

CENTRALBAUTEN. I. Die religiösen Anschauungen und Bedürfnisse äussern nothwendig einen bestimmenden Einfluss auf die Gestalt der Cultusgebäude. Desswegen konnte der christliche Cultus sich nicht mit dem antiken Tempel begnügen, sondern musste sich andere passende Gebäudeformen schaffen und ein System in Anwendung bringen, wie es die Römer in ihren Basiliken hatten. In und mit der Basilika, die für das hl. Opfer und die gesammte Liturgie sich gleich anfangs als vollkommen entsprechend erwies, feierte die Architektur des Abendlandes ihre Triumphe, und auch im Oriente ist dieselbe seit Constantins Zeiten in beständiger Anwendung. Ausser dem eigentlichen Gottesdienste, der im hl. Messopfer seinen Mittel- und Höhepunkt findet, gab und giebt es aber auch manche andere spezielle liturgische Bedürfnisse, zu deren Befriedigung besondere Bauanlagen mit den entsprechenden Formen errichtet wurden. Wir fassen alle hierher gehörigen Bauwerke zusammen in dem Begriffe von Centralbauten und Rotunden (Rundbauten). Das Charakteristische der C. lässt sich dahin angeben, dass ein kreisrunder oder polygonaler, hoher, von einer Kuppel überdeckter, auf einem Säulenkreise oder auf Pfeilern ruhender Mittelbau von einem concentrischen, niedrigern Umgange gestützt und umgeben ist (*Otte* Handb. d. kirchl. Kunstarchäologie 280). Es sind also Bauten, deren einzelne Bestandtheile sich symmetrisch um ein rundes oder polygones Mittelglied concentriren, welcher Mittelbau mit einer meist halbkreisförmigen Kuppel bedeckt ist. Darum heisst man die C. auch Kuppelbauten. Vor noch nicht langer Zeit war man gewohnt, alle diese Bauten als byzantinische zu bezeichnen, was indess durch die neuere Forschung als völlig unrichtig erwiesen ist. Immerhin aber ist die ‚byzantinische Frage', auf dem gesammten Kunstgebiete eine der schwierigsten,

unzertrennlich mit den C. verbunden. Und so werden wir denn hier schon hingewiesen auf die Frage nach dem Ursprunge der christlichen C. Dass in Byzanz nicht die Genesis des Kuppelbaues zu finden ist, wurde bereits angedeutet. Ob aber nicht anderwärts im Orient diese Bauart zuerst in Anwendung kam, ist eine Frage, die noch in den jüngsten Jahren lebhaft ventilirt wurde. Professor *Unger* in Göttingen (Encykl. v. *Ersch* und *Gruber* I 84 f.) leitete nämlich die europäischen Kuppelbauten ab von den buddhistischen Heiligthümern, die in den schwunghaften Kuppeln der sassanidischen Palastbauten eine Nachahmung gefunden haben, und diese wären die Vorbilder der byzantinischen Architektur gewesen. Dagegen erklärte *Karl Schnaase* (*v. Lützows* Zeitschr. f. bild. Kunst III 139 ff.) diese ganze Hypothese in allen ihren Punkten als unhaltbar. Die indischen Heiligthümer (die Topes oder Stupas) sind in der That Steinmassen ohne Innenraum, denen man eine beliebige Form geben kann, während die Kuppeln wesentlich Bedeckung eines Innenraums sind, deren Form nur das Resultat der Construction ist. Ferner schrieb die sassanidische Sage selbst die Wunderbauten ihrer Könige griechischen Meistern zu und räumte damit die Abstammung ihrer Baukunst von der römisch-byzantinischen ein, womit sie gewiss das Richtige traf. Denn gewiss entlehnten die hochgebildeten byzantinischen Griechen ihre Kunst nicht von den minder gebildeten Persern, und zudem lassen sich die sassanidischen Kuppeln mit ihren Abweichungen von den byzantinischen eher für Nachbildungen als für Vorbilder der letzteren halten. Die Ueberleitung des Vierecks in das Achteck durch treppenförmig ansteigende Bogen war schon in der altchristlichen Kunst lange Zeit vor der Errichtung jener sassanidischen Paläste angewendet, wie S. Lorenzo in Mailand beweist. Die ganze Hypothese fällt sonach, und es bleibt die Entstehung der Kuppelbauten auf einheimischem römisch-griechischem Boden um so sicherer, als diese so vollständig erwiesen ist, wie irgend eine der grossen Thatsachen der Kunstgeschichte. Selbst Solche, welche die Meinung, dass die forensische Basilika als Vorbild der christlichen Basilika diente, als antiquarisches Märchen bezeichnen, sind fest davon überzeugt, dass die christlichen C. eine Nachahmung der altrömischen Rotunden sind. Die Römer hatten aber Central- und Kuppelbauten nicht zunächst als Cultusgebäude benützt, sondern vorzugsweise in weltlichen Bauten, namentlich in denen, welche die grandiosesten Aufgaben bildeten, in Palästen und Thermen, kamen sie zur Anwendung. Nischen, von Halbkuppeln bedeckt, bildeten die hauptsächlichste Zierde, und die volle Kuppel blieb, nachdem Agrippa's Pantheon davon ein grossartiges Beispiel gegeben, in beständiger Uebung. Aus dem Römerthum waren auch die christlichen Architekten, die Träger der constantinischen Kunst, hervorgegangen, in römischen Schulen hatten sie ihre Bildung empfangen, an den Unternehmungen der letzten Vergangenheit sich noch betheiligt; ihre ganze Kunst war und blieb die antik-römische (*Bunsen* Basiliken d. christl. Roms 59; *Kreuser* Christl. Kirchenbau 316). Kein Wunder darum, wenn sie auch in Werken, die für christliche Zwecke bestimmt waren, die Formen des Centralbaues verwertheten, da der Glanz des Pantheon beständige Anregung bot. Und zwar wurden die Formen des Centralbaues auch im Christenthum zunächst in Verbindung mit solchen Anlagen gebraucht, für welche derselbe schon im Alterthum eine fast typische Verwendung gefunden hatte (*Rahn* Ursprung und Entwicklung d. christl. Central- und Kuppelbaues 20). Der eben genannte Autor, der auf ‚fester und umfänglicher wissenschaftlicher Grundlage' den Gegenstand in einer sehr gediegenen Monographie behandelt hat, bemerkt, dass der Rundbau seinen Uranfang genommen habe im Grabmale und dass im Grabtempel der Innenbau zum erstenmale reich gegliedert und in grossartiger räumlicher Ausdehnung der äussern Erscheinung des Gesammtbaues ebenbürtig entgegentrat. Solche Grabtempel sind erhalten in der Torre dei Schiavi an der Via Praenestina bei Rom (*Isabelle* Édif. pl. XXVI f., 72; *Hirt* Gesch. d. Bauk. II 424), beim Circus des Maxentius (*Hirt* a. a. O. 421, 424) und an der Via Appia (*Canina* La prima parte della Via Appia etc. T. IX f. 2 u. 3); auch der Juppitertempel zu Spalatro ist wahrscheinlich als solcher zu betrachten. Diese Grabtempel waren Rotunden, deren charakteristisches Wesen *Rahn* a. a. O. 34 schildert. Auf kreisrundem oder polygonem Grundriss erhebt sich ein Mauercylinder von beträchtlicher Stärke, welcher der Kuppel ein ununterbrochenes Unterlager gewährt. Das Innere ist zwar ein ungesäulter einschiffiger Raum, entbehrt aber doch nicht aller Gliederung und Belebung, da in symmetrischer Anordnung sich Nischen in die Mauerstärke vertiefen, die wol zur Aufstellung von Sarkophagen oder Statuen dienten. Diese Nischen sind meistens acht, vier rechteckige, einschliesslich des Eingangs über Kreuz, und vier halbkreisförmige im Sinne der Diagonalen; die ersteren mit Tonnengewölben, die letzteren mit Halbkuppeln nach oben abschliessend. Diese Nischen erscheinen auch in Anlagen mit rechteckigen Grundrissen und kommen

nicht bloss in Tempeln und Grabmälern vor, sondern sind überhaupt ein charakteristisches Gemeingut der römischen Baukunst, wie das vielfache Auftreten derselben in der Profanarchitektur, besonders in den Thermen, beweist, wo sie in Verbindung mit den mannigfaltigsten Grundrissbildungen wiederkehren.

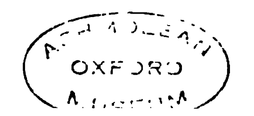
Mit dem Grabtempel hatte sich die Rundform in die christliche Architektur eingebürgert. Und zwar sind die kreisrunden und polygonen Katakombenkapellen die ersten christlichen Denkmäler, die sich völlig der römischen Weise anschliessen. Beispiele finden sich mehrfach in den Katakomben des Praetextatus an der Via Appia (*Perret* Les Catacombes de Rome, vol. I, pl. 36 bis 39), in jenen des hl. Callistus (vol. I, pl. 16) und des hl. Marcellin bei Rom (*Agincourt* Arch. T. IX 15, 16). Seit Constantin erheben sich die christlichen Bauten über den Boden, und von dieser Zeit erscheinen manche christliche Grabkirchen, die wir als die erste Art von christlichen C. hier betrachten wollen. Zwar haben sich die Christen die Vortheile der römischen Gesetze über das Begräbnisswesen zu Nutzen gemacht (*Kraus* R. S. 49—61), aber dessenungeachtet war die Behandlung der Verstorbenen in der Kirche von jener im Heidenthume so verschieden, als die Lehre des Christenthums über den Tod und seine Bedeutung von den Anschauungen der heidnischen Welt sich unterschied. Der Glaube an die ‚Gemeinschaft der Heiligen' äusserte sich durch Opfer, Fürbitte und Liebeswerke, was nothwendig auch auf die Anlage der christlichen G r a b k i r c h e bestimmend einwirken musste. Die Grabkirche ist keine Gemeindekirche, zur regelmässigen Darbringung des hl. Opfers bestimmt, sondern ein mehr beschränkter Raum, der Platz bietet für ein oder mehrere Gräber, für einen Altar und eine geringere Zahl der Gläubigen. Hierzu erschien die centrale Form als besonders geeignet, wesshalb sie auch stets Anwendung fand. Meistens rund oder polygon, haben die Grabkirchen nur eine Thüre, kleinere Fenster und eine das Ganze überwölbende Kuppel. Der Sarkophag steht der Thüre gegenüber in einer Wandnische, der Altar in der Mitte des Baues. Neben dieser einfachsten Form gab es aber auch reicher ausgebildete Bauten dieser Art. Dahin gehören schon die constantinischen Bauten, wie z. B. das Grabmal der Constantia, die Kirche S. Costanza an der Via Nomentana bei Rom (*Hübsch* Die altchristl. Kirchen etc. T. VII, f. 1 u. T. VIII, f. 1), wo Nischen, vier grössere nach der Grundform eines Kreuzes angeordnet, dazwischen jedesmal drei kleinere, letztere etwas oberhalb des Fussbodens beginnend, in die Wandungen eingetieft sind. Diese durch Nischen gegliederte Wand ist aber nicht der cylindrische Unterbau der Kuppel, sondern der nach Art eines Seitenschiffes das Innere umgebende und gewölbte Umgang. Nahe verwandt mit diesem Mausoleum der Tochter Constantins d. Gr. ist in Bezug auf den Aufbau das uralte Baptisterium zu Nocera de' Pagani, das nachmals unter dem Titel S. M. Rotunda oder S. M. Maggiore in eine Volkskirche verwandelt wurde. Und damit haben wir nun eine zweite Art von christlichen Rundkirchen bezeichnet, nämlich die T a u f k i r c h e n (Baptisteria).

Auch für diese Art von C. ist ‚sowol die Bezeichnung derselben als Baptisterien, wie die Centralform, welche fast ausschliesslich bis ins späte MA. hinein im Gebrauche blieb, aus dem gleichnamigen Schwimmteiche der Thermen hergeleitet' (*Rahn* a. a. O. 23). Die Entstehung der Baptisterien als selbständiger christlicher Gebäude wurde bedingt durch die altchristliche Sitte der Collectivtaufe und des Immersionsritus. Bekanntlich wurde ja in den ältesten Zeiten die feierliche Taufe an den Vigilien vor Ostern und Pfingsten gespendet, wiewol die Alten sonst wie wir zu jeder Zeit tauften (*Mattes* Freiburger Kirchenlex. X 678). In Betreff der Abwaschung dagegen weicht die heutige Praxis der lateinischen Kirche entschieden von der Praxis der alten Kirche ab. Wir pflegen die Abwaschung durch Besprengung oder durch Begiessung mit Wasser vorzunehmen; die Apostel dagegen haben sie durch Untertauchung (immersio) vorgenommen, und diese Art zu taufen ist allgemeine Praxis gewesen bis tief in das MA. herunter (vgl. *Thom. Aq.* Summ. III 66, 7). Von dieser Untertauchung hat die Taufe (βαπτισμός) ihre Hauptbenennung erhalten. Aus dieser Art des Taufritus und auch aus dem Grunde des vorbereitenden Unterrichtes, den die Katechumenen meistens in den Taufkirchen empfingen (*Augusti* Beitr. I 28), folgt von selbst die Nothwendigkeit besonderer, von der eigentlichen Kirche getrennter, grösserer Räumlichkeiten. Das Wesentlichste war hier, wie *Jacob* (Die Kunst im Dienste der Kirche 28) richtig bemerkt, nicht der Altar, sondern das Taufbecken (fons baptismi, piscina), welches so angebracht sein musste, dass der Zugang zu demselben sowol bei der Feier der Taufwasserweihe, als auch besonders bei der Ausspendung des hl. Sacramentes der Taufe selbst an so viele Täuflinge leicht und unbehindert, zugleich aber um dasselbe her noch genügender und passender Platz war für die harrenden und sich aus- und ankleidenden Täuflinge und für ihre Pathen. Diese Anforderungen der Liturgie mussten

von selbst auf die Anwendung der centralen Bauform, d. h. auf die runde oder polygone Anlage der Taufkirchen führen. Wirklich war die achteckige Form die am häufigsten gewählte. In der Mitte des Baptisteriums befand sich ein Bassin oder Becken, in welches die Täuflinge an den acht Seiten auf mehreren Stufen hinunterstiegen; dasselbe war in entsprechend Raum gewährender Entfernung von einer, ebenfalls runden oder achteckigen Umfassungsmauer umgeben, an deren Seiten sich öfters halbrunde Nischen anlegten. Ein solches Bassin befindet sich in der alten Taufkirche S. M. Maggiore zu Nocera de' Pagani (*Schulz* Unteritalien II 218) und zu Ravenna in dem Baptisterium der Ecclesia Ursiana, wo ein kanzelartiger Einbau, der Aufenthaltsort des Priesters während der Taufe, in Form eines Halbkreises in das Bassin vorspringt (*v. Quast* Ravenna 4). Auch bei den Memorien, d. h. jenen Kirchen, die nicht als eigentliche, für den regelmässigen Gottesdienst bestimmte Gebäude aufgeführt, sondern zur Erinnerung an Heilige und zur Verherrlichung der durch Anwesenheit und Wunder der Glaubenshelden geweihten Stätten errichtet wurden, war die am häufigsten wiederkehrende Form die centrale. Stehen sie ja, da sie vorzugsweise die Bedeutung des Denkmals haben, in enger Beziehung zur Grabkirche; darum haben sie auch die derselben eigenthümliche Centralform. Als constantinische Memorien erscheinen die hl. Grabkirche (*Euseb.* Vit. Const. III 38) und die Himmelfahrtskirche zu Jerusalem. Letztere war ein von drei gewölbten Hallen umgebener Rundbau, ,cuius rotundae ecclesiae interior domus sine tecto et sine camera, ad coelum sub aëre nudo aperta patet' nach der Beschreibung des fränkischen Bischofs Arnulf (in den Acta Sanctorum O. S. B. saec. III, P. II 509).

Indess beschränkt sich der Gebrauch des Centralbaues keineswegs ausschliesslich auf die genannten, mehr untergeordneten Gebäude, sondern findet auch, freilich mehr vereinzelt und ausnahmsweise, auf grössere, für den Gemeindegottesdienst bestimmte Kirchenanlagen Anwendung. Beweis hierfür sind einige schon unter Constantin d. Gr. und in der unmittelbar darauf folgenden Zeit erbaute Kirchen: so die Muttergotteskirche zu Antiochien, die von dem Vater des hl. Gregor v. Nazianz zu Neocaesarea erbaute Kirche, die Kirche des hl. Georg zu Thessalonich, die vom Papst Simplicius 468 erbaute Kirche S. Stefano rotondo in Rom, die aus dem Ende des 4. Jahrh. stammende Kirche S. Lorenzo in Mailand u. s. w. Es ist wol nicht in Abrede zu stellen, dass auch im Christenthum eine innige Beziehung besteht zwischen Grab und Tempel, indem ja die Kirchen über den Martyrergräbern errichtet oder wenigstens mit Reliquien der Heiligen versehen wurden; allein diese innige Verwandtschaft ist es nicht, die uns die Anwendung des Centralbaues auch für Hauptkirchen der Gemeinde erklärt, so wenig als sie es erklärt, warum in vereinzelten Fällen für die christliche Grabkirche das Basiliken-Schema verwendet wurde, wie aus dem Grabmal des Probus hinter der Apsis der alten S. Petersbasilika ersichtlich wird, das die Form einer kleinen dreischiffigen Säulenbasilika hatte (bei *Rahn* a. a. O. 33, Anm.). Vielmehr scheint uns *Jacob* (Die Kunst im Dienste d. K. 32) das Richtige getroffen zu haben, wenn er schreibt: ,es ist wol anzunehmen, dass diese vereinzelten Kirchenanlagen ihre Form nicht so fast aus der Rücksicht auf die Gesammtliturgie und ihre Anforderungen, als vielmehr aus dem Bestreben herleiteten, mit jener architektonischen Pracht zu imponiren, die freilich weder den antiken noch den christlichen Bauten dieser Art abgesprochen werden kann. Die Grossartigkeit eines um ein Centrum her mächtig sich ausdehnenden freien Raumes, die Kühnheit der schon in der alten Bauweise so beliebten Kuppelgewölbe, die überraschende Fülle des von da über den Mittelbau einströmenden Lichtes, die durch diese Wölbungen erzielte grössere innere Einheit und reichere Mannigfaltigkeit der äussern Darstellung, — das Alles mochte gegenüber der einfachen Basilikenanlage solchen C. einen gewissen Vorzug verleihen.'

Damit hätten wir in den allgemeinsten Umrissen angegeben, wie weit die C. im christlichen Alterthum Anwendung fanden. Die Vollständigkeit der Behandlung fordert aber, dass wir auch die einzelnen Modificationen angeben und die Entwicklungsstufen betrachten, welche die C. innerhalb der von der ,Encyklopädie' ins Auge gefassten Periode durchmachen mussten. Die Grundform dieser Bauten haben wir oben mit den Worten *Rahns* geschildert und gesehen, dass die früheren C. als ,ungesäulte Rotunden' bezeichnet werden können, d. h. als solche, die gleich ihrem Vorbilde, dem Pantheon, denselben Durchmesser hatten, wie die darauf ruhende Kuppel, so dass sie dieser ein ununterbrochenes Auflager gewährten. Aber man dachte sehr bald daran, diese einfache Unterlage zu gliedern und daraus weitere Consequenzen zu ziehen, welche es gestatteten, auch anders gestaltete Räume mit halbkugelförmiger Kuppel zu bedecken. Schon Rom und die Campagna bieten dafür zahlreiche Beispiele, unter denen der zehneckige sog. Tempel der Minerva Medica besonders merkwürdig ist. Derselbe ist nach dem Pantheon der grossartigste



Kuppelbau, den das Römerthum überliefert hat. Um die Zeit Diocletians ging man noch einen Schritt weiter, indem man nun auch grössere rechtwinklige Räume vermittelst des Kreuzgewölbes zu bedecken und andererseits die Kuppelwölbung durch künstliche Zubereitung leichten Materials zu fördern lernte (*Schnaase* in *Lützows* Zeitschr. f. bild. K. III 141). Die Art der erwähnten Gliederung betreffend, so sehen wir im Grabmal der Helena (*Canina* Ricerche T. 96), dass die kreisrunde Umfassungsmauer in der Höhe der Nischen mit einem Kranzgesimse absetzt; darüber erhebt sich ein zweiter Aufbau in Form eines Tambours, der unmittelbare Träger des Kuppelgewölbes. Er tritt bedeutend hinter die Flucht des Unterbaues zurück und ist nach aussen mit acht halbkreisförmigen Nischen versehen, in denen sich jedesmal ein kleines Rundbogenfenster nach dem Innern öffnet. Bei anderen Kirchen (z. B. S. Georg zu Thessalonich) steigen die Aussenmauern in drei Absätzen empor, die jedesmal mit einem kräftigen Horizontalgesims bekrönt sind. Diese Gliederung erbt sich in den späteren Rotunden fort. — Ueber die Construction der Kuppel belehrt uns *Hirt* (Die Baukunst nach den Grundsätzen der Alten 171): von den Umfassungsmauern steigen regelmässige Backsteingurten in der Breite von mehreren Ziegellagen nach dem Scheitel empor. Der Scheitel besteht entweder aus einer kreisrunden, von Backsteinen gewölbten Fläche oder aus einem massiven Ziegelringe. Die von den Rippen umgrenzten Zwischenfelder werden ausgefüllt durch Gusswerk von reichlichem Mörtel und Bruchsteinen aus Tuff. Die Ziegelgurten aber bilden das eigentliche Gerüste und Gerippe des Kuppelgewölbes. Dass auch die christliche Baukunst dieser Constructionsweise sich bemächtigte, zeigt die Kuppel von S. Costanza, die geradezu eine Wiederholung von jener am Tempel der Minerva Medica ist. Es kommen wol auch andere Gewölbeconstructionen vor, aber wir sind über deren Details noch zu wenig unterrichtet (*Rahn* a. a. O. 49).

Wenn nun auch feststeht, dass die christlichen Rundbauten bald ganz, bald theilweise mit den römischen Monumenten übereinstimmen, so steht andererseits auch ebenso fest, dass schon unter Constantin eine Neuerung und Umbildung der überlieferten Grundformen beginnt, so dass in dieser Zeit die Anfänge des specifisch christlichen Centralbaues zu erkennen sind. Das System des überhöhten, selbständig beleuchteten Mittelraumes, wie es in der ältern Basilika zum Ausdruck gekommen war, überträgt man auf den Centralbau. Dadurch, dass man den Mittelraum mit niederen Abseiten umgab, entstand die r u n d e oder p o l y g o n e B a s i l i k a, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, oder die g e s ä u l t e m e h r s c h i f f i g e R o t u n d e. An diese Form knüpft sich die weitere Entwicklung der Gewölbe-Architektur. Jetzt tritt die Nothwendigkeit hervor, die Gewölbelast nicht mehr der ganzen Umfassungsmauer, sondern einem innern Säulenkreise aufzulegen, sie also auf eine geringere Anzahl von Stützen zurückzuleiten. Bald zeigte sich aber, dass die Säule als tragendes Glied für den Gewölbebau unzulänglich sei und an deren Stelle der Pfeiler treten müsse. Diesen Fortschritt sehen wir in S. Lorenzo zu Mailand. Hier ruhen die Bogen, welche das Gewölbe stützen, auf Pfeilern, während die Säulen als Träger der Exedren nur noch eine untergeordnete Rolle spielen, zum Theil eine rein decorative Bedeutung erhalten. Mit dem Pfeiler war die Unterlage des Gewölbes von selbst eine polygone geworden, und auf dieser Grundlage musste auch die Gewölbeconstruction eine andere werden. Allein die achteckige Kuppel hat nicht die Wirkung wie die einfache halbkugelige Wölbung, und darum machte man schon frühzeitig manche andere Versuche, welche alle darauf hinzielten, die Verbindung der reinen, ungebrochenen Kuppel mit dem Kirchenbau, und zwar wo möglich mit dem rechtwinkligen Viereck besser herzustellen.

DIPPEL.

[Die Entwicklung, welche die Gewölbeconstruction bei dem Centralbau genommen, ist in kurzen Zügen nachstehende. Der Ausgang derselben — die reine Rotunde — sagte, wie hervorgehoben wurde, dem christlichen Cultus weniger zu, namentlich wegen der fehlenden sichtbaren Beziehung des Gemeindehauses zum Altar und des Mangels jeder festen Abgrenzung für die verschiedenen Klassen der Gläubigen. Man war daher schon frühzeitig von der Kreisform zum P o l y g o n übergegangen; hier aber stellte sich die Schwierigkeit ein, die kreisförmige Grundlage der Kuppel mit dem Polygon zu verbinden. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hatte man zunächst zwei Wege vor sich: a) die Umschreibung des Polygons durch einen weitern Kreis (H ä n g e k u p p e l), wofür der sog. Tempel der Minerva Medica zu Rom ein Vorbild gab; oder b) das sog. K l o s t e r g e w ö l b e, die polygone Kuppel, deren Zwickelflächen gewissermassen die Fortsetzung der verticalen Mauerwände bildeten (S. Vitale in Ravenna). Beide Systeme hatten ihre Missstände (vgl. *Schnaase* III 150 f.); man griff daher zu neuen Lösungen; c) schon in den Bauwerken des Haurân findet sich ein innerer Kreis ins Polygon eingeschrieben, wozu dann in den byzantinischen Anlagen dieser Richtung die Ausfüllung der Winkel durch Nischenge-

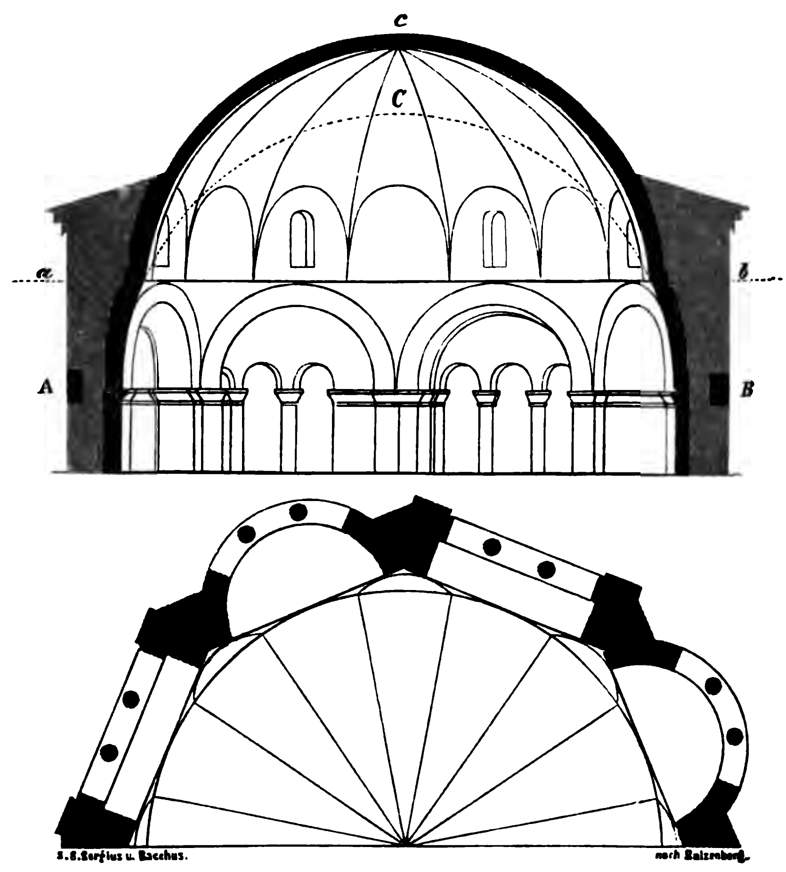


Fig. 93 und 94. Kuppel von SS. Sergius und Bacchus (nach Rahn).

wölbe tritt. Eine vollkommenere Lösung des Problems bietet d) S. Sergius und Bacchus (Fig. 93 u. 94) zu CP. (527), wo der achteckige Mittelraum durch acht Pfeiler begrenzt und an den vier Diagonalseiten durch vier Exedren gestützt ist, während die den Achsen entsprechenden Seiten nur eine geradlinige Säulenstellung haben. Indem die Umfassungsmauern hier quadratisch ausfallen, ist eine Annäherung an die Basilika erreicht. Die Ueberleitung aus dem Achteck in die Kuppel geschieht zwar auch hier durch Wölbungen in den Winkeln, wie bei S. Vitale, wird aber durch Ausschnitte derselben Kugelfläche bewirkt, so dass also zwei Kuppelwölbungen entstehen. Damit hängt die Erfindung der sphärischen Zwickel (pendentifs) zusammen. Ihren höchsten Triumph feiert der byzantinische Kuppelbau e) in der Sophienkirche zu CP. Auch hier steht das eigentliche, etwas gedrückte Kuppelgewölbe über einem Unterbau, der sich als eine abgeschnittene Halbkugel mit der Diagonale des Pfeilerquadrats als Durchmesser darstellt. In ihrem Auflager wird die obere Calotte durch 40 kleine Strebepfeiler gestützt, welche schräg ansteigend nach aussen vortreten und durch Rundbogen verbunden sind, zwischen denen ein Kranz von Fenstern der Kirche Licht zuführt (vgl. *F. de Verneilh* Architecture byzantine en France 14, 167; *dess.* Des influences byzantines, lettre à M. Vitet, in *Didron's* Annal. XIV 175; *Viollet-le-Duc* Dict. rais. etc. IV 352; *Rahn* a. a. O. 75 ff.). K.]

II. Statistik altchristlicher Centralbauten (vgl. *Isabelle* Les édifices circulaires et les domes, classés par ordre chronol., Paris 1855).

Italien. Rom: Baptisterium Lateranense, von Constantin gegründetes, später umgebautes Oktogon. *Ciampini* De aedif. 27; *Isabelle* Édif. pl. 28—31; *Hübsch* 5, T. 7—8; *Gally Knight* Italy I, Taf. 5; *Rahn* 52.

S. Costanza, ein Annexbau der B. S. Agnese, angeblich für Constantins Tochter Constantia gebaut, hochwichtiges Denkmal, wol das älteste des christlichen Rundbaues in Italien (s. Fig. 95). *Ciampini* 130, Tav. 29 f.; *Hübsch* 4, T. 7[1], 8[1].

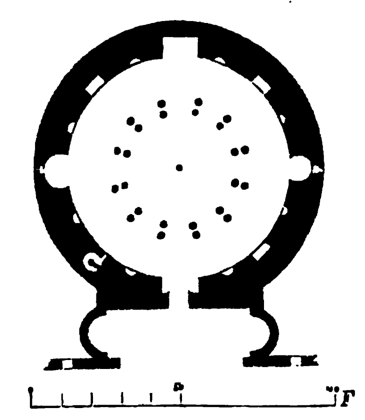


Fig. 95. Grundriss von S. Costanza bei Rom.

S. Maria della febre, im 6. Jahrh. zerstört. *Ciampini* 89; wol identisch mit S. Andrea, der von P. Symmachus im 6. Jahrh. erbauten Annexkirche des Vatican. Beschreibung Roms II, 1, 131. *Hübsch* 5, Taf. 9[1], 3[1].

S. Petronilla, neben der alten Peterskirche, jetzt zerstört, 6. Jahrh., angeblich ehemaliger Apollotempel. *Ciampini* 88; *de Rossi* Bull. 1863, 55; 1874, 31.

S. Pietro e Marcellino in den Ruinen des Mausoleum b. Helenae (Torre Pignattara), vor Porta maggiore, an der Via Labicana. *Ciampini* 416. Das Mausoleum bei *Isabelle* Parallèle, pl. B; *Canina* Ricerche Tav. 96. Vgl. *Rahn* 37.

S. Stefano rotondo auf dem Coelius, grossartiger Bau aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh., von P. Simplicius geweiht (s. Figur 96). Mittelraum von 22 Säulen umgeben. *Isabelle* Édif. pl. 38, S. 85; *Hübsch* 36, T. 16[3-16], 17[1]; *d'Agincourt* pl. 22, 65; *Rahn* 53 f.

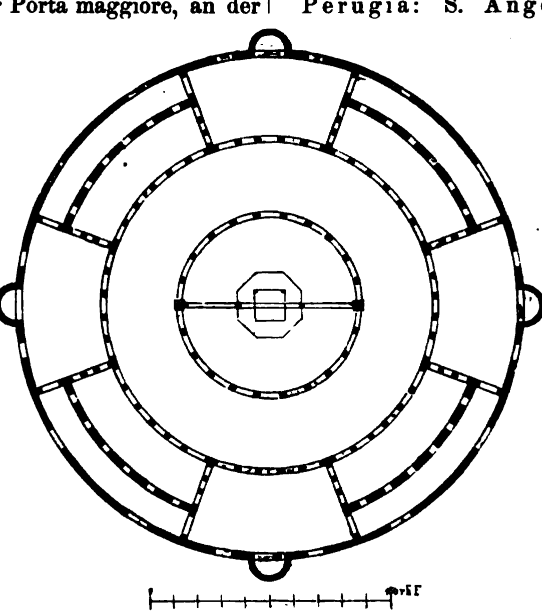


Fig. 96. Grundriss von S. Stefano rotondo in Rom (nach Rahn).

Italien ausserhalb Roms:

Aquileja: Baptisterium. Achteck im Quadrat. *Hübsch* T. 3, 4[10].

Ascoli: Taufkirche, Achteck im Quadrat. *Schulz* Unteritalien, Taf. 51[1-2].

Brescia: alter Dom, in seiner Anlage wol noch ins 7. Jahrh. hinaufreichend; Rotunde, Kuppel des Mittelraumes durch acht Pfeiler gestützt, ähnlich wie in Derbe (s. u.). *Hübsch* 88, T. 36.

Florenz: Battistero di S. Giovanni, achteckiger Kuppelbau, den die neueren Kunstforscher theils ins 11. (*Schnaase, Lübke*), theils ins 12. Jahrh. (*Kugler*) setzen, den man mit *Hübsch, Cicognara* u. A. sicher richtiger für altchristlich (6., wenn nicht gar 5. Jahrh.) erklärt. Vgl. *d'Agincourt* Pl. 63; *Hübsch* Taf. 18[8-15], 19[1-6]; *Isabelle* Parallèles a. a. O.; *Schnaase* IV 440 f.

Mailand: S. Lorenzo maggiore, von *Kugler* noch für ein römisches Bauwerk gehalten, von *v. Quast* und *Hübsch* 21 als christliche Schöpfung erwiesen (s. Fig. 97). *Hübsch* 40, Taf. 13—15; *v. Quast* Ravenna 34. Wol im 4. Jahrh. erbaut. Mittelschiff unregelmässiges Achteck. *Rahn* 58.

Eb.: S. Aquilino (6. Jahrh.) und S. Sisto (4. Jahrh.), beides Annexbauten von Lorenzo. *Hübsch* Taf. 13, 14; *Rahn* 38.

Nocera: S. Maria maggiore, Baptisterium, 4. Jahrh. (?). *Kugler* I 391; *Isabelle* Édif. pl. 39, S. 87; *Hübsch* T. 17, 18; *Schulz* Unteritalien II 218; *Rahn*. 51.

Nola: Baptisterium, erwähnt von *Paulin. Nol.* Poem. XXXV 180; *Schulz* Unteritalien II 204.

Perugia: S. Angelo, Sechzehneck mit Kreuzarmen. *Hübsch* 98, Taf. 42[4-7]. Ob alt?

Ravenna: Grabmal des Theoderich (S. Maria rotonda), wol noch in den Tagen Theoderichs erbaut, berühmt durch seine 9000 Centner schwere monolithe Kuppel. Vgl. *Knight* Eccl. Archit. of Italy I, t. 8; *Hübsch* 65, pl. 21, 24.

Eb.: S. Giovanni in Fonte, unter B. Neon 425—430 gebaut, mit sog. böhmischer Kappe. *Rahn* 70; *v. Quast* Ravenna T. 1; *Isabelle* Édif. pl. 42; *Hübsch* 29, T. 13, 15, 29[4-5].

Eb.: S. Maria in Cosmedin, arianisches Baptisterium, Oktogon. *Hübsch* 63.

Eb.: S. Nazaro e Celso, die Grabkapelle der Galla Placidia, um 450

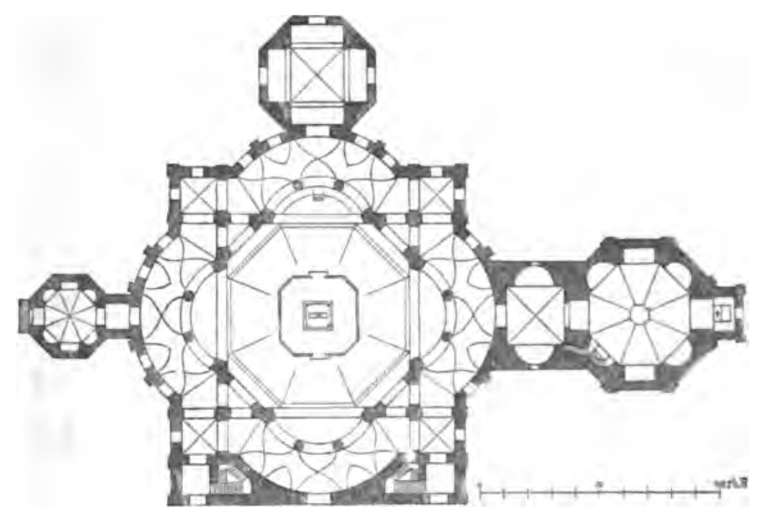


Fig. 97. Grundriss von S. Lorenzo in Mailand (nach Rahn).

gebaut. Hier zum erstenmal eine Kuppel über quadratischer Grundfläche. *D'Agincourt* pl. 15; *v. Quast* T. 2—6; *Hübsch* 31, T. 13, 15, 27; *Gally Knight* Italy I, T. 6.

Eb.: S. Vitale, 526—547 gebaut durch Iulianus Argentarius (s. Figur 98).

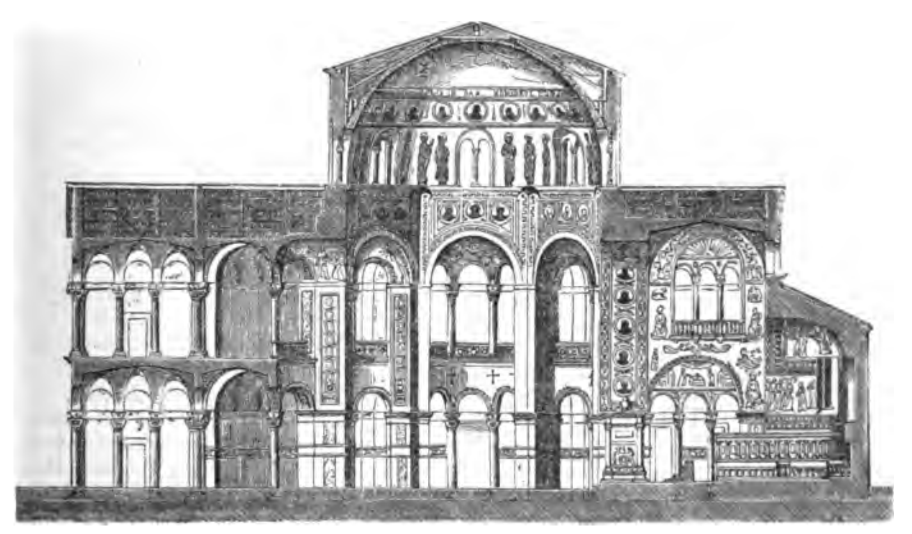


Fig. 98. Durchschnitt von S. Vitale in Ravenna (nach Rahn).

D'Agincourt pl. 23 [3-6]; *Isabelle* Édif. pl. 45 bis 48; *Hübsch* 49, T. 21—22; *Rahn* 59.

Tivoli: Madonna della Tosse, nach *Hirt* ein antikes Schwimmbad, nach *Isabelle* Grabkirche des 7.—8. Jahrh., Parallèle pl. B; Édif. pl. 24 [5-6], pl. 53 S. 69; *Hirt* Gesch. d. Bauk. II 592.

Torcello: Santa Tosca, wol bald nach dem Dom (s. u. Basiliken) erbaut, ein Meisterstück statischer Kunst, Kuppel jetzt abgetragen. Uebergang vom Viereck zum runden Aufsatz der Kuppel mittelst doppelter nischenartiger Zwickelbogen und lauter windischer Flächen. *Hübsch* 94, T. 38 [22], 39 [10-13].

Gallien. Aix: Baptisterium. Mittelraum oktogon. *Hübsch* 106, T. 47 [1-2].

Primuliacum: Baptisterium, von Sulp. Sever. gebaut, erwähnt *Paulin*. Ep. XXXII. S. *Augusti* Beitr. I 154. Zerstört.

Riez in der Provence: Taufkirche, Achteck, von quadratischer Umfassungsmauer umschlossen. *Texier* and *Pullan* pl. 10; *Isabelle* Édif. pl. 32; *De la Borde* Les monum. de la France, Par. 1817—36, I, pl. 47.

Constantinopel. Apostelkirche, von Constantin erbaut (*Eus.* Vit. Const. IV 58). Kreuzförmige Anlage mit hoher Kuppel,

jetzt zerstört. Vgl. die nach *Procop.* versuchte Restauration bei *Hübsch* 78, Taf. 32[5-7]; *Ciampini* 167; *de Rossi* Bull. 1872, 14 f.

Eb.: Baptisterium von S. Georg, *C. Dale* Rev. d'Architect. 1841, 1070.

Eb.: Baptisterium der Sophienkirche, *Salzenberg* Taf. 6, 7, 11, 12.

Eb.: Hagia Sophia, 532 gegründet, durch Anthemius v. Tralles gebaut (s. Fig. 99, 101, 102), *Ciampini* 164, 185; *Ducange* Const. christ. ed. Paris. III 9; *Salzenberg* Altchr. Baudenkm. von CP., Berl. 1854.

Eb.: S. Michael im Anaplus, nach *Procop.* De aedif. Iustin. I 8 Rundbau; vgl. *Hübsch* 82, T. 35.

Eb.: S. Sergius und Bacchus, unter Iustinian erbaut (s. Fig. 100), beschrieben durch *Procop.* I 4. Von den beiden hart nebeneinander liegenden KK. Iustinians mit gemeinschaftlichem Vorhof und Narthex besteht nur noch die eine, welche Centralanlage und Kuppelgewölbe (s. o.) zeigt. Die andere war wol eine Basilika (s. o.). *Salzenberg* T. 5; *Hübsch* 77, T. 32, 33; *Rahn* 60.

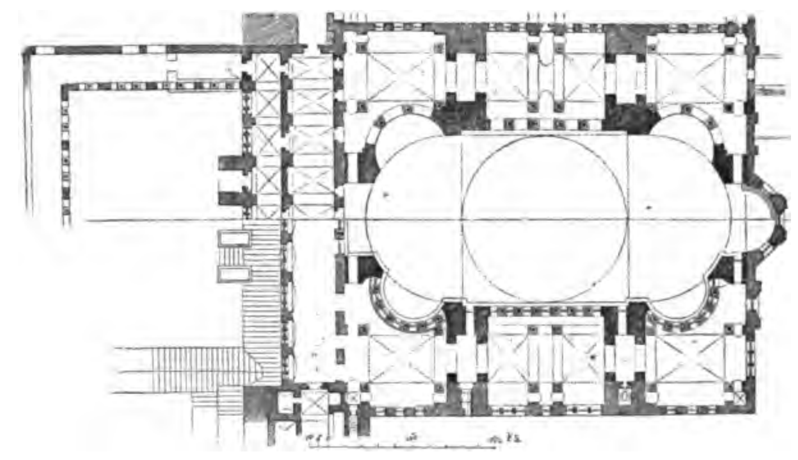


Fig. 99. Grundriss der Sophienkirche in Constantinopel (nach Rahn).

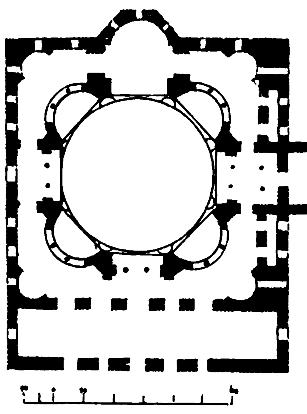


Fig. 100. Grundriss von S. Sergius und Bacchus in Constantinopel (nach Rahn).

Thessalonich: S. Bardias, *Texier* 162, pl. 50 f.

Eb.: S. Georg, Rundbau des 4. oder 5. Jahrh. (*Kugler* Bauk. I 432), nach *Texier* 143 constantinisch; vgl. *dessen* pl. 28—34.

Eb.: S. Sophia verbindet den Basilikaltypus mit dem Kuppelbau; *Texier* 154, pl. 35—41.

Eb.: Apostelkirche, jetzt Moschee, 7. Jahrh. (?), sehr elegantes Muster des byzant. Stils. *Texier* 161, pl. 45—49.

Eb.: S. Elias, *Texier* 164, pl. 52 f.

Griechenland. Navarin: sechseckiges Baptisterium; *Blouet* Exp. scientif. de Morée I, pl. 3—4.

Kleinasien. Brussa: Eliaskirche, Rotunde; *Texier* 169, pl. 56.

Cassabathal in Lycien: neben der K. (7.—8. Jahrh.) zwei achteckige Kapellen. *Salzenberg* T. 39[6]; *Hübsch* T. 22[3].

Ani: Runde Grabkapelle mit halbkreisförmiger Apsis; *Texier* l'Arménie, la Perse et la Mésop. I, pl. 23; *Grimm* Monum. d'archit. en Géorgie et en Arménie, livr. VIII, pl. 7; ob wirklich erst 11. Jahrh.? *Rahn* 82.

Antiphellus: Rundk., 5.—7. Jahrh.; *Hübsch* 83, T. 35[11-12].

Derbe: Rundk., 6.—7. Jahrh.; *Hübsch* 83, T. 35[7-8].

Ephesus: Johanneskirche, unter Iustinian gebaut; *Procop.* V 1.

Hierapolis: Rundk., 6.—7. Jahrh. *Hübsch* 83, T. 35[9-10].

Koressus. Zwischen K. und Pion. Ruinen der sog. Lukaskirche, ein mit weissen Marmortafeln bekleideter cylindrischer Unterbau von 20 m Durchmesser, von

Adler noch ins 1. Jahrh., von *Wood* Discoveries at Ephesus, Lond. 1877, 56 und *J. P. Richter* Beibl. z. Zeitschr. f. bild. K. 1877 Nr. 3 ins 3.—4. Jahrh. gesetzt.

Neocaesarea: Oktogon, erbaut von dem Vater des hl. Gregor v. Naz.; s. dessen Orat. funebr. de laud. Patris XIX § 42, Opp. ed. Paris. 1609, I 313; *Hübsch* 44, T. 19[1].

Nyssa: vierarmige Kreuzkirche mit eingeschriebenem Oktogon, beschr. in *Gregor v. Nyssa's* Brief an B. Amphilochius von Ikonium, bei *Galland.* Bibl. Vet. Patr. VI 634, Greg. Nyss. ed. Migne (XLV) III 1093. *Bock* Christl. Kunstblätter 1869, n. 88.

Fig. 101. Längendurchschnitt der Sophienkirche (nach Rahn).

Pitzunda in Abkhasien: K., angeblich justinianisch; *Dubois de Montperreux* Série III, pl. 2.

Trapezunt: Baptisterium der Sophienkirche, *Texier* and *Pullan* 190.

Palästina. Jerusalem: Hl. Grabkirche. Neben der S. 143 erwähnten Basilika lag die eigentliche Grabkirche, s. *Eus.* Vit. Const. IV 30. Plan des Arculfus (695) bei *Adamnanus,* Mönch von Jona in Schottland (Libell. de loc. sanctis bei *Mabillon* Ann. Ord. s. Bened. III 2, p. 504; *Lenoir* Arch. mon. I 253; *Isabelle* Edif. pl. 40, 41; *Unger* Die Bauten Const. am hl. Grabe zu Jerus. 91; *Rahn* 23). Bekannt ist der Streit über die Frage, wo die ursprüngliche Grabeskirche gelegen: *Fergusson* An Essay on the ancient Topography of Jerusalem, Lond. 1847, sucht die erste Anlage in der Moschee Omars, dem sogen. Felsendom (Tempelkirche), welchen letztern *Sepp* A. A. Z. 1872, No. 321 Beil., für einen Bau Iustinians erklärte; *Adler* Der Felsendom und die hl. Grabeskirche zu Jerusalem, Berl. 1873, erkennt die Grabeskirche als einen Gesammtbau über den beiden Stätten der Kreuzigung (Golgatha) und dem Felsgrabe (Anastasis) an und sieht in dem Felsendom ein Denkmal altarabischer Baukunst. S. dagegen wieder *Sepp* A. A. Z. 1875, No. 30; *Messmer* A. A. Z. 1873, 314.

Eb.: Himmelfahrtskirche auf dem Oelberge. Nach Arculf b. *Adamn.* De loc. sanctis in Act. Ord. s. Bened. saec. III, 2, 509 von drei Portiken umgebener Rundbau.

Vgl. *Lenoir* Arch. monast. I 249; *Paulin.* Ep. 11; *Ciampini* 162.

Syrien. Antiochien: sog. *Templum aureum*, Oktogonalbau, von Constantin errichtet; *Eus.* Vit. Const. III 50; *Ciampini* 178, vgl. 154.

Aleppo: Theilweise zerstörte Klosterk. des hl. Symeon Stylites (5. Jahrh.); *Pococke* Beschr. d. Morgenl. II 247. Gr. T: 21; *Kugler* Bauk. I 380.

Centralsyrien. Von *de Voguë* a. a. O. aufgedeckte und beschriebene Bauten (vgl. *Guill. Rey* Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer rouge, 8⁰, Paris):

Egra: pl. 21, Centralanlage mit spitzem Klostergewölbe.

Bosra: pl. 23, desgl.; *Texier* 147.

Mondjeleia: pl. 63—64, desgl.; Oktogon.

Deir-Séta: pl. 116—117, Baptisterium, Sexagon.

Kalat-Sema'n: pl. 140—150, Oktogon an die Basilika anstossend, wol ebenfalls Baptisterium.

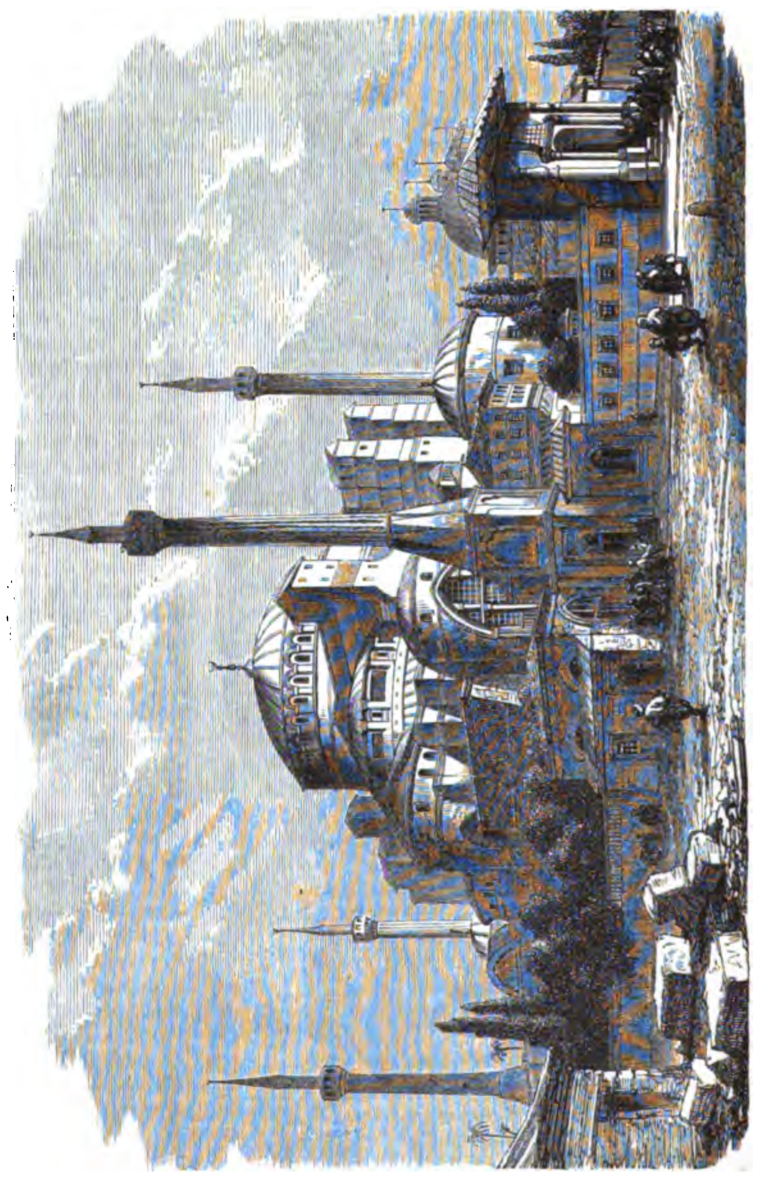


Fig. 102. Sophienkirche in Constantinopel (nach Lübke).

CEREI, s. Lichter.

CEREOFERARII (al. ceroferarii). In den ältesten Zeiten der Kirche wurden die Leuchter mit den brennenden Kerzen (κηροὶ, ce-

rei) nicht auf den Altar gestellt. Von diesem Gebrauche meldet erst *Innocentius III* († 1216) in seiner Schrift: de sacro altar. myst. l. II, c. 21. Vordem wurden die Leuchter zum und vom Altare dem Celebranten vorgetragen. Im *Sacramentar. Gregorian.* besteht die Vorschrift: ‚pontifex procedit cum septem cereostatis ad missam' . . . ‚duo semper procedunt'. Wurden die Leuchter aus den Händen gelassen, so stellte man sie auf den Boden vor dem Altare. So heisst es in dem *Ord. Roman. vulg.* unter Anderm: ‚acolythi ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, tria quidem in dexteram partem, et tria in sinistram, unam vero in spatium, quod est inter eos.' Seit ältester Zeit waren für das Tragen der Leuchter beim christlichen Gottesdienste eigene Personen, untergeordnete Kirchendiener, bestellt. Das sind die κηροφόροι der Griechen, die *cereoferarii* (cereostatarii) der Lateiner. Bei den Griechen scheinen die C., wie die deputati (Sendboten), nach *Simeon Thessalonic.* († 1429) noch bis zum 13. Jahrh. zu den Ordines minores gezählt worden zu sein (vgl. *Joannes*, B. v. Citrum, Ius orient. l. III); aber nach *Goar.* Eucholog. Graec. fol. 237 ist dies bei den neueren Griechen nicht mehr der Fall. Die griechischen C. und deputati wollte man geradezu als den Ordo der occidentalischen Akoluthen ansehen, aber ebenso unrichtig, als z. B. *Isidor. Hispal.* Orig. l. VII, c. 12 den Namen C. schlechthin als völlig gleichbedeutend für acolythi nahm. Bei den Griechen hatten die κηροφόροι nur einen Theil der Verrichtungen der abendländischen Akoluthen zu versehen, gleichwie sich aus den letzteren, welche allerdings ursprünglich auch den liturgischen Lichterdienst zu besorgen hatten, die C. als besondere Kirchendiener erst von der Zeit an herausbildeten, da mehrere Functionen der alten Ordines minores von diesen getrennt und Kirchendienern sehr untergeordneten Ranges übertragen wurden. Vgl. *Duraenus* De minist. et benef. l. I, c. 14 und *Bona* Rer. liturg. l. I, c. 25. nr. 18, welch' letzterer das Aufhören der factischen Bedeutung der Ordines minores und die Uebertragung ihrer Dienste theilweise selbst an Laien auf das 12. Jahrh. zurückführt. Vgl. die Art. Lichter und Leuchter. KRÜLL.

CEREOSTATAE, s. Leuchter.

CERVULA. Unter den Belustigungen, welche an den Calenden des Januars (s. d. A.) von Christen den Heiden nachgemacht wurden, erscheint der Brauch, in Thiergestalten verkleidet herumzurennen und dem Muthwillen freies Spiel zu lassen. Sehr häufig trieb man sich als Hirsch oder Kalb vermummt herum und nannte das cervulam, cervulum und vitulum facere. *K. Simrock* D. M. 2. A. 565 hat wol nicht Unrecht, wenn er annimmt, dass die Thierfelle von den geschlachteten Opferthieren herrührten, die in den zwölf Tagen (von Weihnacht bis Epiphanie) denselben Göttern dargebracht wurden, die unter diesen Thierlarven erscheinen. Statt vitulum heisst es in den bezüglichen Nachrichten oft vetulam facere, wie man in der That sich auch als altes Weib verkleidete. *Ducange* citirt hiefür patristische Belege aus S. Augustin, S. Pacian, S. Ambros und den Sermo eines Bischofs Faustin in Cal. Ianuarii. Allein die angeblich aus S. *Augustin.* Serm. de Temp. 215 angeführte Stelle findet sich in der Maurinerausgabe nicht; wol aber enthält dieselbe Tom. V. append. p. 233 unter den zweifelhaften Schriften des Heiligen als num. 129 einen Sermo de Cal. Ian., welchen die *Bolland.* I Tom. Ian. pag. 2 als Sermo *Faustini* ep. mittheilen, dieselbe Rede, auf die auch *Ducange* sich beruft; eine andere Handschrift (bei den Maurinern daselbst) schreibt sie dem hl. *Maxentius* zu. Immerhin scheint sie dem Anfang des 6. Jahrh. anzugehören. Es heisst darin: quis enim sapiens poterit credere inveniri aliquos sanae mentis qui cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare, alii vestiuntur pellibus pecudum; alii assumunt capita bestiarum gaudentes et exsultantes si taliter se in ferinas species transformaverant ut homines non esse videantur. Aus einer Stelle des hl. *Ambrosius* De interpellat. David l. II, c. 1, n. 5 (Maurinerausgabe) kann geschlossen werden, es habe der cervus schon damals an den Calenden des Januars eine Rolle gespielt. Bischof *Pacianus* von Barcelona († c. 390) beklagt das Ueberhandnehmen der fraglichen Unsitte, aller Mahnung zum Trotze: eousque progressit nostratium moribus ut admonitos se existiment cum vetantur; hoc enim puto proxime cervulus ille profecit ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur . . . Me miserum, quid ego facinoris admisi? Puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem. *Pacian.* De poenit., Romae 1564, 183 (mit Salvian gedruckt). In ähnlicher Weise klagt Maximus, Bischof v. Turin, um 450: magis magisque errorum devia et diabolica calcate figmenta . . .; dann die Rüge, dass Männer sich als Weiber und Thiere vermummen. *Maximus* Homil. de Cal. Ian. in derselben Römerausgabe p. 95. Ganz anders aber lautet ein von *Mabillon* Mus. Ital. I 2, p. 17 demselben Bischof zugeschriebener Sermo de Cal. Ian. Wenn dann im Norden Frankreichs der hl. Eligius, Bischof zu Noyon um 650 (?), abmahnt: nullus in Cal. Ian. nefanda et ridi-

culosa, vetulas aut cervulos aut jotticos faciat (*S. Audoen.* Vit. s. Elig. l. 2, c. 15 bei *Migne* P. C. Tom. 87, p. 528), so beweist das die weite Verbreitung der Unsitte, die sich wenigstens bis ins 8. Jahrh. hinein erhielt, wo sie noch S. Pirmin verpönt und aus welcher, wie *G. Phillips* (Ueber den Urspr. d. Katzenmusiken, Freiburg 1849) und *Simrock* (D. M. 2. A. 563 f.) nachgewiesen haben, das Haberfeldtreiben und die Charivari sich entwickelten. Begreiflich, dass gegen den Unfug verschiedene Synoden sich aussprachen. Die zweite Synode v. Tours (567) ordnete dagegen (can. 17) Privatlitaneien an; die zu Auxerre im J. 578 verbot can. 1, sich in Kühe (oder alte Weiber) und Hirsche zu verkleiden; die vierte Synode zu Toledo im J. 633 beschloss can. 11 aus demselben Grunde, den 1. Januar als Fasttag zu begehen. Vgl. *Hefele* C.-G. III 23, 38, 74, 308, 483. Ebenso wurden in den Bussbüchern Massregeln vorgeschrieben, wie im *Sacramentar. Gallican.* (bei *Mabillon* Mus. Ital. I 394) can. 31: si quis calendas Ianuarias in cervolo vel vitola vadit tres annos poeniteat. Aehnlich *Halitgar, Cumean, Burchard.* Vgl. *Wasserschleben* Abendländ. Bussordn. 368, 382, 395, 410, 414, 481, 643. LÜTOLF.

CHARACTER, s. σφραγίς und Taufe.

CHARACTER INDELEBILIS, s. Sacramente, Taufe, Ordo.

CHARACTERES MAGICI, s. Buchstaben I.

CHARISMA. Der hl. Apostel Paulus zählt I Kor. 12, 8—11 verschiedene Gaben auf, welche ein und derselbe Geist wirket, einem Jeglichen zutheilend so, wie er will. Diese Wirkungen des hl. Geistes als ausserordentliche Gnadengaben werden mit dem Worte χαρίσματα bezeichnet. Indem wir eine ausführlichere und eingehendere Untersuchung über dieselben den Exegeten überlassen müssen, können wir in diesem Artikel nur kurz das Allerwesentlichste im Allgemeinen hervorheben.

Als am Pfingstfeste der hl. Geist über die Apostel herabgekommen, ‚fingen sie an, in fremden Sprachen zu reden, so wie der hl. Geist ihnen verlieh zu sprechen‘ (Acta 2, 4), und die verschiedenen in Jerusalem anwesenden Männer aus allen Völkern hörten alle ihre eigene Muttersprache. Gewiss eine wunderbare Erscheinung! Solche und ähnliche Erscheinungen waren in der ersten Zeit der Kirche durchaus nicht selten, sondern zeigten sich in allen neugegründeten Gemeinden fast regelmässig, so dass sie, obgleich ausser- oder übernatürlich, doch zu gewöhnlichen Erscheinungen wurden. Es scheint nun, dass in Betreff derselben an den hl. Paulus Anfragen gerichtet wurden, worauf derselbe (I Kor. 12, 1) erklärt, die Korinther nicht in Unwissenheit lassen zu wollen in Betreff des Geistigen, d. h. dessen, was der hl. Geist wirkt.

In diesen Worten ist uns schon angedeutet, dass als U r s p r u n g u n d Q u e l l e der verschiedenen Geistesgaben der hl. Geist anerkannt werden müsse, der immer einer und derselbe ist, aber in Verschiedenen auf verschiedene Weise wirkt. Der hl. Geist ist ja das gemeinsame höhere Lebensprincip, welches der Kirche eingegeben ward zum neuen Leben, das in Christus gelebt werden soll. Er ist die Seele der Kirche und vermittelt die Einheit aller Gläubigen zu einem einheitlichen Organismus, zu einem Leibe, dessen Haupt Christus ist. Durch den hl. Geist wird die von Christus vollbrachte, objectiv und allgemein bestehende Erlösung dem Einzelnen besonders und subjectiv vermittelt, durch ihn wird die von Christus erworbene Gnade den Einzelnen mitgetheilt. Ja nach der Lehre der Schrift und der Kirche theilt sich der hl. Geist selbst den Gläubigen mit, er wohnt in ihnen und durch diese Einwohnung werden sie Kinder Gottes durch Adoption (Röm. 8, 15), wird die Liebe Gottes in ihre Herzen ausgegossen (Röm. 5, 5; II Kor. 13, 13) und ihnen das Unterpfand der künftigen Seligkeit gegeben (Ephes. 1, 14). Allen Gläubigen ist somit dasselbe Heil vermittelt, in Allen wohnt derselbe hl. Geist. Aber diese in Allen gleiche Wirksamkeit des hl. Geistes schliesst besondere Wirkungen desselben in Einzelnen nicht aus, sondern wie die Seele die verschiedensten Organe des Leibes in Thätigkeit und Bewegung versetzt, so wirkt auch das Lebensprincip des mystischen Leibes Christi in verschiedenen Gliedern auf verschiedene Weise, wie es eben zum Wohle des Ganzen nothwendig und gedeihlich ist.

Aus dem Gesagten können wir nun erkennen, wer fähig ist, Charismen zu empfangen, und zugleich den Zweck, zu dem sie den Einzelnen verliehen werden. Ist der hl. Geist der Urheber der Charismen und zwar der den Gesammtorganismus der Kirche Christi belebende und regierende hl. Geist, so ist von selbst klar, dass nur ein Glied der Kirche, nur ein Gläubiger E m p f ä n g e r dieser Gnadengaben sein kann. Das bestätigt uns denn auch die hl. Schrift: Marc. 16, 17. Der Glaube also und die ihm folgende Aufnahme in den kirchlichen Organismus durch den hl. Geist ist die erste und unerlässlichste Bedingung, ohne deren Erfüllung Niemand diese Gaben hoffen kann. Dass auch der Mensch sonst noch für die Erlangung der Charismen wirken kann, ist zu entnehmen aus den Worten des Apostels

Paulus (I Kor. 12, 31; 14, 1. 12—13), der die Korinther auffordert, sich um die besseren Gnadengaben zu beeifern, d. h. um solche, die nicht so fast Ehre und Ansehen bringen, sondern die mehr zum Nutzen und zur Erbauung der Gemeinde dienen. Um dies klarer zu machen, giebt der Apostel beispielsweise der Prophezie den Vorzug vor der Sprachengabe (l. c. 14, 1—25) und giebt dann (26—40) Vorschriften, wie die Gnadengaben zur Erbauung angewendet werden sollen. Ausserdem sagt der Apostel (l. c. 14, 13), dass man um die Gabe der Auslegung beten solle. Gebet und ein Wandel in der Liebe Gottes, d. h. ein sündenloses Leben, können demnach als weitere Bedingungen zur Erlangung der Geistesgaben bezeichnet werden, obgleich das Vorhandensein all' dieser Bedingungen dieselben nicht von selbst nach sich zieht. Denn der hl. Geist bringt jene Wirkungen hervor, wo und wie er will (I Kor. 12, 11). Und so ist denn schliesslich die Grundbedingung der Ertheilung der freie Wille oder das Wohlgefallen Gottes, so dass sie nicht verdient und durch Tugendstreben selbstthätig erreicht werden können, sondern als unverdiente Gnaden (gratiae gratis datae) erscheinen. Darum wurden sie auch nicht allen Gläubigen zu Theil, sondern nur einigen, und diesen nur solche, die der Geist ihnen ertheilen wollte; nicht solche, die sie selbst wünschten oder am meisten schätzten (I Kor. 12 u. 14), sondern solche, wie sie am meisten ihrem Zwecke entsprachen, der in der Förderung des Werkes Christi, in der Ausbreitung und Befestigung seiner Kirche bestand. Es leuchtet ein, dass durch bloss natürliche Gaben und Thätigkeiten die zum Wachsen und Gedeihen des kirchlichen Organismus nöthigen Functionen nicht verrichtet werden konnten, dass vielmehr zur Einführung und Befestigung der übernatürlichen und göttlichen Bestandtheile der christlichen Religion übernatürliche Einwirkungen des hl. Geistes unentbehrlich waren. Die hl. Väter führen desshalb als den augenfälligsten Zweck der Charismen den an, dass die Verkündiger der Lehre Jesu durch sie ihre verkündigte Lehre und ihre Sendung als göttlich beglaubigen sollten, um so die noch Ungläubigen zum Glauben zu bewegen, die Gläubigen aber im Glauben zu befestigen (vgl. *August.* De Civ. Dei XXII, c. 8). Eben darum konnten sie nach Grundlegung und Befestigung des kirchlichen Lehrgebäudes und der Kirchenverfassung auch aufhören, da sie ihre Aufgabe gelöst hatten und eine andere, sie ersetzende Autorität zur Anerkennung gelangt war (vgl. *Möhler* Symbolik 343).

Aus diesem Zwecke könnte man schliessen, dass die Ertheilung der Charismen eine augenfällige Berufung zu den kirchlichen Aemtern eingeschlossen habe, eine Ansicht, die ganz unbegründet wäre. Diese Begabung war nicht bedingt durch die Beamtung. Denn die ausserordentlichen Gnadengaben waren so verbreitet und vertheilt, dass fast Jeder oder doch Viele, wenigstens zeitweise, Antheil an der einen oder andern Gabe hatten (*Döllinger* Christenth. u. Kirche 296). Weder war der mit solchen Gaben Ausgestattete schon dadurch allein Träger eines Kirchenamtes, noch waren die Träger eines Kirchenamtes sämmtlich mit den Charismen begnadigt. Das Amt wurde Allen speziell übertragen, wobei allerdings mitunter auf den Besitz der Gnadengaben Rücksicht genommen worden sein mag.

Wie die Charismen nicht die nothwendigen Begleiter der Kirchenämter waren, so waren sie auch keine Bürgschaft für die höchste sittliche Vollkommenheit ihrer Träger, wie uns der Apostel Paulus (I Kor. 13) belehrt, wo er hervorhebt, dass selbst die höchsten Gnadengaben dem Menschen nichts nützen, wenn er die Liebe nicht hat. Desshalb haben auch die Väter stets die Ansicht gehabt, dass auch Unvollkommene und selbst Lasterhafte Wunder wirken können, wie z. B. der hl. *Augustin* sagt (Opp. T. VI 71): ‚ut intelligamus, quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt.'

In dem Vorstehenden dürften die wichtigsten Gesichtspunkte, von denen aus die Charismen betrachtet werden müssen, angedeutet sein. Es erübrigt nur noch, die einzelnen Gnadengaben namentlich aufzuführen. Der Apostel nennt uns folgende (I Kor. 12, 8—10): Rede der Weisheit und Rede der Wissenschaft, die Gnadengabe des (wunderwirkenden) Glaubens, Heilungskraft, Wunderkraft, Weissagung, Unterscheidung der Geister, Sprachenarten und Auslegung der Reden. — Bezüglich der Litteratur über die Charismen ist immer noch die von der theol. Facultät in München gekrönte Preisschrift *Frohschammer's* als die umfassendste Monographie zu bezeichnen. [Vgl. noch *Schulz* Die Geistesgaben d. ersten Christen, Breslau 1836; *Englmann* Von den Charismen u. s. f., Regensb. 1848; *Staudenmaier* Pragm. d. Geistesgaben, Tüb. 1835; *Tholuck* Verm. Schr. 2. A. S. 15 ff. K.] DIPPEL.

CHARTOPHYLAX, der Custos der Archive, wol dieselbe Person mit dem σκευοφύλαξ. *Eulampius*, an den Photius schreibt, heisst C. Vgl. *Suicer*. Thes. II 972.

ΧΕΙΜΑΖΟΜΕΝΟΙ, s. Busse.

ΧΕΙΡΟΔΟΤΟΣ = Dalmatica oder Tunica manicata.

ΧΕΙΡΟΘΕΣΙΑ, s. Handauflegung.

ΧΕΙΡΟΣΗΜΑΝΤΡΑ, s. Glockensurrogate.

ΧΕΙΡΟΤΟΝΙΑ, s. Handauflegung.

CHIROMANTIE, s. Wahrsagen.

CHIROTHECAE, Handschuhe, s. Kleidung, liturgische.

CHOR, s. Basilika S. 125 und Ambon S. 43 f.

CHORBISCHÖFE, χωρεπίσκοποι, waren in der alten Kirche Gehülfen und Stellvertreter des Bischofs in den Landgemeinden grösserer Diöcesen (τοὺς ἐν ταῖς κώμαις ἢ ταῖς χώραις καλουμένους χωρεπισκόπους, *Conc. Antioch.* can. 10). Sie treten zuerst auf um die Zeit, wo das Christenthum sich allmälig von den Städten aus über das Land verbreitete, d. i. im 3. Jahrh. Zuerst geschieht ihrer ausdrücklich Erwähnung auf der Synode zu *Ancyra* im J. 314. Da aber die Synode (can. 13) bereits Uebergriffe derselben abwehrt, nämlich ihnen die Weihe von Priestern und Diakonen untersagt, so wird man daraus schliessen müssen, dass das Institut schon einige Zeit bestanden habe. Derselbe Schluss ergiebt sich aus can. 8 des Conc. von *Nicaea*. Im Abendlande kommen sie besonders in Gallien vor und werden zuerst erwähnt in der Synode von Reux (*Conc. Regense*) vom J. 439. In mehreren Ländern, so in Italien und Illyrien, finden sie sich gar nicht; ob in Spanien, ist zweifelhaft. — Was ihre Stellung im Klerus betrifft, namentlich ob sie für wirkliche Bischöfe mit beschränkter Jurisdiction oder für Presbyter mit erweiterten Vollmachten zu nehmen seien, so herrscht darüber bei den Kanonisten grosse Meinungsverschiedenheit. Die einen halten sie für wirkliche Bischöfe, berechtigt zu eigentlichen Pontificalhandlungen, und berufen sich hierfür auf das Schreiben der im J. 269 zu Antiochia versammelten Bischöfe gegen Paulus von Samosata, welches ‚Bischöfe der umliegenden Ortschaften und Städte und Priester (ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους, *Euseb.* H. e. VII 30)' zusammen aufführt, und schliessen daraus, dass der grosse Umfang der einzelnen Diöcesen für die Bischöfe auch solche Gehülfen nöthig machte, die in den entfernteren Gegenden auch in Betreff der eigentlichen Pontificalacte ihre Stelle versehen konnten. Ferner rufen sie das Concil von Neocaesarea vom J. 314 an, wo (can. 13 u. 14) Landpriester (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι) und Landbischöfe (χωρεπίσκοποι) geschieden werden. Dieser Ansicht sind u. A. *Beveridge* Pand. Can. Not. in Conc. Ancyr. can. 13; *Bingham* Origines II, c. 14. § 4; *Binterim* Denkw. I. Th. II 386—414; *Augusti* Denkw. XI 189 ff. Andere sind der Meinung, dass die C. nur vom Diöcesanbischof mit besonderen Vollmachten ausgerüstete Presbyter gewesen, und sie berufen sich auf can. 8 des Conc. von *Nicaea*, der bestimmt, dass in einer Diöcese nur ein Bischof sein solle. Er verfügt nämlich, dass die novatianischen Bischöfe, wenn sie zur Kirche zurückkehrten, priesterliche Ehre haben sollten; wenn der (katholische) Bischof es erlaube, so könne er an der Ehre des (bischöflichen) Titels Theil haben (τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος μετέχειν), wenn aber nicht, so solle ihm der Bischof die Stelle eines Landbischofs oder Priesters (χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου) verschaffen, damit er vollständig als Mitglied des Klerus erscheine und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien. Sie berufen sich ferner auf can. 4 des nämlichen Concils, der verordnet, dass bei der Ordination eines Bischofs alle Bischöfe der Provinz oder, wenn dieses nicht möglich, wenigstens drei anwesend sein und mit Einwilligung der übrigen die Weihe vornehmen sollen, während der Chorbischof nur von einem Bischof, nämlich dem seiner Diöcese, geweiht wurde. Endlich auf das Concil von Laodicea vom J. 373, welches (can. 57) verfügt, dass in den Dörfern und auf dem Lande keine Bischöfe aufgestellt werden dürfen, sondern nur Visitatoren (περιοδευταί), die aber bereits aufgestellten sollten nichts thun ohne Zustimmung des Bischofs in der Stadt, gleichwie auch die Priester nichts thun dürfen ohne Zustimmung des Bischofs. Dieser Meinung sind *Estius* in IV libr. sentent. in l. IV. dist. XXIV, § 30; *Holzer* De proepiscopis Trevirensibus u. A. Die richtige Ansicht dürften *Bellarmin* De Clericis I 17; *de Marca* De concordia sac. et imp. II 13; *Natalis Alexander* Hist. eccl. saec. 4. diss. 44 in append.; *van Espen* Schol. in can. Antioch. X; *Thomassin* Vet. et nov. eccl. discipl. P. I. l. II. c. 1 u. 2 u. A. vertreten, nämlich dass die C. ihrer Natur nach nur Presbyter mit Quasi-Episcopalrechten waren, dass aber unter ihnen sich auch wirkliche Bischöfe fanden, z. B. die wiederaufgenommenen episcopi lapsi oder die aus dem Schisma zurückgetretenen Bischöfe; dass ferner beide Arten in gleicher Weise dem Stadtbischof als Ordinarius in Allem untergeordnet waren. — Noch von den Rechten und Befugnissen der C. Sie durften Subdiakonen, Lectoren, Exorcisten und die übrigen Kleriker niederer Grade weihen (*Conc. Antioch.* can. 10). Der hl. Basilius, der 50 (nach anderer Lesart 25) Landbischöfe unter sich hatte, schärft diesen Strenge bei der Prüfung der Ordinanden ein (Ep. ad chorepisc. can. 90). Sie stellten den Klerikern, wie

andere Bischöfe, litterae pacificae, εἰρηνικά, aus (*Conc. Antioch.* can. 8; s. d. A. Litterae formatae). Sie durften in der Kathedrale auch in Gegenwart des Bischofs das hl. Opfer darbringen, was den Landpriestern nicht erlaubt war; ‚sie sind,' sagt die Synode von Neocaesarea im J. 314—325, can. 14, ‚Nachbilder (εἰς τύπον) der 70 Schüler Christi; als Mitarbeiter (συλλειτουργοί) aber dürfen sie wegen ihrer Sorgfalt für die Armen ehrenhalber das Opfer verrichten.' Sie hatten ferner die Aufsicht über den Klerus und die Kirchen, die ihnen untergeben waren, und visitirten letztere als Vicare des Bischofs (*Conc. Antioch.* can. 10). Sie genossen den Vorzug, dass sie gerade so, wie die Bischöfe selbst, auf den Concilien Sitz und Stimme hatten, und findet sich das Concil von Nicaea von 14 Landbischöfen mitunterzeichnet; auch die Acten der Concilien von Ephesus, Chalcedon, Neocaesarea u. a. enthalten Unterschriften von C.n. Sie durften, wenigstens in Gallien (*Conc. Reg.* can. 3; die Concilien des Orients schweigen hierüber), den Neophyten die hl. Firmung ertheilen. Endlich ertheilte ihnen der Bischof die Weihe durch besondere Handauflegung (χειροτονία), und wenn sie dadurch auch nicht einen neuen Ordo empfingen, so erhielten sie damit doch nicht bloss eine erweiterte äussere Jurisdiction, sondern eine geistliche Gewalt, die der bischöflichen zwar nicht gleich kam, aber doch die der Presbyter überragte. — Eine tödtliche Wunde wurde dem Institut der C. beigebracht durch das Concil von *Laodicea*, das sie zu Visitatoren herabwürdigte; doch scheinen diese Verordnungen nicht ganz in Vollzug gesetzt worden zu sein, denn es begegnen uns im 5. Jahrh. noch sehr viele eigentliche Landbischöfe in den Flecken und Dörfern Africa's. Am Ende des 8. Jahrh. werden in Gallien wieder häufig C. erwähnt. Im Frankenreich aber hatten sie nicht auf dem Lande ihren Sitz, sondern an der Kathedrale selbst, und manche Bischöfe trieben grossen Missbrauch, indem sie sich ihrer Pflicht entzogen und einen Chorbischof als Vicar setzten (*Hincm. Rem.* Ep. 44, c. 16). Dagegen eifern die Synoden von Paris (829), Aachen (836), Melun (845). Auch in England, wo Lanfranc sie abschaffte, residirten C. zu Canterbury. Hierdurch gerieth das Institut derselben so in Misscredit, dass *Rhabanus Maurus* sich veranlasst sah, auf Grund der alten Canones für dasselbe aufzutreten (Opusc. si liceat chorepiscopis presbyteros et diaconos ordinare cum consensu episcopi sui). Allmälig verschwinden sie von dieser Zeit an und ihre Thätigkeit ging auf die Archidiakone und Ruraldekane über, wesswegen auch diese bisweilen mit dem Namen C. bezeichnet werden. WANDINGER.

CHOREUTEN, eine bei *Timotheus Constantinopolitanus* (de iis qui ad fidem cath. accedunt: Μαρκιανισταί, οἱ ἀπὸ Μαρκιανοῦ τοῦ τραπεζίτου καὶ Μασσαλιανοὶ καὶ Εὐχῖται καὶ Ἐνθουσιασταὶ καὶ Χορευταὶ u. s. f.; vgl. *Cotel.* zu Const. Ap. lib. V, c. 15, p. 319) erwähnte Secte, welche am Samstag fastete. Vgl. *Bingham* IX 59.

CHRISMA (χρῖσμα). Dieses Wort kann seiner Etymologie nach allerdings auf sämmtliche, in der kirchlichen Praxis vorkommende hl. Oele bezogen werden; allein der Gegensatz von χρῖσμα, bei dem der Nebenbegriff des Wohlriechenden vorherrscht, zu ἔλαιον, Salböl ohne wohlriechenden Zusatz, und zu ἄλειμμα, das zwar wohlriechend, aber flüssiger als das χρῖσμα war, führt uns von selbst dazu, das C. hier in seiner eigentlichsten Bedeutung als jene Mischung von Olivenöl und Balsam aufzufassen, welche von der Kirche bei verschiedenen liturgischen Handlungen, bei der Taufe, Firmung, Priesterweihe, bei der Salbung eines neuen Altarsteines, Kelches, bei der Consecration einer Kirche und bei der Weihe des Taufwassers, als sacramentalisches Symbol benützt wird. Zu kirchlich-liturgischen Salbungen bediente man sich in den ältesten Zeiten des gewöhnlichen Oeles. *Cypr.* Ep. 70 ad Ianuar.; *Optat. Milev.* De schism. Donatist. l. VII; *Basil.* De spirit. S. c. 17. Aber vom 6. Jahrh. an begann man das Oel mit Balsam zu mischen. Dieser Balsam, eine Art wohlriechenden Harzes, wird aus dem unter dem Namen βάλσαμος bekannten und in Judäa und Arabien wachsenden Baume gewonnen und als ὀποβάλσαμον von den Classikern verzeichnet. Der judäisch-arabische Balsam blieb bis zum 16. Jahrh. in der abendländischen Kirche in Gebrauch; von da an aber wurde durch die Spanier aus Westindien ein neuer und besserer Balsam eingeführt, dessen Verwendung zur Bereitung des C.s die Päpste Paul III und Pius IV gestatteten. *Pelliccia* De christian. eccl. politia I 33. Die Orientalen begnügten sich mit der einfachen Mischung von Oel und Balsam nicht; die Griechen bedienen sich hierzu einer Zahl von 40 Gattungen von Specereien, und die Maroniten bereiteten vor ihrer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche ihren C. aus Oel, Balsam, Safran, Zimmet, Rosenessenz, weissem Weihrauch u. dgl. m., wobei Olivenöl und Balsam immerhin die wesentlichste Substanz blieb. Eine Segnung des kirchlichen Salböls zählt *Basilius* De spirit. S. c. 27 unter die Gebräuche apostolischer Tradition, eine Behauptung, die mit Rücksicht auf Jak. 5, 14 eine gewisse Berechtigung hat. Für das hohe Alter der Oelweihe sprechen ausserdem *Cypr.* Ep. 70, *Cyrill. Hierosol.*

Catech. 3 u. 20, *Chrysost.* Hom. 55, *Aug.* Tract. 118 in Ioan. etc.

Die Weihung des C.s, wie überhaupt der hl. Oele, war in den ersten Zeiten einfach; sie wurde während des hl. Opfers am Altare vorgenommen (*Cypr.* Ep. 70; *Greg. Naz.* Or. 48 in Iul. II) und unter Anwendung des hl. Kreuzzeichens und feierlicher Gebete im Namen Jesu vollzogen (*Auct. Hierarch. eccl.* c. 4; *Optat. Mil.* Adv. Parmen. l. VII). Die Consecration des C.s war in der abendländischen Kirche immer ausschliessliches Vorrecht der Bischöfe, was durch viele Entscheidungen der Päpste und Synoden bestätigt ist (die Beweisstellen s. ausführlich bei *Bingham* Orig. eccl. Vol. IV 356 sqq.); doch stand fest, dass der Papst die Facultät, den Chrisam zu weihen, auch Priestern übertragen könne (*Ioan. Diac.* Ep. ad Sennar. ap. *Mabill.* Mus. I 73). Die Griechen haben die Weihe des Chrisams ihren Patriarchen vorbehalten (*Goar.* Eucholog. Gr. fol. 643). Bezüglich der Zeit der Weihe war in den ersten Jahrhunderten kein bestimmter Tag angeordnet; seit dem 5. Jahrh. aber erscheint hierfür der Gründonnerstag festgesetzt; dies beweisen nebst einem Briefe (156.) *Leo's I* an Kaiser Leo und der *Synode von Toledo* (490) alle älteren Sacramentarien und Ritualbücher; nur die Bischöfe Galliens fuhren zu jener Zeit noch fort, das C. an irgend einem beliebigen Tage zu weihen (*Conc. Meld.* d. a. 845). Die Weihung des Chrisams und der hl. Oele wurde bei der zweiten der am Gründonnerstage ehemals üblichen drei Messen vorgenommen und daher die zweite Messe ‚missa chrismatis' genannt (*Menard.* in Sacramentar. Gregor. 75), wie unter den drei Oelweihungen jene des C. in den alten Sacramentarien den Namen ‚benedictio chrismatis principalis' führt. Mehrere Jahrhunderte hindurch hatten die Geistlichen einer Diöcese der Oelweihe beizuwohnen und die hl. Oele mit nach Hause zu nehmen (vgl. can. 36 der angeblichen *Synod. Carthag.* IV d. a. 398 und *Synod. Tolet.* d. a. 490, c. 20). Im 8. Jahrh. änderte sich diese Praxis; nur die zunächst wohnenden Geistlichen kamen zur Weihe, den übrigen wurden die hl. Oele zugeschickt. Zur Aufbewahrung des Chrisams hatte man eigene Gefässe von der Form einer Patene mit Vertiefung in der Mitte; einer solchen patena chrismalis (p. chrismatis) aus Silber erwähnt der Bibliothekar *Anastasius* (Vit. s. Silvestr.). KRÜLL.

ΧΡΙΣΤΕΜΠΟΡΕΙΑ, s. Simonie.

CHRISTENTHUM. Vor Allem ist nöthig, zu bestimmen, was unter dem Namen ‚C.' im Grunde zu verstehen sei und welche Ausdehnung wir diesem Begriffe rechtlich zu geben haben. Dazu wird uns das lateinische Christianismus behülflich sein. Dieses ist, wie alle die Wörter auf ismus, z. B. Paganismus, Hellenismus u. dgl., ein nomen appellativum und collectivum zugleich und begreift in sich alles das, was diejenigen bekennen und thun müssen, die auf den Namen ‚Christiani' Anspruch machen. Als ‚Christiani' wurden aber zu Antiochien zuerst diejenigen bezeichnet, welche der Predigt der beiden Apostel Paulus und Barnabas Gehör schenkten und zum Glauben an Christus sich bekannten (Acta 11, 26), also die Bekenner der von Christus verkündeten Welt- und Lebensanschauung. Dabei haben die heidnischen Römer in Antiochien das Wort ‚Christus' ohne Zweifel als nomen proprium betrachtet und nicht daran gedacht, dass es ein nomen honoris sei und ‚der Gesalbte' bedeute. Hatten sie aber diese falsche Voraussetzung, so war es ganz natürlich, dass sie nach der Analogie (von Pompeiani z. B.) die Anhänger dieses Christus als Christiani bezeichneten. Die von Christus verkündete Lebensanschauung ist aber nicht eine bloss theoretische oder speculative, sondern zugleich auch eine praktische und ethische, wie daraus hervorgeht, dass Christus als Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche und dessen Gütern und Hoffnungen nicht bloss Glauben, sondern auch Busse fordert. So lesen wir bei Marcus (1, 14—15): ‚venit Iesus in Galilaeam, praedicans Evangelium regni Dei et dicens: quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei: *poenitemini* et *credite* Evangelio' (vgl. Matth. 4, 17). ‚Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen' (Hebr. 11, 6), und: ‚wer nicht glaubt, der wird verdammt werden' (Marc. 16, 16). Soll aber der Glaube den Menschen retten, so muss er ein lebendiger sein und im Wirken von guten Werken sich äussern, denn ‚fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa' (Jac. 2, 17 u. 26). Also non ex fide tantum, ex operibus iustificatur homo (Jac. 2, 24). Die geforderten guten Werke sind aber Werke der Busse und müssen geübt werden, um Vergebung der Sünden zu erlangen und der Rechtfertigung theilhaft zu werden gemäss dem, was Tobias seinem Sohne als Beweggrund zum Almosengeben anführte, nämlich: ‚quoniam eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras' (Tob. 4, 11). Diese alttestamentliche Lehre hat Christus bestätigt, indem er (Matth. 19, 23) sagt: ‚quia dives difficile intrabit in regnum coelorum.' Und desshalb forderte er von dem Jüngling, der vollkommen werden und ins Reich Gottes kommen wollte, er solle Alles verkaufen und den Erlös den Armen geben (Matth.

19, 21). Und so hat denn *Döllinger* Recht, wenn er (Christenth. u. Kirche, 1. Aufl. 23) schreibt: ‚ohne Busse ist nach Jesu Lehre der Glaube an ihn weder recht möglich, noch heilbringend. Nur die, welche das demüthige Anerkennen der eigenen Schuld und einen kräftigen Hass gegen die Sünde als die Ursache ihrer Gottentfremdung mit dem Bewusstsein der Unzulänglichkeit ihrer eigenen sittlichen Kräfte verbanden (Matth. 5, 3; Luc. 15, 17. 21; 18, 13. 14), welche in ernster Selbsterniedrigung als Mühselige und Beladene, ein lebendiges Verlangen nach Rettung empfindend (Matth. 11, 28), nach Gerechtigkeit hungernd und dürstend (Matth. 5, 6), zu Christus kamen mit einem Herzen voll Liebe zu ihm (Luc. 7, 47) und voll Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit gegen ihre Mitmenschen (Matth. 5, 7; 6, 12; Marc. 11, 25. 26) — nur solche waren ihm die rechten Gläubigen, nur ihnen sprach er Sündenvergebung, Rechtfertigung, Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen Gotteskindschaft zu.‘ Um die durch die Sünde von Gott getrennte Menschheit wieder zur Verbindung mit Gott zurückzuführen und die Verlorenen zu erretten und glücklich zu machen, ist aber Christus auf Erden aufgetreten (Matth. 18, 11; Luc. 19, 10) und wollte er sein Leben als Lösegeld für Viele hingeben (Matth. 16, 21; 17, 9. 22; 20, 18 ff.; 26, 32; Luc. 24, 46; Joh. 10, 17) und alle Völker zu Einer Heerde unter seinem Hirtenstabe vereinigen (Joh. 10, 16) und einen neuen Bund, den Bund vollkommener Versöhnung und engster Vereinigung mit Gott, stiften, der zusammengehalten würde durch sein vergossenes Blut und alle die Gnaden, die er durch sein Leiden und seinen Tod verdient und erworben hat (Matth. 26, 26 ff.; Luc. 22, 19; Joh. 16, 1 ff.; 29). Als alle Völker umfassend sollte dieser Bund den jüdischen Particularismus beseitigen und zu einem universalen oder Weltreiche werden, das eigentlich als ‚Reich Gottes‘ bezeichnet werden muss. Darum sprach Christus zu den Volksschaaren, die ihn bei sich zurückbehalten wollten: ‚quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum‘ (Luc. 4, 43). Wie aus dieser Stelle erhellt, ist das Reich Gottes überhaupt jene göttliche Ordnung der Dinge, welche zu verwirklichen er gekommen war. Und diese Ordnung steht zu der Welt, die ein von Gott abgekehrtes, vom Satan beherrschtes Reich sei, im schroffsten Gegensatze (Joh. 16, 33; 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die Verwirklichung dieses Reiches Gottes auf Erden ist die von Christus gestiftete Kirche, von welcher er unter verschiedenen Gleichnissen sprach. Eine Schafheerde mit ihrem Hirten, dessen Stimme sie kennt (Joh. 10, 1—16); eine Familie mit dem Hausvater, mit Knechten und Mägden, oder auch eine Stadt, ein Volk, ein Königreich, dessen König er selbst sei (Matth. 5, 14; Joh. 18, 37) — diese Bilder machten den organischen Zusammenhang seiner Kirche, die Gewalt und Autorität, welche in diesem seinem Reiche ihm und seinen Stellvertretern zustehe, anschaulich. Auch das Amt, das er in seiner Kirche stiften wollte, dessen Geschäfte und Befugnisse, zeichnete er in solchen Bildern eines Gärtners, eines Fischers, eines Hirten. Die Diener der Kirche sollten seine Haushalter sein, die er über die anderen Knechte setzt, und er verhiess seinen Aposteln und ihren Nachfolgern für die rechte Verwaltung dieses Amtes, wozu er ihnen seine stete Gegenwart, seinen kräftigen Beistand ‚alle Tage bis ans Ende der Welt‘ (Matth. 28, 20) und die Sendung des ‚Geistes der Wahrheit‘ (Joh. 16, 13) versprach, einen besondern Lohn (Luc. 12, 42 ff.; 16, 1 ff.). Ihre Gewalt, ihr Ansehen sollte dem seinigen gleich sein, da er es war, der sie bestellte. ‚Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt Den auf, der mich gesandt hat‘ (Matth. 10, 40). Wenn Christus selbst bei seiner Kirche bleibt und wenn der Geist der Wahrheit sie leitet und in alle Wahrheit einführt, so ist sie vor allem Irrthum gesichert und darum muss jedes Glied derselben unbedingten Glauben schenken und vollkommenen Gehorsam leisten. Darum die dringende Mahnung des Apostels Paulus (I Kor. 1, 10) an Alle, ‚gleiche Rede, gleiches Bekenntniss zu führen, einstimmig zu sein in Einem Sinne und Einer Meinung‘. Den Hauptinhalt des Bekenntnisses bildete Jesus, der im Fleische erschienene und von den Todten erweckte Sohn Gottes und Hohepriester, dann Auferstehung, Weltgericht, Busse und Taufe (I Joh. 2, 23; 4, 2. 15; II Joh. 7; Hebr. 3, 1; 4, 14). Doch umfasste das Bekenntniss mehr, als das blosse Aussprechen einer Formel; der ganze Wandel eines Christen sollte ein fortwährendes, thatsächliches Bekenntniss, ein lebendiger Spiegel der Wahrheit sein, die er zu glauben mit den Lippen bezeugte. In diesem Sinne sagt Paulus: ‚niemand vermag Jesus, den Herrn, zu nennen, ohne vom hl. Geiste getrieben zu sein‘ (I Kor. 12, 3), und sagt Johannes (I Joh. 4, 2): ‚jeder Geist, der Jesum Christum bekennt als den im Fleische Gekommenen, der ist aus Gott‘. Dieses thatsächliche Bekenntniss im Wandel nach dem Glauben ist indess etwas, was der Mensch aus eigenen Kräften nicht zu Stande bringt, wie der Apostel Paulus sagt (II Kor. 3, 5): ‚wir sind nicht tüchtig, durch uns selbst etwas zu denken, sondern unsere Tüchtig-

keit ist aus Gott.‘ Und Christus selbst sagt: ‚ohne mich könnet ihr nichts thun‘ (Joh. 15, 5). Also muss Christus selbst dem Einzelnen helfen und er hilft durch seine Gnade. Die Gnade ist aber nicht etwa bloss die Ausübung einer göttlichen Gunst, sondern zugleich eine göttliche Kraft, die Mittheilung einer Gabe. Es ist ja die Gnade, die uns erzieht, uns disciplinirt zum gerechten und gottseligen Glauben und zur Verleugnung aller weltlichen Begierde, wie uns der hl. Paulus belehrt (ad Tit. 2, 11—12): ‚apparuit enim gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et iuste, et pie vivamus in hoc saeculo.‘ Seine Gnade hatte Christus an gewisse sinnliche Gegenstände geknüpft, welche dieselbe dem Menschen vermitteln können und müssen. ‚Die einfachsten, dem menschlichen Organismus und Leben am nächsten stehenden Stoffe und Acte wurden von dem Herrn zu Gefässen und Werkzeugen höherer Gaben, zu Conductoren heiligender Kräfte erwählt: Wasser, Brod und Wein, Oel, Auflegung der Hände. Und an diese symbolischen Stoffe und Handlungen wurden entsprechende Worte geknüpft, welche so zur vollziehenden That wurden und, die Gnade in Einen Moment concentrirend, das wirkten, was sie sagten und was der Act bedeutete, so dass sie als entscheidende Thatsachen, als Denksäulen seines religiösen Lebens und Anhaltspunkte seines Vertrauens in der Anschauung und Erinnerung des Empfangenden blieben‘ (*Döllinger* Christenth. u. Kirche 241). Die Gnadenmittel sich zu Nutzen zu machen, dadurch völlige Reinheit und kraft derselben Aehnlichkeit mit Gott zu erlangen, ist die Hauptaufgabe des Menschen in diesem Leben. Je nach Erfüllung oder Vernachlässigung dieser Lebensaufgabe wird sich das Schicksal des Menschen nach dem Tode bestimmen, welches im Gerichte (Hebr. 9, 29) für die ganze Ewigkeit festgesetzt wird, ewige Seligkeit oder ewige Verdammniss.

Ist dieses der freilich nur in schwachen Umrissen angedeutete Rahmen, von welchem das Bild der Welt- und Lebensauffassung der Christen umschlossen wird, so ist einmal klar, dass das C. nicht blosse Lehre, also auch nicht blosses Glaubensobject sei, wie die Reformatoren wollten; andererseits erhellt aber auch, dass es nicht ist, als was Lessing es hielt, dem es identisch erschien mit ‚christlicher Moral‘ und, sofern sich diese auf das Verhältniss der Menschen untereinander bezieht, mit dem Wesen der Freimaurerei (vgl. *H. Lange* Lessings Verhältniss z. Relig. u. Christenth. 16). Auch ist das C. nicht geradezu gleichbedeutend mit christlicher Kirche oder mit denjenigen Gebräuchen und Einrichtungen, die wir in derselben finden, sondern das C. ist dieses Alles zusammen und zumal, ohne dass alles dieses in seiner Vereinigung den Inhalt dieses Begriffes erschöpfen würde. Müssen wir ja dasselbe, um es in seiner ganzen charakteristischen Eigenthümlichkeit erscheinen zu lassen, auch in seinem Verhältnisse zu den ihm vorausgehenden und neben ihm bestehenden Systemen der Welt- und Lebensauffassung betrachten, oder, um mit *Staudenmaier* (Freiburger K.-L. II 499) zu reden, ‚sowol im Verhältnisse zur ganzen Menschheit und zur Geschichte derselben, als im Gegensatze zu den ausserchristlichen Religionen. So angesehen, ist das C. das gesammte Werk Christi, wie dieses von Ewigkeit her durch Gott beschlossen, in der geeigneten Zeit in die Welt eingetreten, unter providenzieller Leitung seine, die ganze Menschheit umspannende, das Heil der Völker und der Individuen bedingende Wirksamkeit entfaltet, dabei aber beständig zum Kampfe mit jenen Principien sich herausgefordert sieht, die ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach dem Heidenthum angehören.‘ Es wird uns darum obliegen, wenigstens andeutungsweise das Verhältniss des C.s zum Juden- und Heidenthum festzusetzen. Es ist in dieser Hinsicht manche Unklarheit, selbst von Gelehrten, zur Schau gestellt worden. *E. v. Lasaulx* z. B. (Studien des class. Alterth. 45, und *dess.* Neuer Versuch einer alten Philos. d. Geschichte) stellt das Verhältniss so dar, als werde Gott ‚nach heidnischer Weise pantheistisch als ein substanzieller innerweltlicher, nach der Lehre der Juden monotheistisch als ein persönlicher überweltlicher, im C. als einer, der beides zugleich ist, geglaubt‘. Nichts kann falscher sein als diese Auffassung, welche das C. als eine Versöhnung und Ausgleichung von zwei in Heidenthum und Judenthum auseinander getretenen Gegensätzen darstellt. Steht ja doch das C. in vielfacher Hinsicht zum Juden- und zum Heidenthum in directem Gegensatze, wie z. B. in Bezug auf die Frage von der geschlechtlichen Enthaltung und freiwillig erwählten Ehelosigkeit, in Bezug auf die Vorstellungen vom Tode und den Leichnamen (*Döllinger* Christenth. u. Kirche 370 u. 419). Wenn ein gebildeter Römer oder Grieche in der Zeit der jungen Kirche sich um das Innere, um die Ansichten und Einrichtungen dieser neuen Genossenschaft näher kümmerte, so mochte er den Eindruck empfangen, den auf Herodot der Anblick des ägyptischen Staats- und Volkswesens machte: dieses Volk habe sich Sitten und Einrichtungen gebildet, welche fast durchaus das gerade Gegentheil von denen anderer Menschen seien (*Herod.* 2, 35). Wie gross ist ferner der Gegensatz zum Hei-

denthum hinsichtlich des Gebetes, der Leiden und Trübsale, der Armuth und des Reichthums, der Arbeit, der Nächstenliebe, der Menschenachtung, der Sklaverei, der Freiheit und Gleichheit der Menschen, um von der Gotteslehre gar nicht zu reden! Es kann darum nicht angehen, das C. zwischen Judenthum und Heidenthum in die Mitte zu stellen als die Synthese beider, da vielmehr dem Judenthum die Stellung zwischen Heidenthum und C. gebührt, freilich in einem andern Sinne. Denn das C. bildet die Spitze, es ist nicht die harmonische Verbindung zweier Gegensätze, sondern die Vollendung einer fortgesetzten göttlichen Offenbarung, an der Heidenthum und Judenthum, nur in verschiedenem Masse, aber beide doch wirklich Theil hatten. Das Judenthum steht dem C. näher als das Heidenthum, und gerade das, wodurch es dem C. näher steht, macht seinen charakteristischen Unterschied vom Heidenthum aus. Es unterscheidet sich vom Heidenthum nicht so, als ob ihm in Bezug auf das C. etwas fehlte, was das Heidenthum besitzt und dem C. entgegenbrächte, sondern was das Heidenthum dem C. entgegenbringt, ist Alles, und zwar in viel höherm Masse, auch im Judenthum enthalten (vgl. *Stiefelhagen* Theologie des Heidenth. 610). Sind ja im Heidenthum nur die Ueberreste der Uroffenbarung enthalten, die freilich auch nie verstummende Zeugnisse sind des Schöpferwillens, dass die menschliche Natur nicht bloss für ein irdisches, sondern auch für ein himmlisches Leben bestimmt sei. ‚Seine Götter, Gebete, Opfer, Orakel, Weihen, Mysterien, Priester, Tempel, Altäre, Feste, Aufzüge behaupten zwar für sich keinen höhern Werth und erregen in der Art ihres Bestandes bei uns meist Abscheu und Mitleid; aber durch ihren Bestand überhaupt weisen sie nicht nur auf eine göttliche Begnadigung in der Vergangenheit zurück, sondern sind auch für die spätere Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus und seiner Kirche bedeutsam und lehrreich‘ (*Stiefelhagen* a. a. O. 606). Diese Bedeutung hat schon *de Maistre* erkannt, da er fragt: wer wird uns die Mythologie von der Seite erklären, dass in ihr alle christlichen Wahrheiten vorbildlich erfüllt erscheinen? Prof. Dr. *Sepp* hat es versucht in seinem Werke ‚Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum‘, und *Lasaulx* hat in seinen ‚Studien des class. Alterth.‘ einzelne Beiträge zu einer solchen Erklärung geliefert. Das Judenthum hat aber nebst der Uroffenbarung auch noch die fortgesetzte positive Offenbarung und hatte als der Alte Bund vornehmlich den Zweck, die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit vorzubereiten. Da der Erlöser in Jesus Christus erschienen ist, so ist das C. nicht bloss die Fortsetzung, sondern die Erfüllung des Judenthums. Dies hat auch Christus selbst bestimmt erklärt, indem er in der Bergpredigt (Matth. 5, 17) ausdrücklich sagte: ‚nolite putare, quoniam veni solvere Legem aut Prophetas: non veni solvere, *sed adimplere*.‘ Also Gesetz und Propheten, Gebot und Verheissung, Wort und Anstalt, die beiden sich durchdringenden Bestandtheile des Alten Bundes, nicht aufzuheben, zu nichte zu machen, sondern sie zu erfüllen, bezeichnete Christus als die ihm gewordene Aufgabe. In derselben Bergpredigt setzte er aber auch mit der ganzen Erhabenheit eines Gesetzgebers und der Auctorität eines göttlichen Gesandten sein ‚Ich aber sage euch‘ den Aussprüchen des alten Gesetzbuches und den falschen pharisäischen Auslegungen desselben entgegen und zeigte dadurch, wie es mit seiner Erfüllung gemeint sei. Es sollte die nationale Schranke durchbrochen, das Gesetz seines juridischen Charakters entkleidet und an die Stelle des richterlichen und polizeilichen Zwanges der höhere und universalere Massstab der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gesetzt werden. Desshalb darf man sagen, die christliche Religion sei vor Allem die Religion der Gerechtigkeit, nicht bloss, insoferne sie jeder menschlichen Eigenthümlichkeit und jedem Bedürfniss ihr Recht widerfahren lässt, sondern auch in dem Sinne, dass sie das ganze Leben und Verhalten des Menschen heiligt und demselben die Richtung auf den göttlichen Willen, welcher die letzte Quelle des Rechtes ist, giebt, wodurch der Mensch die rechte Richtung erhält, die eben zuletzt die Gerechtigkeit ist. Als die Erfüllung aller vorausgegangenen Religionsformen ist das C. auch die absolute Religion, als solche der Mittelpunkt der Universalgeschichte und die Weltreligion, wie *Staudenmaier* in seiner theologischen Encyklopädie, in seiner Schrift über ‚Das Wesen der kathol. Kirche‘ und in seinem ‚Geist der göttlichen Offenbarung‘ ausführlich dargethan hat. DIPPEL.

CHRISTENVERFOLGUNGEN der sechs ersten Jahrhunderte im römischen Reich und im Orient.

Römische C.

A. Allgemeines über die Motive dieser Verfolgungen und zumal über deren juridische Basis.

Eine kritische Geschichte der römischen C., die irgendwie den berechtigten Anforderungen der modernen historischen Wissenschaft entsprechen soll, muss nothwendig die erschöpfendste Kenntniss der Motive jener Befehdungen der vorconstantinischen Kirche Seitens der allmälig ab-

sterbenden antiken Welt zur Voraussetzung haben; vor Allem muss der Geschichtschreiber jener denkwürdigen Epoche der Weltgeschichte auf das Genaueste mit der staatsrechtlichen Stellung des Christenthums innerhalb des Römerreiches bekannt sein. Ein klares Bild dieser juridischen Basis der fraglichen C. zu gewinnen, ist aber keineswegs leicht; denn die heidnischen Autoren, die nach Kräften bemüht sind, das spezifisch Christliche zu ignoriren, geben nur einige spärliche Andeutungen, und die christlichen Schriftsteller vernachlässigen es, abgesehen von Tertullian, die Leidensnoth ihrer Glaubensbrüder auf bestimmte römische Staatsgesetze zurückzuführen, da sie theils bei ihren Schilderungen ausschliesslich den Zweck religiöser Erbauung verfolgen, theils eine juridisch-technische Motivirung für überflüssig halten, weil sie eine genaue Kenntniss der per se christenfeindlichen römischen Gesetzgebung bei ihrem Leserkreis voraussetzen durften. Nur der historische Zusammenhang oder vielmehr der Vergleich des fundamentalen Gegensatzes zwischen der antik-römischen und der christlichen Gesellschaft mit einigen versteckten oder doch mehr gelegentlichen Winken der christlichen und heidnischen Quellen kann da zum Ziele führen. Bei dieser Sachlage hat der Kirchenhistoriker alle Ursache, *Le Blants* gediegene und leider fast noch gar nicht benutzte Abhandlung ‚Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs' (in Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. etc., nouvelle série T. II, Paris 1866, 358 bis 373) mit aufrichtiger Freude zu begrüssen; denn dieselbe darf das Verdienst beanspruchen, die staatsrechtliche Stellung der alten Kirche auf Grund einer erschöpfenden Verwerthung des einschlägigen Quellenmaterials und einer verständigen Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges in ihren Grundzügen klargelegt zu haben. Aber manche der Le Blant'schen Ausführungen bedürfen der Berichtigung oder doch der Restriction; insbesondere ist zum vollen Verständniss der wichtigen Fragen eine spezielle Anwendung der von ihm eruirten Kriterien auf die verschiedenen Perioden und Phasen der C. unerlässlich. Hiernach ergiebt sich die Gruppirung des Stoffes in dem vorliegenden Aufsatz von selbst. In diesem allgemeinen Theile lege ich dem Leser die wesentlichsten Ergebnisse der Forschung Le Blants vor und gebe dazu einige Berichtigungen und Ergänzungen. Im zweiten (speziellen) Abschnitt gebe ich sodann unter Zugrundlegung der modificirten Kriterien Le Blants eine quellenmässige Uebersicht der äusseren Schicksale der Kirche in den verschiedenen Perioden sowol, als unter den einzelnen Imperatoren.

Nach Le Blants wolbegründeten Ausführungen bestrafte der vorconstantinische Staat die Christen nach den verschiedensten Gesichtspunkten: sie waren ihm Majestätsverbrecher (maiestatis rei), Leugner der Staatsgottheiten (ἄθεοι, sacrilegi), Beförderer einer verbrecherischen Magie (magi, malefici), endlich Angehörige einer ungesetzlichen, vom Staate nicht anerkannten Religion (religio nova, peregrina et illicita). Das Christenthum fiel also zunächst unter den ausserordentlich dehnbaren Begriff des crimen laesae maiestatis, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen. Einmal machte man den Anhängern Jesu, weil sie ihren Gottesdienst heimlich und vor Tagesanbruch hielten, den Vorwurf, sie besuchten ungesetzliche Versammlungen (haeteriae, coetus illiciti; cfr. *Plin.* Epist. X 97; weitere Belegstellen bei *Le Blant* 361, Note 9); es war das ein Verbrechen, welches die römische Gesetzgebung von jeher verpönte; das Verbot des Zwölftafelgesetzes, der Senatsbeschluss de bacchanalibus von a. 189 v. Chr. und die betreffende Verfügung Traians beweist es. Dass aber die Theilnahme an einem ‚collegium illicitum' oder den ‚coetus nocturni' rechtlich dem Verbrechen des Aufruhrs, d. h. der laesa maiestas, gleichgeachtet wurde, sagt *Ulpian* ausdrücklich (De offic. procons. l. VI, Digest. L. I X; L. VII 22 bei *Le Blant* a. a. O.). Zweitens weigerten sich die Christen durchweg, dem Namen der Kaiser mit Wein und Weihrauch zu huldigen; hieraus deducirte man die unter maiestas fallende Anklage der impietas in principes (ἀσέβεια) oder der Ehrfurchtsverletzung gegen die Kaiser (vgl. *Plin.* Ep. l. c.; *Tertull.* Apol. [ed. Oehler] c. 28, 30, 32, 34; Ad nationes l. I, c. 17, ed. Oehler). Natürlich unterlagen die als ἀσεβεῖς angeklagten Christen auch den überhaupt gegen Majestätsverbrecher vorgesehenen furchtbaren Strafen. ‚Humiliores bestiis obiciuntur, vel vivi exuruntur; honestiores capite puniuntur' sind die Worte des berühmten Juristen, des Prätorialpräfecten *Paullus* (Sentent. V 29, 1 bei *Le Blant* 360). Machte das Gesetz bezüglich der Majestätsverbrecher hinsichtlich der Art der Todesstrafe einen Unterschied zwischen Sklaven und Freigeborenen, so schützte dagegen kein Stand in causa maiestatis vor der Tortur, die sonst nur den Sklaven vorbehalten war; die römische Gesetzgebung von Augustus bis Iustinian verhängte auch über den freigeborenen Majestätsverbrecher die Folter (vgl. die Quellenbelege bei *Le Blant* 363 f.). Das Sacrilegium galt als nahe verwandt mit der causa maiestatis und wurde demgemäss in ähnlicher Weise bestraft, nur dass gegen die dem Stande der Freien angehörenden Sacrilegi die Tortur

unzulässig war: ‚proximum sacrilegio crimen est quod maiestatis dicitur‘, sagt *Ulpian* (Digest. L. I ad legem Iuliam maiestatis X, L. VIII 4 bei *Le Blant* 360, N. 5). Die Sacrilegi niedern Standes wurden entweder zum ‚Kampf‘ mit den wilden Thieren des Circus oder zum Kreuzestode verurteilt (*Paul.* Sentent. V 29, 1 bei *Le Blant* 373). — Wunderbare Heilungen, die angeblich von manchen Christen vollzogen wurden, und vor Allem das Institut des Exorcismus wurden von den Heiden als Wirkung einer verbrecherischen Magie verschrieen. Man glaubte, Christus hätte magische Schriften hinterlassen, in denen er seinen Jüngern das Mysterium der Austreibung der Dämonen und sonstiger Heilungen mitgetheilt hätte; daher galten auch die Religionsbücher der Christen, zumal die hl. Schrift, als Bücher magischen Inhalts und wurden besonders in der diocletianischen Verfolgung der Gegenstand argwöhnischer Nachfrage Seitens der römischen Behörden. Wie die magischen Schriften, so wurden auch die Zauberer selbst den Flammen überantwortet, die Mitschuldigen dieser Unglücklichen wurden entweder gekreuzigt oder den Bestien des Circus ausgesetzt. ‚Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici, aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur,‘ sagt der oben erwähnte Jurist *Paullus* (Sentent. V 23, 17 bei *Le Blant* 369). Auch die Nichtauslieferung sog. magischer Schriften war strenge verpönt; wurden derartige Bücher bei Jemanden entdeckt, so wurden diese Schriften öffentlich verbrannt und über die Schuldigen unter allen Umständen die Güterconfiscation verhängt; ausserdem traf Verbannung nach einer Insel die der Magie Verdächtigen, wenn sie zu den ‚honestiores‘ gehörten; die humiliores aber mussten den Tod erleiden (*Paul.* Sentent. V 23, 18 bei *Le Blant* 370, N. 4). — Endlich war das Christenthum als religio nova et illicita verpönt; unter diese Rubrik fällt wol auch der vom jüngern *Plinius* (Ep. X 97) erhobene Vorwurf einer pertinacia, inflexibilis obstinatio, superstitio prava, immodica. Schon die Zwölftafel-Gesetze untersagten die religiones peregrinae (vgl. *Cic.* De leg. II 8: separatim nemo habessit Deos; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto). Nach der Gesetzgebung der römischen Kaiserzeit traf die Anhänger einer religio nova Deportation nach einer Insel, wenn sie zu den honestiores gehörten; die dieses Verbrechens Ueberführten wurden aber hingerichtet, wenn sie n i e d e r n Standes waren (vgl. *Paul.* Sentent. V 21, 2: qui novas vel usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur; cfr. Digest. l. 30; De poenis X, L. VIII 19: si quis aliquid fecerit quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, Divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit, bei *Le Blant* 372 f.).

Diese vielfache gesetzliche Verpönung des Christenthums beweist, in wie tiefem Gegensatz es sich mit den Grundanschauungen der antik-römischen Gesellschaft befand, und es ist nicht zu verwundern, dass man auf die Christen die Bezeichnungen hostis, hostis publicus deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicus etc. in Anwendung brachte (vgl. die Quellenbelege bei *Le Blant* 370). J e d e r e i n z e l n e gegen das Christenthum erhobene Anklagepunkt war für die antike Gesellschaft nichts Neues, war vielmehr in stetiger Continuität von der römischen Gesetzgebung der Republik sowol wie des Kaiserreichs bekämpft worden, aber ein Novum für die römische Welt war die c o m p l i c i r t e V e r e i n i g u n g so mancher Anklagen im Christenthum. Der Grund dieser nicht auszugleichenden Kluft lag in dem u n i v e r s a l e n, auf gänzliche Negation und Beseitigung des Heidenthums gerichteten Charakter des Christenthums, und bei der Verquickung des römischen Staates mit dem Polytheismus wurde diese religiöse Tendenz der neuen Religion vom antiken Bewusstsein mit destructiven Ideen auf politischem Gebiete in Verbindung gebracht. Schon aus den bisherigen Ausführungen erhellt die prekäre Stellung der Christen gegenüber dem heidnischen Staate; die persönliche Unsicherheit dieser Parias der römischen Welt wurde noch erhöht durch die Willkür, mit der die Statthalter bei Bestrafung der den Christen zur Last gelegten Capitalverbrechen verfuhren und sogar g e s e t z l i c h verfahren d u r f t e n; hinsichtlich der so recht eigentlich auf die Jünger Jesu anwendbaren Anklage des Sacrilegiums heisst es z. B. Digest. l. 6 ad legem Iuliam peculatus (XV, L. VIII 13, *Le Blant* 373, N. 11): ‚sacrilegii poenam debebit proconsul pro qualitate personarum proque rei conditione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere.‘ Interessant in dieser Hinsicht ist auch *Tertull.* Ad Scap. c. IV; aus dieser Stelle geht nämlich hervor, dass um 211 Scapula, der Statthalter des proconsularischen Africa, die überzeugungsfesten Christen zum Feuertode verdammte, während mehrere seiner Vorgänger die Anhänger Jesu mit Schonung behandelt hatten, und g l e i c h z e i t i g der Präses von Mauretanien und der von Leon an den sacrilegi und maiestatis rei nur die gewöhnliche Strafe der Enthauptung vollziehen liessen.

Was eine umfassende systematische Kritik an den Le Blant'schen Ausführungen zu vermissen hat, ist zunächst der Umstand, dass er weder zwischen der Theorie des römischen Strafapparates gegen die Christen und der bezüglichen Praxis mit ausreichender Schärfe unterscheidet, noch überhaupt zwischen den verschiedenen Perioden der C. einen principiellen Unterschied macht. Die verschiedenen Rubriken von Capitalverbrechen, unter die das Christenthum subsummirt wird, repräsentiren bloss den Vertheidigungsapparat, der überhaupt dem altrömischen Staat gegenüber der seine Existenz negirenden neuen Religion zur Verfügung stand; diese sämmtlichen Strafbestimmungen sind keineswegs immer gegen die Christen zur Ausführung gelangt; nur die Imperatoren Decius, Valerian und Diocletian haben gegen das Christenthum die vollen Consequenzen aus der alten Gesetzgebung gegen sacrilegi, maiestatis rei, magi, inductores religionis peregrinae gezogen, d. h. nur sie haben bekanntlich die Christenhetze systematisch und in umfassendster Ausdehnung über das gesammte Reich betrieben. Vor Allem hat *Le Blant* sich gar nicht klar gemacht, welche der betreffenden Strafrubriken für die Christen die bedenklichste war; er hält das crimen laesae maiestatis für die verhängnissvollste der gegen die Christen erhobenen Anklagen und stellt den Satz auf, die relativ ruhigsten und glücklichsten Perioden der vorconstantinischen Kirche fielen mit der Regierungszeit der Kaiser zusammen, die Anklagen wegen Majestätsverbrechen entweder gar nicht zuliessen oder doch milderten. Diese These hat, wie im folgenden Abschnitt näher gezeigt werden soll, ihre Richtigkeit in Bezug auf nachstehende der von Le Blant namhaft gemachten Imperatoren: Vespasian, Titus, Nerva, Macrin und Alexander Severus. Gerade in diesem Punkte konnten die Kaiser persönlich ausserordentlich viel zu Gunsten der Christen thun, namentlich durch Beseitigung der Anklagen auf ἀσέβεια, worunter die Weigerung der Christen fiel, dem Genius der Imperatoren zu opfern. Wenn aber Le Blant auch Traian unter die eminent christenfreundlichen Kaiser rechnet, so beweist er, dass er von dem principiellen Gegensatz der ersten Periode des vorconstantinischen Christenthums zur zweiten und allen späteren keine Ahnung hat. Mit anderen Worten, Le Blant berücksichtigt nicht, dass das Christenthum im 1. Jahrh. bis incl. Nerva dem römischen Staate als jüdische Secte galt, und insofern, abgesehen von localen Belästigungen unter Nero und Domitian, die Privilegien einer religio *licita* genoss; erst seit Traian gilt das Christenthum als eine vom Judenthum verschiedene Religion und wird verpönt. Auch insofern irrt unser Verfasser, wenn er annimmt, dass die Christen als maiestatis rei in Zeiten der Verfolgung stets der Folter verfielen; wir werden im folgenden Abschnitt einen eclatanten Ausnahmefall kennen lernen. Die verhängnissvollste Anklage gegen die Christen war nicht die causa maiestatis, sondern die Beschuldigung, einer religio *nova* et *illicita* anzugehören. Diese letztere Anklage mag freilich einem oberflächlichen Forscher ziemlich unbedeutend vorkommen. Man könnte mir mit *Tertullian* (Apol. c. 6, 37; Ad nat. [ed. Rigaltius] l. I, c. 10) einwenden: noch in den beiden letzten Jahrhunderten der Republik war der Bacchuscult eine religio *illicita* et *peregrina,* waren Isis, Serapis, Anubis und Harpokrates verpönte Gottheiten und doch wurden sie im Verlaufe der Kaiserzeit religiones *licitae* und waren zur Zeit des Septimius Severus schon längst ein Gegenstand eifriger Verehrung Seitens des heidnischen Pöbels. Warum konnte denn das Christenthum nicht auch aus einer religio *illicita* eine religio *licita et adscita* werden? Darauf ist Folgendes zu erwiedern: dass in Rom seit Einführung der Monarchie die religiöse Toleranz sich immer mehr erweiterte, dass das Pantheon des Erdkreises immer mehr ausländischen Culten, sogar der jüdischen Religion, Aufnahme gewährte, ist richtig. Es hielt aber desshalb so schwer, auch dem Christenthum wie anderen fremden Culten die Rechte einer religio licita zu gewähren, weil, wie schon vorhin erwähnt wurde, seine universale, auf die moralische Beherrschung der Welt gerichtete Tendenz mit dem nationalen, d. h. auf bestimmte Völker beschränkten Charakter der übrigen auswärtigen Culte und selbst des Judenthums im Widerspruch stand. Hatte aber das Christenthum einmal die staatliche Anerkennung als religio licita erlangt, so waren selbstverständlich gegen seine Bekenner die Anklagen auf sacrilegium, maiestas u. dgl. nicht mehr zulässig. Schon *Ruinart* (Acta martyrum sincera praef. gen. 17 f. Nr. 24, Ratisb. 1859) hat richtig erkannt, dass die unsichere persönliche Lage der Christen, dass die partiellen Verfolgungen, vor denen sie nicht einmal christenfreundliche Kaiser unter allen Umständen schützen konnten, ihren letzten Grund in den alten Gesetzen gegen die religiones peregrinae et illicitae hatten. Aber sowol Ruinart als auch Le Blant haben vollständig übersehen, dass sich die vorconstantinische Kirche wirklich eine Zeit lang, von 260 bis c. 300, im Genusse der Rechte einer religio licita befand, wie im nächsten Abschnitt bewiesen wird; für die ziemlich zahlreichen Marty-

rien, die eine spätere Tradition auch in diesen Zeitraum versetzt, fehlt es also gänzlich an der historischen Basis. Uebrigens darf man nicht annehmen, vor 260, also vor der staatlichen Anerkennung der christlichen Kirche als religio licita, hätte es selbst unter eminent christenfreundlichen Kaisern stets einzelne Martyrer gegeben, die etwa der Wuth feindlich gesinnter Statthalter zum Opfer gefallen wären. Martyrien unter hervorragend christenfreundlichen Kaisern sind nur Ausnahmsfälle, deren Erwähnung sich kirchliche Quellen ersten Ranges, wie Eusebius und Dionys von Alexandrien, nicht entgehen lassen.

Zum Schluss dieser allgemeinen Bemerkungen noch ein Wort über die nach *Lact.* Divin. inst. V 11 von Ulpian angefertigte Sammlung christenfeindlicher Kaiserrescripte, sowie über Martyreracten als historische Quellen. Was den ersten Punkt betrifft, so meint Le Blant, der Verlust jener berüchtigten Collectaneen sei zu verschmerzen, weil sich ja doch die so vielfach complicirte juridische Basis der C. reconstruiren lasse. Ich kann dieser Meinung nicht zustimmen; Le Blant unterschätzt eben die unumschränkte Gewalt der römischen Imperatoren. Aus dem ganzen Zeitraum von c. 100 bis 211, dem Zeitpunkte, in dem Ulpian sein Buch De officio proconsulis verfasste, ist uns nur die bekannte Instruction Traians an den jüngern Plinius, eine Entscheidung Marc Aurels in einem Specialfall und das Edict des Septimius Severus erhalten; es wäre doch gewiss interessant, noch Näheres über die Art und Weise zu erfahren, wie christenfeindliche Kaiser jenes Zeitraums die allgemeine Gesetzgebung gegen die Christen zur Anwendung brachten. — Als Quellenbelege für seine Ausführungen verwerthet Le Blant auch vielfach die Martyreracten. Ein solches Verfahren erfordert aber die äusserste kritische Vorsicht, da verhältnissmässig nur wenige Acta Martyrum, wie z. B. die von Pontius verfasste Vita s. Cypriani, die Acta s. Marcelli centurionis, Maximiliani tironis, Martyrum Scillitanorum, Perpetuae et Felicitatis, als authentisch oder auch nur als im Wesentlichen echt gelten dürfen. Von welcher monströsen Beschaffenheit die von *Simeon Metaphrastes* im 10. Jahrh. redigirten Martyreracten und die bezüglichen Berichte der griechischen Menologien saeculi X et XI, das sog. Menologium Basilii II imperatoris und Sirleti, sind, wie diese Biographieen resp. Lebensskizzen nur ein Conglomerat aus albernen Mirakeln, empörenden Henkerscenen, ungeschichtlichen Notizen und Voraussetzungen sind, Alles das habe ich bereits in meinem Buche über die ‚Licinianische Christenverfolgung' (Jena 1875, 76—92) gezeigt. Es verdient also immerhin Anerkennung, dass unser Epigraphiker auf Verwerthung beider Arten von trüben byzantinischen Quellen verzichtet hat und sich nur auf die *Ruinart*'sche Sammlung beruft. Aber auch dieser Forscher hat einige Stücke von höchst zweifelhafter Glaubwürdigkeit aufgenommen, so z. B. die Acta s. Symphoriani Augustunensis (125—128), die 126 c. II ein gefälschtes Verfolgungsrescript eines Kaisers Aurelianus oder (nach anderer Lesart) Aurelius enthalten; so ferner die Acta s. Tarachi, Probi et Andronici martyrum, die wegen der ermüdenden Fülle von Henkerscenen und wegen der rasenden Schmähungen, die von den Blutzeugen gegen die Imperatoren Diocletian und Genossen ausgestossen werden, lebhaft an die berüchtigten Fabeln eines Metaphrastes erinnern und demgemäss schon von *Samuel Basnage* (Annal. pol.-eccl. P. II 454 ff., Nr. II—VII) mit Recht als apokryph verworfen werden. Ich kann mich dem Verfahren Le Blants nicht anschliessen, welcher (Sur les bases juridiques etc. 363 f., 368; La préparation au martyre in Comptes rendus de l'Acad. T. XXVIII 56 f., 58, 78, Paris 1874) beide Biographieen als echte Actenstücke gelten lässt.

B. Spezieller Theil: detaillirtere kritische Uebersicht der römischen C.

I. Das Christenthum und der römische Staat im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

1) Dass die christliche Kirche in dieser ersten Periode ihres Bestehens dem römischen Staate als jüdische Secte galt und demgemäss als Bestandtheil einer religio licita gleichfalls die Rechte einer solchen genoss, darin stimmen jetzt die meisten Forscher überein (die entgegengesetzte Ansicht verficht neuerdings *Wieseler* Christenverfolgungen der Cäsaren, Gütersloh 1878). Es ist aber nicht ganz leicht, diese These durch spezielle Quellenbelege zu erhärten; ihre innere Wahrheit erhellt in der That mehr aus dem gesammten historischen Zusammenhang, denn aus bestimmten Aeusserungen der Autoren. Um so auffallender ist es freilich, dass in neuester Zeit nur drei Kirchenhistoriker: *de Rossi* (Bulletino di archeol. crist. 1865), *Aubé* (De la légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le 1[er] siècle in: Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. Nouv. sér. T. II 184—205, Paris 1866) und *Franz Overbeck* (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft 1 II, Schloss-Chemnitz 1875; Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Traian bis Marc Aurel gegen die Christen u. s. w. 94—101) der interessanten

Materie näher getreten sind. Controvers, freilich nur noch innerhalb eines gewissen Lagers, ist bloss, ob die unter Nero und Domitian gegen die Christen unternommenen Feindseligkeiten schon als generelle systematische Verfolgungen oder nur als vorübergehende rein locale, einer Cäsarenlaune entsprungene Bedrückungen aufzufassen sind. Lassen wir einstweilen diese Streitfrage bei Seite und spüren wir genauer den Gründen nach, wodurch die These von der anfänglichen Zugehörigkeit des Christenthums zum Judenthum (in der römischen Anschauung) erhärtet wird. Eine solche Zusammenstellung der bezüglichen speziellen Beweise ist keineswegs überflüssig, da auch die Argumentation de Rossi's, Aubé's und Overbecks nicht ganz erschöpfend sein dürfte. Zunächst kommt *Sueton.* Claudius c. 25 (ed. Bipontin.) in Betracht (Iudaeos impulsore *Chresto* assidue tumultuantes Roma expulit). Hier ist unter Chrestus unzweifelhaft Christus zu verstehen; denn aus dem Vergleiche von *Iustin. Martyr.* Apolog. I, c. 4, ed. Otto (Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ Χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον) mit *Tert.* Ad nat. l. I, c. 3 (Christianum vero nomen . . . de unctione interpretatur; *etiam cum corrupte a vobis Chrestiani pronuntiamur;* nam ne nominis quidem ipsius liquido certi estis etc.; da jedenfalls auch gebildete Anhänger der Staatsreligion diese ungenaue Aussprache der Namen Christus und Christiani beliebten — es erhellt dies aus der ganz allgemeinen Aeusserung Tertullians —, so wird der Grund hiervon vielfach weniger auf Unwissenheit, denn auf ironisirende etymologische Spielereien zurückzuführen sein) erhellt, dass die Heiden die Namen Christus und Christiani häufig ungenau Chrestus und Chrestiani aussprachen. Fasst man nun das Christus unserer Stelle dem Sinne nach als Christiani auf, so hat man die Stelle nach dem Vorgange von *Le Nourry* O. s. B. (ed. l. de mort. pers.; Dissert. c. VI, Art. I 194), *Tillemont* (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. II 73, seconde édition, Paris 1701), *Gieseler* (Kirchengesch. I 94, 2. A.), *Neander* (Allgem. Gesch. d. christl. Relig. Bd. I. Abth. 1, 135 f., Hamb. 1825), *Döllinger* (Kirchengesch. I 19 f., Rgsb. 1836), *de Rossi* (a. a. O.), *Aubé* (184 f.) und zumal in Uebereinstimmung mit *Hilgenfelds* (Hist.-krit. Einleitung ins N. Test., Leipzig 1875, 303 f.) scharfsinniger Interpretation so aufzufassen: um das Jahr 53 erliess Kaiser Claudius gegen die Juden anlässlich der Unruhen, die die christliche Propaganda unter ihnen erregt hatte, ein Ausweisungsmandat; diese Massregel traf aber auch Angehörige der jungen römischen Christengemeinde, weil man sie gleichfalls für Juden hielt. Zweitens: *Tert.* Apol. 21 spricht von der gegen das Christenthum erhobenen Anklage ‚*quasi sub umbraculo insignissimae religionis certe licitae* (sc. Iudaicae) *aliquid propriae praesumptionis abscondat*' etc. Diese Stelle kann sich nur auf das erste christliche Jahrhundert beziehen; für das Zeitalter Tertullians und des Kaisers Septimius Severus konnte jene Anklage gar keinen Inhalt mehr haben, da der römische Staat schon seit Traian, also seit einem Jahrhundert, gewohnt war, das Christenthum als eine von der jüdischen verschiedene Religion zu behandeln. Drittens, dass Rom noch zu Ende des 1. Jahrh. Juden und Christen als eine Religion zusammenwarf, beweist die sonderbare Art und Weise, wie Domitian in seinem letzten Regierungsjahr (95/96) seine Anklagen gegen verschiedene Christen motivirte; da werden manche Römer verurteilt wegen ἀθεότης (= sacrilegium) und als ‚ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες' (vgl. *Cass. Dion.* Rer. Roman. vol. II, l. 67, c. 14, ed. Imm. Bekker). Man kann zweifelhaft sein, ob Christen und Juden da gemeint sind; sicher passt diese Anklage auf Christen oder genauer auf Proselyten des Christenthums, das als jüdische Secte galt. Viertens endlich geht aus dem bekannten Briefwechsel des jüngern Plinius mit Traian (Ep. l. X 97, 98) hervor, dass der römische Staat zuerst unter Traian das Christenthum als selbständige Religion unterschied und dazu seine Stellung nahm. — Aus obigen Erörterungen wird es klar, dass *Le Blant* (Note sur les bases juridiques etc. 373) einem unhaltbaren Anachronismus huldigt, wenn er, gestützt auf die bekannte von *Tert.* Apol. 5 mitgetheilte Legende, den Charakter des Christenthums als einer religio *illicita* schon von dem angeblichen Senatsbeschluss aus der letzten Zeit des Kaisers Tiberius her datirt (vgl. auch meinen Artikel ‚Römische Toleranzedicte' A. 1). — In diesem ersten Zeitraum war also der römische Staat über den tiefen Gegensatz zwischen beiden Religionen sich noch nicht klar geworden und gestattete dem Christenthum dieselbe Toleranz, deren sich die jüdische Religion erfreute. Die gesetzliche Capacität des Judenthums im römischen Reich ist u. A. bezeugt durch *Ioseph.* Antiqq. Iud. XIV 17; c. Apion. l. II. p. 879, ed. Basil. a. 1567, *Cass. Dion.* l. LXVI, c. 7; *Tert.* Apol. c. 21 und *Lampr.* Alex. Sever. c. 22. Der ganze Apparat der römischen Gesetzgebung gegen *maiestatis rei, sacrilegi, inductores religionis novae, magi* kam also in diesem Zeitraum principiell nicht gegen die Christen in Anwendung. Allerdings waren sie schon seit Nero Gegenstand der fana-

tischen Wuth des heidnischen Pöbels, freilich noch nicht in dem Masse, wie später; aber gegen Ausbrüche des Volkshasses schützte sie, ‚die Angehörigen einer religio *licita*', der Arm der Behörden. Aber trotz dieser günstigen Stellung dem Staate gegenüber entgingen sie nicht ganz solchen partiellen, vorübergehenden und localen Bedrückungen, die mit dem Begriffe ‚Verfolgung' nichts zu thun haben. Einmal wurde gerade damals die den Juden gesetzlich zustehende Toleranz zuweilen, theilweise wenigstens, durch Polizeimassregeln und fiscalische Belästigungen suspendirt; diese Bedrückungen erstreckten sich also consequent auch auf die Christen. Und dann musste ein Theil der Christenheit die Despotenlaune eines Nero und Domitian empfinden, jener Tyrannen, die mit gewissenhafter Parität über alle ihre Unterthanen, Heiden wie Christen, Unheil brachten. Eine kurze Uebersicht der Geschicke des Christenthums unter den verschiedenen Regierungen dieser Periode, von Claudius bis incl. Nerva, wird dieses generelle Urtheil im Einzelnen näher begründen.

2) Dass die *Suet.* Claud. 25 erwähnte Polizeimassregel gegen Juden und Christen nicht den Charakter einer förmlichen Verfolgung hatte, haben wir schon gesehen. Hierfür spricht auch der Umstand, dass die Verbannten sehr bald, noch vor dem Tode des Claudius, nach der Hauptstadt zurückkehren durften (vgl. *Baron.* Annal. eccl. I ad a. Chr. 53 und *Aubé* 185). — Was Nero im J. 64 gegen die römische Christengemeinde unternommen, ist aus den Berichten der heidnischen Autoren *Tacitus* (Ann. XV 44) und *Suetonius* (Nero c. 16) bekannt. Der Imperator wälzte den auf ihm haftenden Verdacht, der Mordbrenner Roms zu sein, von sich auf die Christen ab, die schon damals Gegenstand des Volkshasses waren, und liess sehr viele dieser Unglücklichen unter diesem Vorwand unter empörenden Martern eines unerhört grausamen Todes sterben. Diese locale Christenverfolgung, die lediglich das Ergebniss einer kaiserlichen Laune des Cäsarenwahnsinns war und die Anhänger Jesu nicht als solche traf, darf man nicht unterschätzen; denn Tacitus spricht von einer *ingens multitudo* der auf qualvolle Weise Hingerichteten. Es ist die Frage: hat sich die neronische Verfolgung auf das Gemetzel innerhalb der hauptstädtischen Gemeinde beschränkt, wie *Dodwell* (Diss. Cypr. XI de pauc. mart. ad calcem der Fell'schen Ausgabe der Opp. Cypriani 69, 70, Nr. XIII, Amstel. 1700), *S. Basnage* (I 731, Nr. XVI), *Aubé* (a. a. O. 187—194), *Merivale* (Gesch. d. Römer unter dem Kaiserthum IV 390, deutsche Ausg. Lpz. 1872), *Gibbon* (Untergang des röm. Reiches, deutsche Uebertragung von Sporschil, 2. Ausg. 423), *Overbeck* (94—99) annehmen, oder wurde sie auch durch generelle Edicte auf alle Provinzen ausgedehnt, wie *Le Nourry* (195), *Ruinart* (a. a. O. praef. gen. 20, Nr. 26), *Tillemont* (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. II 75, 494 f., édit. II, Paris 1701) und *de Rossi* Bull. di arch. crist. 1865, 93) behaupten? Wie ich aus *Overbeck* 99 ersehe, will auch *Hermann Schiller* (Röm. Kaiserreich unter Nero 437 ff., Berl. 1872), gestützt auf unwiderlegliche Argumente, von einer Ausdehnung der neronischen Verfolgung auf die Provinzen nichts wissen; *Basnage* (a. a. O.) und *Gieseler* (94) lassen ohne ausreichenden Grund die neronische Bedrängung der römischen Christengemeinde zu lange dauern, ersterer bis 65 und letzterer gar, wenn auch mit Unterbrechungen, bis zum Tode des Tyrannen. Nach meiner Ueberzeugung hat sich die neronische Verfolgung auf die in der Hauptstadt im J. 64 verübten Grausamkeiten beschränkt; zu diesem Ergebniss gelange ich auf Grund folgender Erwägungen. Die Vertreter der entgegenstehenden Ansicht berufen sich auf Lactantius, Sulpicius Severus und Orosius. Nun ist es richtig, dass *Lact.* Mort. persec. c. II (ed. *H. Hurter*) unsere Christenverfolgung nicht mehr, wie Tacitus, auf jenes spezielle Motiv zurückführt, sondern als Ursache den Verdruss des Kaisers über die zunehmende Propaganda des Christenthums innerhalb des Heidenthums annimmt (. . . cum animadverteret non modo Romae, sed ubique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum . . . prosilivit ad excidendum coeleste templum etc.). Bei *Sulp. Sever.* Chron. II 29, Nr. 2, 3 (ed. Halm) heisst es dann, Nero hätte zuerst die bekannten Brutalitäten gegen die römische Gemeinde verübt und hierauf durch förmliche Edicte das Christenthum verpönt. *Overbeck* (a. a. O. sucht in die betreffende Stelle des Sulp. Sev. (hoc initio in Christianos saeviri coeptum; post etiam datis legibus religio vetabatur palamque edictis propositis Christianum esse non licebat) durch übertriebene Betonung des Zeitadverbs ‚post' den Sinn hinein zu interpretiren, der zweite Satz bezöge sich ganz allgemein auf die gesetzliche Verpönung des Christenthums in den nachneronischen Zeiten (seit Traian). Allein die unmittelbar folgenden Worte: **tum** *Paulus ac Petrus capitis damnati* etc., beweisen unwiderleglich, dass das *post* sich noch auf Nero bezieht, dass also Severus, freilich irrthümlich, schon diesem Kaiser allgemeine Verfolgungsedicte zuschreibt. Ruinart, Aubé, de Rossi u. A. geben demnach die richtige Deutung unserer Stelle. Endlich berichtet *Oros.* VII 5 geradezu, Nero hätte

die zu Rom auf greuelvolle Weise inaugurirte Verfolgung auf alle Provinzen ausgedehnt (Nero Romae Christianos suppliciis ac mortibus affecit, ac per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit). Allein Lactanz (um 314), Sulpicius Severus (um 400) und Orosius (um 417) repräsentiren bloss die übertreibende Tradition der spätern Zeit; hierfür spricht schon der Umstand, dass die bezüglichen Berichte der drei Autoren eine progressive Steigerung aufweisen. Massgebend können hier nur die älteren christlichen Quellen, zumal des 2. und 3. Jahrh., sein, und sie sind es um so mehr, als deren Berichte mit den Andeutungen der ältesten heidnischen Quellen, Tacitus und Suetonius, übereinstimmen. Erstens, *Melito*, Bischof von Sardes, sagt in seiner um 170 dem Kaiser Marc Aurel überreichten Apologie (ap. *Eus.* H. e. IV 26) u. A. Folgendes: μόνοι πάντων ... τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός. Da Melito hier dem berüchtigten Cäsar Verleumdung des Christenthums vorwirft, so liegt in unserer Stelle eine unleugbare Anspielung auf den von Tacitus erzählten Vorfall; der Apologet hat also aus der Zeit Nero's nur die Misshandlung der römischen Christengemeinde gekannt. Zweitens kommt hier *Tert.* Apol. 5 in Betracht (*consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse*). Also auch Tertullian kennt aus der Regierungszeit Nero's nur die Heiden der römischen Christengemeinde; denn einmal verweist er die Heiden, an die sein Apologeticus gerichtet ist, ausdrücklich auf heidnische Quellen, d. i. auf Tacitus und Sueton, und dann sagt er: sectam cum *maxime Romae* orientem. Noch bestimmter äussert sich *Tertull.* Scorpiac. c. XV (cap. ult.): vitas Caesarum legimus, *orientem fidem* **Romae** *primus Nero cruentavit* etc. Drittens, auch *Eusebius* kennt aus der Zeit Nero's nur die Drangsale der römischen Christengemeinde: H. e. II 25, wo er der neronischen Verfolgung gedenkt, giebt er einfach eine Uebersetzung der betreffenden Stelle bei *Tertullian* (Apol. 5). Viertens endlich, die Annahme, Nero hätte das Christenthum durch generelle Edicte verpönt, hat ein conservatives Interesse des Imperators für die alte Staatsreligion zur nothwendigen Voraussetzung — man vgl. z. B. die Motivirung bei *Lact.* c. II —; sein ältester Biograph erzählt aber, dass er ein Verächter jeder Religion war (cfr. *Sueton.* Nero 56: religionum usquequaque contemptor, praeter unius deae Syriae. Hanc mox ita sprevit, ut ... contaminaret etc.), und man wird gestehen müssen, dass dieser irreligiöse Zug zu dem sonstigen bodenlos leichtfertigen Charakter des berüchtigten Tyrannen im Einklang steht. *De Rossi's* jüngster Versuch, den allgemeinen Charakter der Nero-Verfolgung auf Grund einer unlängst (im J. 1862) aufgefundenen Wandinschrift von Pompeji zu retten (vgl. Bulletino di archeol. crist. 1865, 93 ff.), ist meiner Ansicht nach als verfehlt zu betrachten. *Aubé* (189—193) vermag auf Grund der sorgfältigsten Untersuchung des Gegenstandes in jenen Epigrammen nur harmlose Spöttereien zu erkennen, die die heimlichen Versammlungen und die Propaganda der Christen betreffen („avec la meilleure volonté du monde, je n'y puis voir qu'une chose, c'est qu'on connaissait les Chrétiens à Pompéi, qu'on se moquait de la propagande ... qu'on raillait leur esprit de prosélytisme, leurs conciliabules, les discours qu'ils y tenaient et leur dédain de la vie"). *Overbeck* (99) betont mit Recht, dass die ganze de Rossi'sche Argumentation sich nur auf folgende, an eine Wand in Pompeji gezeichnete Buchstaben stützt: *HRISTIAN*. [Vgl. neuestens *V. Schultze* Zeitschrift f. Kirchengesch. 1880, IV 125; der Herausgeber kann sich dem hier in Bezug auf die pompejanische Inschrift Vorgetragenen nicht anschliessen. K.] Betr. des Charakters der neronischen Verfolgung noch *Hilgenfeld* a. a. O. 638 ff. und *Görres* Antipas von Pergamum, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI, H. 2, S. 271 ff.

Seit *Baronius* (vgl. Martyr. Rom. s. 29. Iunii 413, 414, Colon. 1603; Annal. eccl. ad a. Chr. 69) ist es traditionell geworden, das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus mit der Regierungszeit Nero's in Verbindung zu bringen und dasselbe gerade auf den 29. Juni 67 zu verlegen. Dass die Enthauptung des Paulus und die Kreuzigung des Petrus unter Nero stattfand, diese Thatsache ist freilich in authentischer Weise bezeugt erstens durch *Eusebius* (H. e. II 25, III 1), resp. durch die von ihm citirten älteren christlichen Quellen, nämlich: 1) durch *Dionys,* Bischof von Korinth, in dessen Schreiben an die Römer; 2) durch den Presbyter *Gaius* in seiner gegen den Montanisten Proclus gerichteten Schrift; 3) durch *Origenes* im 3. Buche seiner Expositiones in Genesim; und zweitens durch *Tertull.* Scorpiace c. 15 und De praescr. haeret. c. 36 (ed. Rigaltii). (Vgl. für das römische Martyrium Petri auch *Hilgenfeld* a. a. O. 630 ff.) Dagegen ist die These, wonach beide Apostel erst im J. 67 das Martyrium erlitten, unhaltbar und bereits durch *S. Basnage* (Ann. I 734, Nr. IX, X) und neuerdings *R. A. Lipsius* (Chronologie der röm. Bischöfe 164 und zumal Note 2) trefflich widerlegt worden, die mit

Fug annehmen, dass jenes Doppelmartyrium einfach mit der einzig historischen hauptstädtischen Verfolgung zu verbinden ist. Eine andere Chronologie ist in der That undenkbar, da, wie soeben gezeigt wurde, die älteren christlichen Quellen eben nur jene römische Verfolgung kennen; zum Ueberfluss lässt es *Tert.* Scorp. c. 15 gar nicht zu, den Glaubenskampf der beiden Apostel von jener Katastrophe der römischen Gemeinde zu trennen: ... orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, cum illic cruci adstringitur. Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem etc. Sollen Beide erst im J. 67 gelitten haben, so musste man entweder mit *Gieseler* (94) eine dreijährige Fortsetzung des Nero-Sturmes annehmen, oder aber eine zweimalige Bedrückung der hauptstädtischen Gemeinde unter Nero vorauszusetzen. Beides ist gleich unstatthaft; denn was das erstere betrifft, so bemerkt Basnage mit Recht, dass die Nero-Verfolgung vom J. 64, drei Jahre fortgesetzt, eine ganz andere Bedeutung erlangt haben würde, als sie jetzt hat, und die Annahme einer zweimaligen Verfolgung widerspricht den Angaben des authentischen Quellenmaterials, die nur eine neronische Misshandlung der hauptstädtischen Christen kennen. Was endlich den Todestag der Apostel anbelangt, so findet er sich in den älteren Quellen bis auf Eusebius gar nicht erwähnt; der liberianische Bischofskatalog von 354 bezeichnet zuerst als solchen den 29. Juni (ed. Mommsen bei *Lipsius* a. a. O. 265: passus autem [scil. *Petrus*] cum Paulo die III Kal. Iulias cons. ss. imperante Nerone). Nach *Lipsius* a. a. O. 163 f. soll dieses Datum auf einem Missverständniss der Angabe des Depositionskatalogs derselben liberianischen Chronik beruhen, wonach am 29. Juni 258 unter den Consuln Tuscus und Bassus des Petrus Gebeine in den Katakomben und die des Paulus auf dem Wege nach Ostia beigesetzt wurden. [Man vgl. dagegen *Kraus* Rom. Sott. 2. A. S. 592. K.]

3) Unter Kaiser Vespasian (reg. Nov. 69 bis Juni 79) wurde nichts gegen das Christenthum unternommen, wie aus dem Vergleiche der Apologie des *Melito v. Sardes* (ap. *Euseb.* H. e. IV 26) mit *Tertullian* (Apol. 5) und *Eusebius* (H. e. III 17) erhellt (vgl. *Görres* Das Christenthum unter Vespasian, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI 4, 492—536, 1878). Auch unter dem milden Titus (79—81) erfreute sich die angebliche Judensecte ungestörter Duldung; es erhellt das aus denselben Quellen, sowie aus *Lact.* III. Unter der Regierung des Tyrannen Domitian (reg. 81—96) sah sich ein Theil der Christenheit einigen Belästigungen ausgesetzt, die entweder gar nicht unter den Begriff ‚Verfolgung' fallen oder höchstens sich als eine Art von Halbverfolgung qualificiren lassen. In die erste Klasse von Bedrängnissen gehören gewisse fiscalische Bedrückungen, die damals über manche Christen verhängt wurden. Schon Vespasian hatte nach der Eroberung Palästina's und der Zerstörung Jerusalems den Juden einen Jahreskopfzins von je zwei Drachmen auferlegt (vgl. *Cass. Dion.* l. 66, c. 7). Diese Judensteuer wurde nun nach *Sueton.* Domit. 12 unter Domitian mit besonderer Härte eingetrieben. Da die Christen den Römern damals als Judensecte galten, so ist es unzweifelhaft, dass auch sie das Didrachmon entrichten mussten und unter jenen fiscalischen Belästigungen zu leiden hatten. Dies scheinen übrigens die Worte *Suetons,* correct interpretirt, ausdrücklich zu besagen (praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est: ad quem deferebantur, qui vel **improfessi** *Iudaicam* [Christen!] intra urbem viverent vitam vel *dissimulata origine* [jüdische Steuerdefraudanten!] imposita genti tributa non pependissent etc.; vgl. *Hilgenfeld* a. a. O. 541). Aus dieser Stelle erhellt auch (vgl. das ‚intra urbem'), dass vorzugsweise die römische Christengemeinde unter den mit dem Judenzins zusammenhängenden fiscalischen Bedrückungen zu leiden hatte. Uebrigens begannen jene Belästigungen wegen des Didrachmon erst in der spätern Epoche des domitianischen Regimes. Denn von den ersten Regierungsjahren des Kaisers heisst es bei *Sueton.* c. 7: *inter initia* usque adeo ab omni caede abhorrebat, ut etc. . . . Cupiditatis quoque atque avaritiae vix suspicionem ullam . . . dedit ... *Fiscales calumnias magna calumniantium poena repressit.* Die schlimme Wendung des domitianischen Regimes charakterisirt aber *Suet.* c. 10 u. A. so: sed neque in clementiae neque in abstinentiae tenore *permansit: et tamen aliquanto celerius ad saevitiam descivit quam ad cupiditatem.* — Mit diesen fiscalischen Bedrückungen einzelner Christen steht aber die sog. domitianische Verfolgung in gar keinem Zusammenhang. *Tillemont* (Mém. t. II 17), *Le Nourry* (a. a. O. 195, 202 ff.), *de Rossi* (a. a. O.) u. A. sprechen von einer allgemeinen Bedrängung der Christen unter Domitian, aber ohne ausreichenden Grund. Das, was dieser Kaiser Christenfeindliches unternommen hat, galt nicht den Christen als solchen, sondern nur den Individuen; politischer Argwohn und Streitigkeiten im Schosse seiner Familie haben ihn, wie es scheint, zum Einschreiten gegen eine Anzahl Christen veranlasst; in dieser Weise haben schon *F. Chr. Baur* (Kritik der neuesten [Hengstenberg'schen]

Erklärung der Apokalypse in den Tüb. Theol. Jahrb. 1852, Bd. XI, H. 3, 316; *Hilgenfeld* a. a. O. 517, 541, 740, 814; *dess.* Apost. Väter 84; Hegesipp., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 222 f.) und *Aubé* (a. a. O. 104—205) mit Fug den wahren Charakter des Domitian-Sturmes dargelegt. Allerdings spricht *Oros.* VII, c. 7 von generellen Verfolgungsdecreten des Imperators; aber dieser relativ spätere Autor wird durch die älteren und demgemäss zuverlässigeren Quellen widerlegt. Zunächst erhellt aus dem Vergleich von *Tert.* Apol. c. 5, *Eus.* H. e. III, c. 17, 18; *Eus.* Chron. ad a. Chr. 95; *Lact.* Mort. pers. c. III; *Sueton.* Domit. c. 15, 17 und mit *Cass. Dion.* l. 67, c. 14, dass diese Verfolgung nur sehr kurz war; sie begann erst Ende 95 und war schon vor September 96 wieder erloschen (vgl. *Tillemont* Mém. t. II 522). Was die Tragweite der christenfeindlichen Massregeln betrifft, so kommt zuerst *Cass. Dion.* l. 67, c. 14 in Betracht; hier heisst es, der Kaiser hätte Viele wegen ἀθεότης, also wegen sacrilegium und jüdischer Sitten (ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες) theils zum Tode, theils zum Verluste ihres Vermögens verurteilen lassen. Dass sich unter diesen Opfern des kaiserlichen Despotismus auch Christen befanden, erhellt aus dem historischen Zusammenhange und zumal aus der Zusammenstellung der ἀθεότης mit den jüdischen Sitten; es wird das aber auch durch Melito von Sardes (ap. *Eus.* H. e. IV 26) bestätigt, wonach Domitian gleich Nero bemüht war, die Christen zu verleumden (ἐν διαβολῇ καταστῆσαι). Allerdings spricht *Dio Cassius* von vielen Verurteilten, und auch ein anderer heidnischer Autor, *Bruttius*, sagt bei *Eusebius* (Chron. l. II ad Olymp. 218): πολλοὶ δὲ Χριστιανῶν ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανόν, ὡς ὁ Βρέττιος ἱστορεῖ. Allein einmal geht, wie *Baur* richtig bemerkt, μαρτυρεῖν nicht mit Nothwendigkeit auf Hinrichtung, und dann nennt *Tert.* Apol. 5. Domitians Einschreiten bloss einen ‚Versuch' und spricht bloss von ‚Verbannten'. Zudem erzählt *Tertullian* (l. c.), Domitian selbst hätte die von ihm begonnene Christenverfolgung wieder aufgehoben und die verbannten Gläubigen wieder zurückgerufen (temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo *facile coeptum repressit restitutis etiam quos relegaverat*). Ich weiss nicht, warum *Neander* (139) u. A. diese letztere Mittheilung des africanischen Presbyters mit solchem Eifer verwerfen; wird doch diese Notiz schon etwa 50 Jahre vor Tertullian durch *Hegesippus* (ap. *Eus.* H. e. III, c. 19, 20) bestätigt und noch dazu in einer Weise motivirt, wie sie ganz dem misstrauischen Charakter des Kaisers entspricht. Hiernach liess sich Domitian einige Nachkommen des Apostels Judas, angebliche Sprösslinge des davidischen Geschlechtes, vorführen und fragte sie, ob sich die von ihnen erhoffte Wiederkunft Christi auf ein irdisches Reich bezöge. Sobald sich aber der Kaiser überzeugt hatte, dass sein politischer Argwohn auf Missverständniss beruhe und die Verhörten harmlose arme Landleute seien, gab er sie frei und hob zugleich die Verfolgung überhaupt auf (... Δομετιανὸν ... ἐλευθέρους μὲν αὐτοὺς ἀνεῖναι, καταπαῦσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν). Mit Recht nehmen also *Dodwell* (71, Nr. XVI) und *Tillemont* (Mém. t. II 120 f., 523) an, dass Domitian selbst noch kurz vor seinem Tode die Verfolgung eingestellt und die verbannten Christen zurückgerufen habe. Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass es *Cass. Dion.* 68, c. 1 auch von Nerva heisst: καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε, lässt sich sehr leicht lösen, wenn wir uns mit Dodwell die Sache so erklären: schon Domitian widerrief das Ausweisungsmandat; da er aber fast unmittelbar nachher ermordet wurde, so erlebte er die Rückkehr der Exilirten nicht mehr; diese erfolgte erst zu Anfang der Regierung Nerva's. Die Christenverfolgung Domitians dauerte also nur wenige Monate und beschränkte sich darauf, dass zu Rom einige Christen hingerichtet, andere verbannt und ihres Vermögens beraubt wurden. *Rauschnick* (Art. ‚Domitian' bei *Ersch* u. *Gruber* Encyklop., Sect. I. Th. 27, S. 5, Lpz. 1836) unterschätzt demgemäss die Domitian-Verfolgung, wenn er annimmt, ‚die Christen hätten damals als eine jüdische Secte, die durch ihre Trennung vom Judenthum die Steuer umgehen wollten, eine harte Verfolgung erlitten'. Domitian scheint zwei Mitglieder der kaiserlichen Familie, seinen Vetter, den Consul Flavius Clemens, und dessen Nichte, Flavia Domitilla, gegen die er politischen Argwohn hegte, unter dem Vorwande der Hinneigung zum Christenthum beseitigt zu haben; ersterer wurde hingerichtet, letztere nach der Insel Pandataria verbannt (*Cass. Dion.* 67, c. 14 und *Sueton.* Domit. 15 verglichen mit *Eus.* H. e. III 18). *Aubé* (195, 197, 205) und *R. A. Lipsius* (152—161) haben überzeugend nachgewiesen, dass die Christlichkeit des Flavius Clemens zwar wahrscheinlich, aber keineswegs absolut gewiss ist. *S. Basnage* (803, Nr. IV, V) hat also aus den Worten *Suetons* (a. a. O.: denique Flavium Clementem ... *contemptissimae inertiae* ... repente ex tenuissima suspicione ... interemit) zu voreilig auf das Christenthum jenes Consuls geschlossen; in dem *contemptissimae inertiae* liegt wenigstens nicht nothwendig eine

Anspielung auf die Christlichkeit des Flavius Clemens. Wegen den äusserst schwierigen Controversen über die fragliche Identität des Consuls Clemens mit dem römischen Presbyter dieses Namens verweise ich auf die erschöpfenden Untersuchungen von *R. A. Lipsius* (a. a. O.), der sich mit Recht mit einem ‚Non liquet‘ begnügt. [Diese Darstellung übersieht, wie überhaupt die Lipsius'sche Kritik, das Zeugniss der Monumente gänzlich, welche gerade hier sehr laut das Christenthum eines Theils der flavischen Familie bestätigen; vgl. *de Rossi* Bull. 1865, 17; 1875, 5 ff.; *Kraus* R. S. 2. Aufl. 41 f., 84 f. und d. Art. Flavier unserer R.-E. K.]

4) Unter der Regierung des menschenfreundlichen Nerva (reg. 96—98) erfreute sich die Kirche eines gänzlich ungetrübten Friedens. Nicht nur kehrten die verbannten Christen, deren Rückkehr übrigens schon Domitian gestattet hatte, in ihre Heimat zurück, sondern der Kaiser sorgte auch durch legislatorische und administrative Massregeln dafür, dass die Christen, wenigstens bei seinen Lebzeiten, nicht mehr beunruhigt werden konnten; er liess nämlich keine Anklagen wegen ἀθεότης und ἰουδαϊκὰ ἤθη zu und verbot strenge den Unfug der Delatoren (*Cass. Dion.* 68, c. 1 verglichen mit *Eus.* H. e. III 20). Noch mehr: der gütige Fürst beseitigte sogar diejenigen partiellen Bedrückungen, die nicht unter den Begriff ‚Verfolgung‘ fielen. Die schon dem J. 96 angehörende Münze (Imp. Nerva Caesar Augustus P. M. Tr. P. Cos. II | Fisci Iudaici *Calumnia* sublata; *Eckhel* D. N. P. II, vol. VI 404) beweist, dass seit Nerva die fiscalischen Bedrückungen so mancher Christen aufhörten. Man darf indess aus dem Revers jener Medaille nicht etwa, wie *Gieseler* (107) anzunehmen scheint, schliessen, es hätte Nerva den jüdischen Leibzoll überhaupt abgeschafft. Nach *Eckhels* (404 f.) gediegenen Ausführungen wurde damals bloss die *calumnia* jener Kopfsteuer, d. h. die gewaltsame und vielfach ungerechte Art der Eintreibung derselben, beseitigt; dass aber jene Steuer selbst bestehen blieb, schliesst Eckhel mit Recht aus dem Schreiben des *Origenes* an Africanus, wo es heisst: καὶ νῦν Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς (scil. Ῥωμαίοις) τελούντων κ. τ. λ.

II. Das Christenthum und der römische Staat vom Regierungsantritt Traians bis zum Tode des Kaisers Philippus Arabs (98—249).

a) Die Zeiten von Traian bis zum Regierungsantritt des Septimius Severus (98—193).

1) *Le Blant* (a. a. O. 362) nimmt an, dass die Regierung Traians, wie für die Menschheit überhaupt, so auch für die christliche Kirche als eine günstige Periode gelten darf. Diese Behauptung, an und für sich heutzutage mehr als auffallend, kann freilich bei einem Forscher nicht sonderlich überraschen, der (373) die Incapacität des Christenthums gar schon von Tiberius' Zeiten datirt (vgl. das Nähere über die Tiberius-Fabel in meinem Artikel ‚Römische Toleranzedicte‘). Prüfen wir übrigens die Beweise, die Le Blant zu Gunsten seiner auf Traian bezüglichen These vorbringt. Erstens beruft er sich darauf, dass *Tertullian* (Apol. 5), *Melito* (ap. *Eus.* H. e. IV 26) und *Lactanz* (Mort. pers. c. III, IV) den Nachfolger Nerva's nicht unter die Christenverfolger rechnen. Aber die betreffende Aeusserung des carthagischen Presbyters und das Schweigen des Apologeten von Sardes beweist nur soviel, dass Traian nie generelle Verfolgungsedicte erlassen hat, dass er nicht der grausame Feind der Kirche gewesen ist, als welchen ihn die getrübte Tradition, das Chronicon paschale und die abgeschmackten Berichte resp. Martyreracten der berüchtigten byzantinischen Quellen des 10. und 11. Jahrh., des Simeon Metaphrastes und der Menologien schildern. Fast noch weniger hat das Schweigen des *Lactanz* zu bedeuten, der bekanntlich den ganzen Zeitraum von 96—249 als eine Friedensära der Kirche bezeichnet, also auch die unter Marc Aurel und Septimius Severus gegen die Kirche verübten Feindseligkeiten, der ganz unbedeutenden Verfolgung Maximins I zu geschweigen, übergeht. Zweitens behauptet Le Blant, gestützt auf *Plin.* Panegyr. X L. II (42), Traian hätte die Majestätsprocesse wo nicht beseitigt, so doch beschränkt. Es ist richtig, dass die Kirche sich unter Vespasian, Nerva, Macrin und Alexander Severus wohlbefunden hat, und dass alle diese Fürsten von den soeben charakterisirten Anklagen, namentlich von Processen wegen ἀσέβεια, nichts wissen wollten. Drittens finden sich *Plin.* Paneg. l. c. wirklich folgende Worte: huius (scil. maiestatis) tu metum penitus sustulisti. Aber aus *Plin.* Ep. l. X 94, 97 erhellt, dass Traian die Anklagen auf Theilnahme an den coetus illiciti, den sog. Hetärien, sowie wegen impietas (ἀσέβεια) erga principem, resp. wegen Weigerung, dem Numen des Kaisers zu opfern, bestehen liess, und dieser Umstand gab Anlass, dass damals zuerst ein Theil der Christenheit bloss wegen ihres Glaubens verfolgt wurde. Aus *Plin.* Ep. X 97 ersieht man, dass Plinius, der Statthalter von Bithynien, zuerst die Christen als eine vom Judenthum unabhängige Secte erkannte und gegen die Gläubigen seines Verwaltungsbezirks auf Grund jener beiden, unter maiestas fallenden Beschuldi-

gungen einschritt; manche Christen wurden also damals in Bithynien (und vielleicht auch in der Provinz Pontus, die gleichfalls zur Statthalterschaft des Plinius gehörte) als Majestätsverbrecher hingerichtet, und zwar bloss wegen ihres Glaubens, den der römische Staatsmann als superstitio immodica verwirft; denn er ist von der Unwahrheit jener im heidnischen Lager colportirten Gerüchte von schrecklichen Verbrechen, die die Christen bei ihren heimlichen Zusammenkünften begingen, über thyestische Mahle u. s. w., überzeugt. Interessant ist nun die Antwort Traians auf die bezügliche Anfrage des Plinius. Auch er schenkt jenen nachtheiligen Gerüchten über die Moral der Christen keinen Glauben, hält aber doch die Existenz des Christenthums für unvereinbar mit der römischen Staatsidee; aus politischen Gründen sowol denn aus Humanität hält er indess ein gemässigtes gesetzliches Einschreiten gegen die religio nova et illicita für ausreichend. Demgemäss verbietet er das Aufsuchen der Christen; auch sollen keine anonymen Anklagen gegen sie berücksichtigt werden; dagegen stellt der Kaiser jeden Christen, der einmal dem Richter vorgeführt ist, vor die Alternative, entweder als Theilnehmer an einer religio illicita betraft (d. h. hingerichtet) zu werden, oder durch Leugnen seines Christenthums und reumüthiges Opfern Verzeihung zu erlangen (conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est, supplicando diis nostris . . . veniam ex poenitentia impetret). Dieses Traiansche Rescript bildete ein ganzes Jahrhundert lang die gesetzliche Norm des Verfahrens gegen die Christen; es war Reichsgesetz unter den Kaisern Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel, Commodus und Septimius Severus bis 202; dies erhellt aus folgenden Quellenbelegen: *Iustin.* Apol. I, c. 4 (ed. Otto); Apol. c. 2 (ed. Otto); *Eus.* H. e. l. V, c. 1, Nr. 44, 47; V 21 (ed. *G. Dindorf*); *Tertull.* Ad. nat. l. I, c. 2, 3 (ed. *Oehler*). Eine zweite Quelle von C. war die Wuth des fanatischen Pöbels, der seit Traian die Christen als hostes publici betrachtete, sie für öffentliche Unglücksfälle, furchtbare Naturerscheinungen u. s. w. verantwortlich machte und häufig tumultuarische Hinrichtungen von Christen veranlasste; manche Statthalter waren nur zu gern bereit, dem Gebrüll des Pöbels, ‚Christianos ad leonem!‘ zu willfahren. Dass seit Traian auch zuweilen ausser den gesetzlichen Verfolgungen ungesetzliche C. stattfanden, bezeugt *Euseb.* H. e. III 32. Ueber den unseligen Wahn des heidnischen Pöbels, der in den Christen die moralischen Urheber für alles öffentliche Unglück erblickte, finden sich zwei bezeichnende Stellen bei *Tertullian:* I. Apol. c. 40: si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem adclamatur. II. Ad nat. l. I, c. 9: si Tiberis redundaverit, si Nilus non redundaverit, si coelum stetit, si terra movit, si vis nociva vastavit, si fames afflixit, statim omnium vox: Christianorum meritum.

2) Natürlich hing auch jetzt noch die Situation der als religio illicita verpönten Kirche viel von der Gesinnung der einzelnen Kaiser und der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ab. Wir wissen nicht, ob Traian selbst auch bemüht war, die Christen vor Bedrückungen zu schützen, die über sein Rescript hinausgingen. Schwerlich wird er persönlich die Christen verurteilt haben, wie solches die Acta s. Ignatii voraussetzen. Meine wissenschaftliche Ueberzeugung geht dahin, dass, wie das Martyrium des Bischofs Symeon von Jerusalem, so auch das tragische Ende des Ignatius von Antiochien, auf Befehl der kaiserlichen Behörde erfolgt ist (vgl. *Euseb.* H. e. III 32, 33, 36). Die Beweise für diese These in meinem Aufsatze ‚Beiträge zur ältern Kirchengeschichte‘, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, XXI, 1, S. 35 u. *Kraus* Tüb. Theol. Quartalschr. 1873, 115 ff. Da die Christen jetzt dem römischen Staate als Majestätsverbrecher galten, so kann es nicht auffallen, dass beide Bischöfe als homines peregrini und humiliores eine ebenso grausame als schimpfliche Todesstrafe erlitten (vgl. oben S. 216). Wegen der angeblichen Toleranzedicte der Kaiser von Traian bis Marc Aurel muss ich hier der Kürze halber auf meinen Artikel ‚Römische Toleranzedicte‘ (A. Nr. 2 u. 3) verweisen. Zuzugeben ist, dass Hadrian und Antoninus Pius bemüht waren, die Christen vor der Wuth des fanatischen Pöbels innerhalb der Grenzen des Traian-Rescriptes zu schützen (vgl. *Melito* ap. *Eus.* H. e. IV 26). Obwol Marc Aurel den Christen abgeneigter war, als seine Vorgänger, so hat er doch keine neuen Edicte erlassen, aber auf stricte Durchführung des Traian-Rescriptes gehalten; unter seiner Regierung wurden zumal die Christengemeinden zu Kleinasien [Smyrna: Martyrium des Bischofs Polykarp, nach *Eus.* u. *Hieron.* gewöhnlich um 166—167, neuestens nach *Waddingtons* Berechnung der Statthalterschaft des Quadratus vielfach um 155/156, also unter Antoninus Pius, gesetzt. Vgl. *Waddington* Mém. de l'Acad. des Inscr., 1867, XXVI 232, und Fastes des prov. Asiatiques 1872, I 219; *Hilgenfeld* Zeitschr. 1874, 120, 325; *Renan* Antichrist. 1873, 207; *Aubé* Hist. des pers. 1875, 323; *Ewald*

Gött. gel. Anz. 1873, St. 41; *Gebhardt* Zeitschr. f. hist. Theol. 1875, 379. Dagegen *Keim* Aus dem Urchristenth., Zürich 1878, 90 ff.; *Wieseler* Christenverf. d. Caesaren bis zum 3. Jahrh., 1878, 34 ff. K.] und im südlichen Gallien (Lyon und Vienne) weit über den Wortlaut der Traian-Verfügung hinaus von der vereinten Wuth des Pöbels und der Behörden heimgesucht (vgl. *Tert.* Apol. c. V; *Melito* ap. *Eus.* IV 26, V 1).

3) Unter der Regierung des lasterhaften Commodus (180—193) traten friedlichere Zeiten für die Christen ein (vgl. *Eus.* H. e. V 21). Der Kaiser bewies ihnen sogar Wohlwollen; jedoch hing diese christenfreundliche Gesinnung weniger mit seiner Neigung für fremde Sacra, namentlich den Sol und die ägyptischen Gottheiten Isis und Anubis (vgl. *Lamprid.* Antonin. Commod. c. 9), denn mit dem allmächtigen Einfluss Marcia's zusammen, der christenfreundlichen Concubine des Kaisers (vgl. *Cass. Dion.* l. 72, c. 4, oder vielmehr *Xiphilin*). Dieser wirksamen Vermittlung ist es z. B. zuzuschreiben, dass der Imperator den Presbyter Callistus und zahlreiche andere Christen, die nicht als solche, sondern aus anderen Gründen nach den sardinischen Bergwerken verwiesen waren, begnadigte (vgl. die Philosophumena [IX 2] des *Pseudo-Hippolytus*), [dazu *de Rossi* Bull. 1866, 6; *King* Early christ. Numism., Lond. 1873; *Lenormant* Rev. Num., Nouv. sér. II 212; *A. de Ceulener* Rev. des Quest. hist. 1876, juill.; *Aubé* Rev. arch. 1879, 154 f. K.]. Das Traian-Rescript wurde also unter Commodus nur sehr gelinde gehandhabt; dass es aber auch damals in freilich nur vereinzelten Fällen Anwendung fand, beweist das Schicksal des Senators und Martyrers Apollonius (vgl. *Eus.* l. c.; Chron. ad a. Chr. 188 und *Hieron.* Catalog. script. eccl., in Apollonio). Die allgemeine Aeusserung des Eusebius über den ‚Frieden' der Kirche zur Zeit des Commodus schliesst noch eine weitere Ausnahme nicht aus. Da nämlich Marcia als die moralische Urheberin jener relativ glücklichen Periode der Kirche zu gelten hat, und da andererseits die einflussreiche Concubine nach *Herodian.* l. I, c. 6, n. 1; c. 8, n. 1 (ed. Irmisch vol. I) erst im J. 183 in den kaiserlichen Hof eingetreten ist, so schliesst *Tillemont* (Mémoires t. III 193, Brüsseler Ausgabe) mit Recht, dass es im Anfange der Regierung des Commodus, zwischen 180 und 183, zumal im Orient, ähnlich wie unter Marc Aurel, zu ziemlich heftigen partiellen Bedrückungen der Kirche kommen konnte. Auf diese Christenhetzen spielt *Theophil v. Antiochien* (ad Autolycum l. III, c. 30, ed. Otto, Jena 1861, 274) an, der gerade um diese Zeit, im J. 180 oder 181, schrieb; mit diesen ersten Regierungsjahren des Commodus lassen sich am angemessensten die von einem Proconsul Asiens, Arrius Antoninus, gegen eine kleinasiatische Christengemeinde verübten Grausamkeiten (vgl. *Tertull.* ad Scap. c. V, ed. Rigaltius) in Zusammenhang bringen. Ich weiss wol, dass die Geschichte drei Proconsuln von Kleinasien Namens Arrius Antoninus kennt, und dass *Dodwell* (a. a. O.) und hiernach *Ruinart* (Praef. gen. 23, Nr. 31) das *Tertull.* ad Scap. c. V berichtete Ereigniss mit der Regierung Traians verbinden. Aber mit mehr Recht verstehen *Tillemont* (a. a. O.) und *Neander* (I a 181, 182, Anm. 1) unter jenem christenverfolgenden Statthalter den etwas ältern Zeitgenossen Tertullians, der nachweislich zur Zeit des Commodus lebte (vgl. *Lamprid.* Commod. c. 7). Dagegen ist *Irenaeus* contra haeres. l. IV 33, Nr. 9 (multitudinem martyrum *in omni tempore* praemittit [ecclesia] ad Patrem) nicht als Beweis für das Vorkommen partieller C. unter Commodus zu verwerthen. Diese allgemeine und, wie schon der Vergleich mit seinen eigenen früheren Worten (contra haeres. l. IV, c. 30) und mit *Orig.* c. Cels. l. III, c. 8 ergiebt, stark übertreibende Aeusserung des gallischen Kirchenvaters bezieht sich auf sämmtliche früheren C. (vgl. auch *Neander* I a 182).

b) Christenthum und römischer Staat von Septimius Severus bis zum Untergang des Philippus Arabs (193—249).

1) Unter Pertinax, dem Nachfolger des am 31. Dec. 192 ermordeten Commodus, wurde nichts gegen das Christenthum unternommen. Hierfür spricht erstens der historische Zusammenhang: seine Regierung dauerte nicht einmal volle drei Monate (vgl. *Herodian.* l. II, c. 4, Nr. 11; *Cass. Dion.* l. 73, c. 10: ἦρξε δὲ ἡμέρας ὀγδοήκοντα καὶ ἑπτά; *Capitolin.* Pertinax c. 15: imperavit mensibus II, diebus XXV) und dann kennt auch *Eus.* H. e. V 26 keine Verfolgungen aus dieser Zeit. Noch mehr. Man darf sogar mit *Le Blant* (362 u. Note 5 das.) annehmen, dass diese ephemere Regierung den Christen günstig war; denn der gütige Fürst liess gar keine Majestätsprocesse zu (vgl. *Cass. Dion.* l. 73, c. 5; *Capit.* Pertin. c. 6: quaestionem maiestatis penitus tulit cum iureiurando, revocavit etiam eos, qui deportati fuerant crimine maiestatis, eorum memoria restituta, qui occisi fuerant), auch schritt er strenge gegen die gewerbsmässigen Denuncianten ein (vgl. *Herod.* l. II, c. 4, Nr. 16).

Eusebius lässt die ganze Zeit vom Regierungsantritt des Commodus (180) bis zum Beginn der officiellen Septimius-Verfol-

gung im J. 202 als Friedensepoche der Kirche gelten (H. e. V 21 verglichen mit VI 1, 2, 7). Auf dieselbe Friedensära spielt aller Wahrscheinlichkeit nach auch *Tertullian* (De coron. milit. c. I) an: mussitant denique *tam bonam et longam pacem* periclitari (vgl. meine in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 4. H. 536—539 über die Abfassungszeit der Schrift De corona militis gegebenen Ausführungen). Die Geschichte der vorconstantinischen Kirche weist noch andere Friedensepochen auf, so den Zeitraum von 211 resp. 212—235, so die Jahre 238—249 resp. 212—249, so endlich die Periode von 260 bis c. 300. Allgemeine Aeusserungen der Kirchenväter wie pax longa schlossen vereinzelte Martyrien in den betreffenden Friedensepochen nicht aus; dies gilt, wie von allen sog. Friedensären, so besonders von dem Zeitraume zwischen 180 und 202. Dass es auch unter Commodus an partiellen Bedrückungen der Kirche nicht ganz gefehlt hat, haben wir schon gesehen. Noch mehr lässt sich dies von der ersten christenfreundlichen Regierungsepoche des Septimius Severus (reg. 193—211) behaupten. Es ist freilich richtig, dass dieser Kaiser erst in seinem 10. Regierungsjahre, d. i. im J. 202, durch ein förmliches christenfeindliches Edict die officielle Verfolgung eröffnet hat (*Spartian.* Sept. Sev. c. 17 verglichen mit *Eus.* H. e. VI 1, 2, 7). Noch mehr. Septimius bewies sich sogar in den Jahren 193—202 geradezu christenfreundlich. Persönliche und politische Gründe machten ihn zu einem Gönner des Christenthums, ja er schützte sogar christliche Convertiten, Männer und Frauen senatorischen Ranges öffentlich vor der Volkswuth und stellte ihnen ein vortheilhaftes Zeugniss aus (*Tertull.* Ad Scap. c. 4 verglichen mit c. 2). Ich will auch zugeben, dass zwischen 193 und 197 selbst die partiellen Christenhetzen nur unerheblicher Natur waren, da alle christenfeindlichen Mächte im Reich hinlänglich durch die blutigen Bürgerkriege zwischen den drei Prätendenten des kaiserlichen Purpurs: Septimius Severus (in Pannonien und Illyrien), Clodius Albinus (in den Westländern, zumal in Gallien), Pescennius Niger (im Orient), beschäftigt waren, und da es ersterm erst im J. 197 durch Pescennius' Besiegung gelang, die Reichseinheit wieder herzustellen. Dagegen waren schon zwischen 197 und 202 die Christen, wenigstens im Westen des Reiches, in Rom und zumal im proconsularischen Africa sehr häufig Gegenstand einer grausamen Verfolgung. Sehen wir uns die Quellen der Christenhetzen aus jener Zeit genauer an, so werden wir gestehen müssen, dass sich die thatsächliche Rechtlosigkeit der Christenheit vor Decius niemals auffallender äussert, als gerade in den Tagen des Septimius Severus. Die Situation der Christen des proconsularischen Africa war schon lange vor 202 so unerträglich, dass sich *Tertullian* zur Veröffentlichung zweier Schutzschriften, des Apologeticus und der Libri II ad nationes, veranlasst sah. Trotz der günstigen Gesinnung des Kaisers hatten die Christen damals zu leiden durch das gesetzmässige Morden einzelner feindlicher Behörden und durch das ungesetzliche Morden des fanatischen Pöbels. Was den ersten Punkt betrifft, so ist die Frage: auf Grund welcher Gesetze konnten damals die Christen als solche hingerichtet werden? Die Antwort auf diese Frage giebt uns *Tertullian.* Erstens schritten die Behörden damals gegen die Christen ein als Angehörige einer religio oder factio *illicita* (vgl. Apol. c. 5, 6, 21, 38). Zweitens war das Traian-Rescript noch in Kraft; es erhellt dies aus Ad nat. l. I, c. 2 (... Christianos vero sponte confessos *tormentis comprimitis ad negationem*) und l. I, c. 3 (porro sententiae vestrae nihil nisi Christianum confessum notant; nullum criminis nomen exstat, nisi nominis crimen est). Weit häufiger jedoch als auf Grund der Traian-Instruction schritten die Statthalter gegen die Gläubigen auf Grund der alten und sehr dehnbaren Anklagen wegen *sacrilegium* und *maiestas* ein; dieser Materie hat Tertullian vorzugsweise seinen Apologeticus gewidmet. C. 1 bis incl. c. 27 beschäftigt sich mit der Beschuldigung des sacrilegium, von c. 28 ab bis zum Schluss (c. 50) ist der Verfasser bemüht, seine Glaubensbrüder vom Vorwurf der Majestätsverletzung zu entlasten. Eine sehr gewöhnliche Anklage in dieser Hinsicht ging dahin, die Christen weigerten sich, dem Genius des Kaisers zu opfern (vgl. z. B. Apol. c. 32; Ad nat. l. I, c. 17). Diese Zurückhaltung wird man den Christen nicht verübeln können, da jene Verpflichtung, in einer hart an Idololatrie streifenden Weise dem Numen der Imperatoren zu huldigen, in der That das christliche Bewusstsein verletzen musste. Es gab aber noch andere harmlosere Arten, der kaiserlichen Auctorität bei festlichen Gelegenheiten seine Ehrfurcht zu bezeugen. An solchen festlichen Tagen bekränzten sich die Heiden mit Lorbeer, zierten ihre Thürpfosten gleichfalls mit Lorbeer und zündeten am hellen Tage Laternen an. Indem manche africanische Christen, die, wie auch Tertullian, überhaupt einer strengern Observanz angehörten, auch diese harmlosen Gebräuche vernachlässigten, gaben sie ihren Gegnern unvorsichtiger Weise einen nicht ganz aus der Luft gegriffenen Vorwand, sie der

impietas erga principes zu beschuldigen (vgl. Apol. c. 35; De coron. milit. c. 1). Hierdurch und überhaupt durch ihre auffallende und zuweilen übertriebene Zurückhaltung von Volksfesten reizten sie die Wuth des fanatischen Pöbels, der sie ohnehin für alle öffentlichen Unglücksfälle verantwortlich machte; so erscholl dann an festlichen Tagen im Circus, im Amphitheater gar häufig der Ruf: Christianos ad leonem; häufig verfolgte bei solchen Gelegenheiten der Pöbel die Unglücklichen mit Steinwürfen oder mit brennenden Fackeln; an den Bacchusfesten entweihte der Pöbel sogar die christlichen Coemeterien und wüthete gegen die Todten (Apol. c. 37, 40; Ad nat. I 9; Ad Scap. c. 4). Nach dem Gesagten ist also auch schon zwischen 197 und 202, freilich zumeist im proconsularischen Africa und in Rom, ziemlich viel christliches Blut geflossen. Von diesen Opfern sind am berühmtesten die sog. scillitanischen Martyrer Speratus, Nazarius und Genossen, die nach Ausweis der betreffenden, im Wesentlichen unzweifelhaft authentischen Acten im J. 200 zu Scillita im proconsularischen Africa auf Befehl des Proconsuls Saturninus wegen ihrer Weigerung, zu opfern und dem Numen des Kaisers zu huldigen, also wegen sacrilegium und maiestas resp. impietas erga principem, enthauptet wurden (vgl. Acta proconsularia martyr. Scillitar. ap. *Ruinart* [dreifache Acten resp. zwei vollständige Documente und ein Fragment] 131—134).

Die Verfolgung erhielt einen weit heftigern Charakter, als sich im J. 202 auch der Kaiser gegen die Christen erklärte und in einem förmlichen Edict den Uebertritt zur jüdischen Religion und zum Christenthum bei schwerer Strafe verbot (*Spart.* Sept. Sev. c. 17: Iudaeos fieri sub gravi poena *vetuit.* Idem et de Christianis sanxit). Diese Massregel, an und für sich betrachtet, war nicht sehr streng, sogar gelinder, als das jetzt für immer beseitigte [? K., s. u.] Traian-Rescript, insofern sie nur gegen die christliche Propaganda gerichtet war. Aber es begreift sich, dass diese öffentliche Erklärung des Kaisers gegen das bisher sogar beschützte Christenthum nur dazu dienen konnte, die Verfolgung zu verschärfen; in der Ausführung scheint man in der That über den Wortlaut desselben hinausgegriffen zu haben. Zunächst scheint die Wirkung des kaiserlichen Edictes die gewesen zu sein, dass es jetzt auch im Orient, zumal in Alexandrien und Aegypten überhaupt, zu zahlreichen Martyrien kam; einige Blutzeugen macht Eusebius namhaft; zu den erlauchtesten alexandrinischen Blutzeugen gehörten Leonides, der Vater des berühmten Origenes, Potamiaena und Basilides; der damals (d. i. 202) erst 16jährige Origenes wollte sich im jugendlichen Eifer zum Martyrium drängen, aber seine kluge Mutter wusste den Unbesonnenen vor übereilten Schritten zu bewahren (vgl. *Eus.* H. e. VI 1—5, 7). Nach *Eus.* H. e. VI 1 wüthete die Septimius-Verfolgung gegen alle Kirchen und allenthalben; auf *Iudas*, einen gleichzeitigen exegetischen Schriftsteller, äusserte diese Verfolgung im Orient eine so gewaltige Wirkung, dass er glaubte, die Ankunft des Antichrist stehe bevor. Indess darf man diesen und ähnlichen übertreibenden Aeusserungen einzelner Kirchenväter gegenüber nicht vergessen, dass nach *Origen.* c. Cels. III 8 in der vordecianischen Kirche nur ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι. — Die erlauchtesten Opfer der septimianischen Verfolgung im proconsularischen Africa waren Perpetua und Felicitas (vgl. *Tertull.* De anima c. 55 und die im Wesentlichen authentischen Acten bei *Ruinart* 137—146). Die Verfolgung war dort in den Jahren 202—222 überhaupt ziemlich heftig; doch verfuhren einzelne Statthalter mit rühmlicher Mässigung (vgl. *Tert.* Ad Scap. c. 4); auch war in manchen Fällen Rettung durch Flucht (*Tert.* De fuga in pers. c. 1—9) oder durch Bestechung der Behörden möglich (*Tert.* De fuga c. 12—14). — In Gallien erlitt damals Bischof Irenaeus von Lyon mit zahlreichen Gefährten nach *Hieronym.* c. 64 Isaiae und *Greg. Turon.* Hist. Franc. I 29 das Martyrium (vgl. *Ruinart* Acta mart. 118 f., Nr. 5). Ob Septimius jenes Digest. l. I. tit. 1, 2, 55, 14 aufbewahrte Rescript, worin er anordnet, dass die Theilnehmer an ungesetzlichen Vereinen (collegium illicitum) vor dem römischen Stadtpräfecten anzuklagen seien, vor oder nach Beginn der officiellen Christenverfolgung erlassen hat, lässt sich nicht mehr genau ermitteln. In jedem Fall konnte dieses Rescript auf die Christen Anwendung finden und wird wol zu vereinzelten Bedrückungen speciell der hauptstädtischen Christengemeinde Anlass gegeben haben.

Die Septimius-Verfolgung dauerte auch nach dem Tode des Kaisers (4. Febr. 211; vgl. *Cass. Dion.* l. 75, c. 15) unter Antoninus Caracalla (reg. 211—217), wenigstens in einzelnen Provinzen, im proconsularischen Africa und vielleicht auch in Mauretanien und Leon, noch kurze Zeit fort (vgl. *Tert.* Ad Scap. c. 2, 4). In ersterer Provinz war der Präses Scapula grausam genug, die Christen als sacrilegi und maiestatis rei mit dem Feuertode zu bestrafen. Dies veranlasste Tertullian, in einer erneuten Apo-

logie an den brutalen Staatsmann die bescheidene Bitte zu richten, er möge sich wenigstens, wie seine Collegen von Mauretanien und Leon, mit Enthauptung der unglücklichen Majestätsverbrecher begnügen (Ad Scap. c. 4). Uebrigens erlosch diese postume Septimius-Verfolgung jedenfalls noch vor Schluss des Jahres 211 gänzlich, um während der gesammten spätern Regierungszeit Caracalla's nicht mehr aufzuleben. Dies erhellt aus *Eus.* H. e. VI 21 und vor Allem aus *Sulp. Sev.* Chron. II, c. 32, Nr. 2, wonach die lange vordecianische Friedensära der Kirche eine 38jährige war (vgl. meinen Aufsatz ‚Alexander Severus und das Christenthum', Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, H. I 49 und hierzu *Harnack's* Anzeige dieser Arbeit in der Leipziger Litteratur-Ztg. 1877, Nr. 7, 167; wegen der Septimius-Verfolgung verweise ich schliesslich auf m. Aufsatz ‚Christenth. u. röm. Staat z. Zeit des K. Sept. Sev.' in Jahrb. f. prot. Theol. 1878, IV 273—327; vgl. auch *Aubé* Rev. hist. 1879, IV). — Dass nach *Eus.* und *Sulp.* l. c. auch unter Macrin (217—218) nichts gegen das Christenthum geschah, wird begreiflich, wenn man bedenkt, dass dieser Kaiser keine Majestätsprocesse wegen ‚impietas circa principes' oder ἀσέβεια zugelassen resp. die betreffenden Beschuldigten freigegeben hat (vgl. *Cass. Dion.* l. 78, c. 12 und *Le Blants* Interpretation a. a. O. 362). — Auch unter Elagabal (reg. 218—222) blieb der Friede der Kirche völlig ungetrübt, weil dieser früh verdorbene Knabe auf dem Kaiserthron sich der Hoffnung hingab, das Christenthum, für das er als einem aus Syrien stammenden Cult Sympathieen hatte, lasse sich seinem emesanischen Sol dienstbar machen (*Eus.* H. e. VI 21, der antimontanistische Anonymus von c. 231 ap. *Eus.* V 16 und *Sulp. Sev.* l. c., verglichen mit *Herod.* l. V, c. 5, Nr. 13; c. 6, Nr. 7—13 ff. und *Lampr.* Heliogab. c. 3, 6, 7; vgl. auch meinen Aufsatz ‚Alexander Severus' 49—51).

Fast kein einziger Imperator der vorconstantinischen Zeit hat der Kirche so viele Beweise aufrichtigen Wolwollens gegeben, als der edle Alexander Severus (reg. 222—235). Heidnische und christliche Autoren bezeugen die eminente Christenfreundlichkeit dieses Fürsten und seiner einflussreichen Mutter, der Kaiserin Mammaea (vgl. *Lampr.* c. 22, 29, 43, 45, 49, 51; *Dionys v. Alexandrien* in seinem Schreiben an Hermammon ap. *Eus.* H. e. VII 10; der antimontanistische Anonymus von c. 231 ap. *Eus.* H. e. V 16, das Schreiben *Firmilians* von Caesarea an Cyprian von Carthago bei Fell, ed. Cypriani opera Ep. 75, S. 322 f.; *Eus.* H. e. VI 21, 28; *Oros.* VII 18, 19; *Vinc. Lirin.* Commonitor. I, c. 23; *Cypr.* De lapsis, ap. Fell. l. c. 88; *Sulp. Sev.* Chron. II, c. 32, Nr. 2. Dazu meinen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, H. I 48 bis 89 abgedruckten Aufsatz ‚Alexander Severus' und die schon erwähnte Anzeige desselben von *Harnack*). Freilich hat auch er keine Toleranzedicte für die Christen erlassen, aber er hat die alten christenfeindlichen Gesetze im Verwaltungswege für die Dauer seiner Regierung thatsächlich ausser Kraft gesetzt — dies die richtige Deutung von *Lampr.* Al. c. 22: Christianos esse *passus est* —; auch musste dem Christenthum damals der Umstand gewaltig Vorschub leisten, dass Alexander jede Anklage wegen Majestätsverbrechen untersagte (vgl. *Cod. Iust.* l. I ad leg. Iul. maiest. a. 224 [X 8] bei *Le Blant* 362, N. 7: maiestatis crimina cessant meo saeculo). Ich darf also meinen Satz (vgl. ‚Alex. Sev.' 78), dass zwischen 222 und 235 kein einziges Martyrium stattgefunden, trotz Harnack's Einsprache aufrechthalten, und zwar um so mehr, als Harnack (a. a. O.) selbst einräumt, dass selbst das relativ bestbezeugte Martyrium des römischen Bischofs Callistus apokryph ist (vgl. wegen der mangelnden Authentie der getrübten Traditionen über die sog. Ulpianische Verfolgung, die damals zu Rom gewüthet haben soll, und über vereinzelte Martyrien im Orient meinen ‚Alex. Sev.' 71—89). Die Quelle von Alexanders Christenfreundlichkeit war in erster Linie sein religiöser Eklekticismus, seine Begeisterung für alles Schöne und Erhabene und speziell für einzelne Sätze der christlichen Ethik (vgl. ‚Alex. Sev.' 51—60).

Alexanders Mörder und Nachfolger, Maximin I der Thracier, stand, wie dem römischen Bewusstsein überhaupt, so auch dem antiken Polytheismus nicht bloss als Fremdling, sondern sogar feindlich gegenüber (vgl. *Herod.* l. VII, c. 3 ss., 5—16; l. VIII, c. 4 ss., 1; Capitolin. Maximini c. 13, 19 und die Ausführungen in meinem Aufsatze ‚Christenverfolgung Maximins I' [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, H. IV 526 bis 574] 527—532). Es war also nicht fanatischer Eifer für die Staatsreligion, sondern der Hass gegen das Andenken seines christenfreundlichen Vorgängers, was den fremden Emporkömmling veranlasste, in einem Edicte ausschliesslich die Hinrichtung der ‚Vorsteher der Kirchen' zu befehlen (vgl. *Eus.* H. e. VI 28; *Rufin.* VI 20; *Oros.* VII 19). Gleichwol kann aber von einer Maximin-Verfolgung kaum im Ernste die Rede sein; denn jenes Edict wurde in beispiellos milder Weise ausgeführt (vgl. meinen ‚Maximin I' 547 ff.). Eusebius kennt keine Martyrer aus jener Zeit, auch sein Interpret Rufin spricht nur

von einer grossen Anzahl von Bekennern, *Sulp. Sev.* II 32, Nr. 2, erwähnt nur die Belästigung der Kleriker einiger Kirchen. Die Bedrängniss der römischen Christengemeinde beschränkte sich auf die Confessio des römischen Bischofs Pontianus und des Presbyters Hippolytus, die nach Sardinien verbannt wurden [vgl. den betr. Text des Mommsen'schen Liberianischen Papstkatalogs bei *R. A. Lipsius* a. a. O. 266; *Kraus* R. S. 2. A. S. 595]. Weder Pontian, noch sein Nachfolger Anteros haben das Martyrium erlitten, letzterer ist nicht einmal Bekenner geworden; die angebliche Maximin-Verfolgung war in der Hauptstadt schon etwa Ende 235 erloschen; im übrigen Italien erlangten damals vielleicht noch Bischof Rufinus zu Reate (Rieti im alten Sabinerland) und dessen Sohn, der Presbyter Caesidius zu Transacco (in der heutigen Provinz Abruzzo ulteriore), die Auszeichnung des Bekenntnisses (vgl. meinen ‚Maximin I' 552—562). Im römischen Africa blieb das Maximin-Edict gar völlig wirkungslos, ebenso in Gallien, Britannien, Spanien und Illyrien (a. a. O. 662—568). Auch in Aegypten und im grössten Theile von Syrien blieb die Ruhe der Christenheit damals unerschüttert (a. a. O. 569 f.). Dagegen kam es unter dem Klerus des palästinensischen Caesarea zu vereinzelten Bekenntnissen. Confessores im wahren Sinne wurden damals bloss der Presbyter Protoktet und der Diakon Ambrosius (vgl. *Eus.* H. e. VI 28; weitere Quellenbelege und Details in meinem ‚Maximin I' 570—572). Origenes dagegen, der Hauptgegenstand der kaiserlichen Ungnade, wusste sich mit Hülfe der Gastfreundschaft einer frommen christlichen Dame, Namens Iuliana, allen Nachstellungen der Heiden zu entziehen (*Oros.* l. c., *Palladius* Hist. Lausiaca c. 51; vgl. a. a. O. 570). Nur gegen die kappadocischen und vielleicht auch gegen die pontischen Christengemeinden wüthete eine ziemlich heftige Verfolgung, die gegen alle Klassen der Gläubigen gerichtet war und sogar zu einigen Martyrien führte, aber unabhängig von dem Rescript des Kaisers. In jenen Gegenden machte der fanatische Pöbel die Christen für Erdbeben verantwortlich, die damals die beiden Provinzen verheerten, und der Statthalter Serenianus nahm daran Anlass, gegen die Christen einzuschreiten; aber auch dort war wenigstens Rettung durch Flucht möglich (*Orig.* Tract. 28 in Matth., verglichen mit *Firmilian.* Epist. Cypriano und a. a. O. 535 f., 568 f.). — *Harnack* (Anzeige meines Aufsatzes über Maximin I in der ‚Theol. Lit.-Ztg.' 1877, Nr. 7, 168 f.) betrachtet, gestützt auf *Eus.* VI 28, Maximin als den ersten systematischen Christenverfolger zwar nicht nach der Wirkung seines Edictes, wol aber der Intention nach und meint, die Erfolglosigkeit seines Unternehmens sei nur an dem Antagonismus der römischen Welt selber gescheitert. Aber diese These ist nicht zuzugeben; denn der Imperator war zwei volle Jahre (bis Mitte 237) im gesammten Reich anerkannt und besass allenthalben unumschränkte Gewalt; hatte er doch das Heer zur unbedingten Verfügung. Wenn irgendwo, so war er im Stande, in der Hauptstadt und in Italien überhaupt seinem gegen die christliche Hierarchie gerichteten Befehle den erforderlichen Nachdruck zu verschaffen; denn die ersten kaiserlichen Beamten, Vitalianus, der Chef der Prätorianer, und der Stadtpräfect Sabinus, ersterer noch dazu ebenso grausam als sein Herr, gerirten sich dort zwischen März oder Juli 235 und Sommer 237 als die ergebensten und eifrigsten Werkzeuge des Kaisers (vgl. *Herod.* l. VII, c. 6, § 9—10; c. 7, § 6—8; Capit. Maximini c. 14; Gordiani c. 10). Nun blieb aber gerade zu Rom und in Italien das kaiserliche Edict beinahe unausgeführt. Ferner, auch in Africa, besass Maximin bis Mitte 237 in der Person eines sehr grausamen Statthalters — procurator fisci — ein devotes und wirksames Werkzeug seines Despotismus (vgl. *Herod.* l. VII, c. 4, § 3—5; Cap. Maximini c. 14), und doch geschah auch dort sogar gar nichts gegen das Christenthum (vgl. meinen Aufsatz 552—565). Der Kaiser, der als Feind der griechisch-römischen Olympier kein tieferes Interesse an der Vertilgung der Kirche haben konnte, hat offenbar, noch dazu Jahre lang durch seine germanischen und sarmatischen Feldzüge beschäftigt, eine irgendwie wirksame Bekämpfung der Hierarchie und des Christenthums überhaupt gar nicht gewollt.

Alle Plänkeleien gegen die Christen hörten unter Gordianus III (reg. 238—244) auf (*Sulp. Sev.* l. c., verglichen mit *Eus.* H. e. VI, c. 29 bis incl. 34). Während sich aber dieser Kaiser der Kirche gegenüber mehr indifferent bewies, bethätigte sein Nachfolger Philippus Arabs (244—249), wie alle Imperatoren syrischer (orientalischer) Abstammung, den Christen das grösste Wohlwollen, so dass die Sage entstehen konnte, er sei selbst Christ gewesen (vgl. *Dionys v. Alexandrien* ad Hermammonem ap. *Eus.* H. e. VII 10; *Orig.* c. Cels. l. III, c. 8, 15; *Eus.* H. e. VI 34, 39; *Hieron.* Chron., ed. Migne 571 f.; *Anon. Vales.* De Constantio § 33 [hiernach *Oros.* VII 28]; *Vincent. Lirin.* Commonit. I, c. 23). Aber trotz der eminenten Christenfreundlichkeit dieses Kaisers wurden viele Christen im ägyptischen Alexandrien genau ein Jahr

vor Beginn des Decius-Sturmes, d. i. Ende 248 oder Anfang 249, das Opfer der fanatischen Wuth des Pöbels; während dieser Christenhetze gelangte auch die hl. Apollonia zum Martyrium (vgl. das Schreiben des Zeitgenossen *Dionys v. Alexandrien* an seinen Collegen Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 41).

III. Der Entscheidungskampf: von Decius bis zur völligen Emancipation des Christenthums durch das Mailänder Toleranz- und Freiheitsedict (249—313).

Mit dem Regierungsantritt des Kaisers Decius (reg. 249—251) beginnen die allgemeinen und systematischen, d. h. die auf vollständige Vernichtung des Christenthums gerichteten Verfolgungen. Diese Befehdungen werden von den staatlichen Behörden selbst autorisirt, die endlich klar erkannt haben, dass die neue Religion wegen ihres universalen Charakters mit der altrömischen Staatsidee unvereinbar ist. Was dagegen den zweiten Factor der bisherigen Christenhetzen, die Volkswuth, betrifft, so sehen wir ihn in dieser Periode mehr und mehr vom Schauplatz seiner bisherigen unheimlichen Thätigkeit zurücktreten. Im Anfange dieser Epoche zeigen sich freilich noch die letzten Spuren des Volkshasses; später dagegen lassen sich keine Ausbrüche des Fanatismus der Massen mehr constatiren, und gegen Schluss unserer Periode, in den Tagen der letzten grossen Verfolgung, verhält sich das heidnische Volk gegenüber dem fortgesetzten Gemetzel nicht einmal mehr bloss apathisch, im Gegentheil, es äussert sein aufrichtiges Mitleid mit jenen zahlreichen Opfern ihrer religiösen Ueberzeugungstreue, ja es bezeugt seinen christlichen Mitbürgern sogar aufrichtige Sympathieen. Woher diese scheinbar so auffallende Erscheinung? Der Grund hiefür liegt in der ausserordentlichen Propaganda der Christen, die sich seit Ende des 2. Jahrh. mehr und mehr steigerte, und der hierdurch bedingten Beseitigung der wesentlichsten Ursache des Fanatismus der Massen. Der Hauptgrund der Volkswuth war völlige Unkenntniss der christlichen Moral. Jene albernen Märchen von thyesteischen Mahlen, schamlosen Orgien, von Scenen widernatürlicher Wollust und sonstigen abscheulichen Verbrechen, mit denen sich die Anhänger Jesu während ihrer geheimen Zusammenkünfte beflecken sollten, jene Fabeln, die von den Imperatoren und den kaiserlichen Behörden, überhaupt von der Mehrzahl der aufgeklärten Heiden seit Marc Aurel, ja sogar seit Traian nicht mehr geglaubt wurden, sie fanden noch lange, noch bis ins 3. Jahrh. hinein Glauben bei den unteren Ständen, ja theilweise sogar in gebildeten Kreisen. Aber die Massenbekehrungen, die zwischen 180 und 249 stattfanden, mussten naturgemäss die Beziehungen der Kirche zu den heidnischen Massen allmälig gänzlich umgestalten. Seit dem Tode des Kaisers Marc Aurel gewann das Christenthum in der That unter allen Ständen zahlreiche Anhänger. Schon unter Commodus convertirten manche reiche und vornehme Familien in der Hauptstadt selbst (vgl. *Eus.* H. e. V 21). Noch zahlreicher waren die Bekehrungen während der christenfreundlichen Periode des Septimius Severus; damals gab es unzweifelhaft schon in allen Klassen der römischen Gesellschaft Christen, mag auch Tertullian noch so sehr übertreiben (vgl. *Tert.* Apol. c. 37; Ad nat. I, c. 1: adeo *quotidie adolescentem* numerum Christianorum ingenitis ...; in agris, in castellis Christianos; omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem transgredi a vobis ... doletis etc.; Ad Scap. c. 4). Bei diesen sich stets mehrenden Bekehrungen konnte es nicht ausbleiben, dass dieselbe Familie aus Heiden und Christen resp. Katechumenen bestand; so war z. B. der Vater der hl. Perpetua, die freilich den besseren Ständen angehörte, ein Heide, während sie selbst und ihre Brüder sich dem Christenthum zugewandt hatten (vgl. Acta s. Perpetuae c. 2—9 bei *Ruinart* 138—141). Dieses innige Zusammenleben von Heiden und Christen in derselben Familie musste selbstverständlich ersteren eine genauere Kenntniss der wahren christlichen Moral vermitteln. In der langen Friedensepoche von 212—249 erzielte die christliche Propaganda natürlich noch viel glänzendere Erfolge, und die Annäherung zwischen Heiden und Christen stand hierzu in gleichem Verhältniss, ja es fanden damals sogar Mischehen zwischen den Anhängern der beiden entgegengesetzten Religionen statt (vgl. *Cypr.* De lapsis [Cypr. Opp. ed. Hartel, I 237 f.]: ... *iungere cum infidelibus vinculum matrimonii*, prostituere gentilibus membra Christi ...). Allerdings bezieht sich diese interessante Mittheilung Cyprians zunächst nur auf Carthago und das proconsularische Africa; aber dergleichen Mischehen werden in jener langen Friedensepoche auch anderswo vorgekommen sein; war doch die allgemeine Lage der Christen allenthalben in der römischen Welt dieselbe. In dem Zeitraume von 249—313 war also die römische Staatsgewalt im Wesentlichen der einzige Factor der C.; ‚der Staat brauchte jetzt,' um uns *Overbecks* treffenden Ausdruck anzueignen, ‚nicht mehr, wie im Zeitalter der Antonine, die Volkswuth zu dämpfen, sondern er hatte sie zu schüren'.

Wie sah es denn mit den Chancen des Gelingens aus, als der römische Staat um

250 seinen Vernichtungskampf eröffnete? Die Aussichten, die Vertilgung der neuen Religion innerhalb der römischen Welt durchzusetzen, waren äusserst gering. Abgesehen davon, dass mit roher physischer Gewalt der in den Gemüthern festgewurzelten Macht des Idealen überhaupt nur äusserst schwer beizukommen ist, begann nämlich der Staat seinen Entscheidungskampf viel zu spät. Massregeln, die, consequent durchgeführt, vielleicht in den Tagen Traians nach menschlichem Dafürhalten noch erfolgreich gewesen wären, mussten 150 Jahre später der festgegliederten und beständig durch neue Proselyten verstärkten Kirche gegenüber im Wesentlichen wirkungslos bleiben. Zweitens waren wenigstens die ersten systematischen Verfolgungen selbst vom heidnischen Standpunkt aus insofern völlig inopportun, als sie, inaugurirt in einem Augenblick, wo das Reich durch gefährliche auswärtige Feinde, zumal durch Gothen und Perser, bedrängt und zudem durch eine fürchterliche Pest entvölkert wurde, das allgemeine Elend noch durch einen schrecklichen Bürgerkrieg, durch ein furchtbares Blutbad im Innern steigerten. Drittens wurden die viel zu spät begonnenen systematischen Verfolgungen nicht einmal consequent durchgeführt; es ist bezeichnend, dass der römische Staat schon nach Ablauf des ersten Decenniums nach Eröffnung des Vernichtungskampfes dem siegreichen Christenthum einen etwa 40jährigen Waffenstillstand gewährte, der diesem Gelegenheit gab, in mehr als ausreichender Weise für spätere Stürme seine Kräfte zu sammeln. Der letzte grosse Entscheidungskampf, die diocletianische Verfolgung, war also noch weniger als die früheren Befehdungen geeignet, die Existenz der neuen Religion ernstlich zu gefährden.

1) Auf die hervorragend christenfreundliche Regierung des Philippus folgte ein so christenfeindliches Regime, wie es die Kirche bisher noch nicht gesehen. *Neander* (197) führt Analogieen aus der frühern Kaisergeschichte an und erinnert mit Fug an Alexander Severus und Maximin I, obwol des letztern Christenhass keineswegs so intensiv war, als man gewöhnlich annimmt. Ohne Grund nennt aber Neander auch Antoninus Pius und Marc Aurel; denn unter beiden Kaisern war das Traiansche Rescript die gesetzliche Norm des gegen die Christen zu beobachtenden Verfahrens. Da ist denn zunächst die Frage: was war das Motiv der Decius-Verfolgung? Einige christliche Quellen, nämlich *Eus.* H. e. VI, c. 39, Nr. 1 (ed. G. Dindorf) und hiernach *Hieron.* Chron. Ol. 258, a. Chr. 253 (ed. Migne 573, 574), *Rufin.* H. e. VI, c. 29 und *Oros.* VII, c. 21, lassen den Kaiser bloss aus Hass gegen das Andenken seines Vorgängers gegen die Christen einschreiten. Die berufensten Zeugen, die bischöflichen Zeitgenossen Dionys von Alexandrien, Cyprian von Carthago und Cornelius von Rom, haben leider das Motiv des Decius-Sturmes verschwiegen. Gleichwol ist aber unzweifelhaft, dass Decius' Christenhass sich nicht auf seine feindliche Gesinnung gegen Philippus zurückführen lässt; denn wie schon *U. J. H. Becker* (Art. ‚Decius' bei *Ersch* u. *Gruber* Allg. Encykl. u. s. w., Sect. I, Th. 23, 276 f., Lpz. 1832) richtig betont hat, war Decius' Abneigung gegen seinen Vorgänger nicht einmal besonders stark. Ursprünglich diesem treu ergeben, wurde er nur wider Willen durch den Stoss der Ereignisse und mittelbar durch Philipp selbst in die Rolle eines Empörers hineingedrängt (vgl. *Zos.* I, c. 21, 22, ed. Bona). Nicht Erbitterung gegen das Andenken seines Vorgängers, sondern sein Enthusiasmus für die altrömische Staatsidee, die aufs engste mit dem griechisch-römischen Polytheismus zusammenhing, hat den Kaiser Decius zu seiner berüchtigten Christenverfolgung verleitet. Dies haben u. A. *Dodwell* (84, § L. VI) und *U. J. H. Becker* richtig erkannt. Dass nun der Imperator ein eifriger Verehrer der alten Sacra war, dafür liegt freilich in seinen Münzen (vgl. *Eckhel* VII 342 ff.) kein erheblicher Beweis vor; aus den Medaillen erhellt nur soviel, dass Decius nebst seiner Familie eine besondere Andacht dem Mercurius-Cult zuwandte (vgl. die Münze mit dem Avers Pietas Augustorum und dem Mercur [*Eckhel* 342] und Eckhel's bezüglicher Bemerkung). Dass er aber ein Enthusiast für die Staatsreligion und für den altrömischen Staat überhaupt war, ergiebt sich nicht nur aus dem eifrigen Lobe des fanatischen Heiden *Zosimus* (I 21, 23), sondern auch aus *Trebellius Pollio* Valerian. c. 5, 6. Er war aber auch ein unklarer Enthusiast für das alte Römerthum und insofern nach *Harnacks* treffendem Ausdruck (a. a. O. 168) ein Romantiker. Dies beweist sein gut gemeinter, aber abenteuerlicher Versuch, das entschieden republikanische, schon seit den letzten Zeiten vor Octavians Alleinherrschaft beseitigte Institut der Censur wiederherzustellen (vgl. *Prebell. Poll.* l. c.). Dies hat selbst der spätere Imperator Valerian, jener Senator, dem Decius die wiederaufgefrischte Würde übertragen wollte, gefühlt und dem Fürsten mit folgenden charakteristischen Worten angedeutet: ... veniam igitur eius honoris peto, cui ... inpar est confidentia, *cui tempora sic repugnant, ut censuram hominum natura non quaerat* (*Treb. Poll.* Val. c. 6). Dass Decius in den Anschauungen längst-

vergangener Zeiten lebte, beweist auch sein inniges Verhältniss zum Senat und der grosse Einfluss, den er diesem aristokratischen Collegium einräumte (vgl. *Treb. Poll.* Val. c. 5—7). Uebrigens stand er den senatorischen Kreisen durch Abstammung und wol auch durch gebildete Erziehung nahe (vgl. *Zos.* I 21), wenn er auch ein geborner Pannonier war (vgl. *Hieron.* Chron. l. c., ed. Migne). Decius war zwar in romantischen Illusionen befangen, muss aber in jeder Hinsicht als einer der edelsten Repräsentanten des spätern Heidenthums gelten: ein muthiger Soldat, erfahrener Feldherr und thatkräftiger Staatsmann, wäre er gewiss bei längerer Lebzeit mit den grimmen Gothen fertig geworden; vorzüglich als Herrscher zeichnete er sich auch durch schöne Eigenschaften des Herzens aus (vgl. *Zos.* I 21: ... Δέκιος ... πάσαις διαπρέπων ταῖς ἀρεταῖς; I 23: Δεκίῳ ... ἄριστα βεβασιλευκότι τέλος τοιόνδε συνέβη; vgl. *Aur. Victor.* Ep. in Decio: artibus cunctis virtutibusque instructus; vgl. *Vopiscus* Aurelian. c. 42: tametsi *Decios* excerpere debeam, *quorum et vita et mors veteribus comparanda est*). Sein mildes, leutseliges Wesen wird besonders gerühmt (vgl. *Victor.* l. c.: placidus et communis domi). Strenge hielt er auf Zucht und Ehrbarkeit (vgl. *Pollio* Claud. c. 13: Decius imperator ... et virtutem *et verecundiam* Claudii publice praedicavit etc.; und die Münze: Imp. C. M. Q. Traianus Decius Aug. | *Pudicitia* Aug. bei *Eckhel* VII 345; diese Münze erhält durch den Claud. c. 13 berichteten speziellen Vorfall, wobei der Charakter des Kaisers überhaupt in einem besonders günstigen Lichte erscheint, erst ihre authentische Declaration). Diese günstige Schilderung Seitens der heidnischen Autoren wird durch das in diesem Falle gewiss beredte Schweigen der christlichen Quellen, die, abgesehen von der Christenverfolgung, keine bestimmten Anklagen vorbringen, wenigstens mittelbar bestätigt.

Was nun die Decius-Verfolgung selbst betrifft, so ist *Dodwell* (84—86, § L. II bis VIII) eifrigst bemüht, deren Tragweite abzuschwächen, und sucht vor Allem zu erhärten, dass es damals zwar viele Bekenner, aber nur sehr wenige Martyrer gegeben hat; die unbefangene Kritik darf ihm folgende Thesen einräumen: I. Decius selbst hat allem Anschein nach gewünscht, dass förmliche Martyrien nach Kräften vermieden würden. II. Diese Verfolgung hat ungleich mehr Bekenntnisse denn Martyrien veranlasst. III. Die nicht systematischen Verfolgungen eines Septimius Severus haben wahrscheinlich ungleich mehr Martyrien hervorgerufen, als der Decius-Sturm. IV. Inwieweit einzelne Statthalter die kaiserlichen Instructionen überschritten haben, lässt sich nicht mehr genau feststellen. V. Die Decius-Verfolgung, erst Ende 249 oder Anfang 250 anhebend, hat in ihrer vollen Kraft nur etwa ein Jahr, bis Anfang resp. März 251 gewüthet. Diese Zugeständnisse schliessen aber keineswegs aus — und die jetzt folgende quellenmässige Skizze des Decius-Sturmes wird es unwiderleglich erhärten —, dass diese Verfolgung geradezu die Vernichtung des Christenthums bezweckt hat und demgemäss intensiv und extensiv von sehr erheblicher Tragweite gewesen ist. Es zeugt von gänzlicher Verkennung der römischen Staatsraison, wenn Dodwell wiederholt betont, die angeborene Herzensgüte hätte den Kaiser veranlasst, das Christenblut möglichst zu schonen. Ein Traian, ein Marc Aurel liessen sich durch ihre sonst mit Recht gerühmte Milde bekanntlich nicht abhalten, diejenigen christenfeindlichen Massregeln zu ergreifen, die sie im Interesse des Staatswohls für nöthig hielten. Ein Marc Aurel spricht in seinen Selbstbetrachtungen (‚τὰ εἰς ἐμαυτόν‘) von ‚seinen von Blut reinen Händen‘; das Christenblut, welches damals in der Arena zu Lyon und Vienne vergossen wurde, hatte also in den Augen selbst der edelsten Heiden nur einen sehr geringen Werth. Man sieht, den Christen gegenüber war in erster Linie die Staatsraison massgebend; die Herzensgüte solcher Imperatoren, die an der altrömischen Staatsidee festhielten, kam den Christen erst in zweiter Linie zu Gute, wenn es sich darum handelte, dieselben vor solchen Grausamkeiten zu schützen, die über den Zweck der staatlichen Abwehr hinausgingen.

Zur Beurteilung der Tragweite der Decius-Verfolgung sind *Lact.* M. p. c. 4, *Rufin.* l. c. und die sog. Dekalogisten *Hieron.* l. c., *Oros.* l. c., *Sulp. Sev.* Chron. II, c. 32, Nr. 3, und *August.* De civ. Dei XVIII, c. 52 nicht massgebend; denn sie bieten keine individuellen Züge, sprechen bloss im Allgemeinen von der Furchtbarkeit dieser Verfolgung. Um so eingehender und werthvoller sind aber die Berichte des Eusebius und der Zeitgenossen Dionysius, Cyprian und Cornelius. Leider haben auch diese Quellen den Wortlaut des Decius-Edictes nicht aufbewahrt — Bischof *Dionys* von Alexandrien (in seinem Schreiben an Fabius von Antiochien ap. *Eus.* H. e. VI 41) charakterisirt es nur überhaupt als ein sehr grausames, und *Cyprian* (Ep. 55 Antoniano, ed. Hartel 630 f.: ... ‚edicta feralia‘) drückt sich ähnlich aus —; gleichwol erhellt aber aus dem historischen Zusammenhang, aus sämmtlichen Einzelberichten über den Verlauf der Verfolgung, dass der Kaiser für die Christen allgemeinen Opferzwang an-

geordnet hat. Für überzeugungsfeste Christen setzte das Decius-Edict ebenso wenig wie das berüchtigte diocletianische von 304 ausdrücklich die Todesstrafe fest; einen grössern Erfolg versprach sich der Kaiser von der stufenweisen Anwendung milder und harter Mittel, von sanfter Ueberredung, von gelinderen Strafen, wie Verbannung, von Kerkerhaft, von allmälig gesteigerten Folterqualen; insbesondere hat Decius trotz seiner von Dodwell so sehr betonten Milde ausdrücklich angeordnet, die renitenten Bekenner im Gefängnisse durch Entziehung der nothwendigen Nahrung zum Abfall zu zwingen (vgl. *Cypr.* Ep. 22: ‚Lucianus Celerino‘; videas ergo frater . . . *cum iussi sumus secundum praeceptum* **imperatoris** *fame et siti necari* etc.). Aber freilich, dass Decius persönlich die Hinrichtung überzeugungsfester Christen nicht gewünscht hat, dies erhellt unzweideutig aus einem authentisch bezeugten Spezialfall, den man bisher stets übersehen hat: der Kaiser suchte persönlich zu Anfang der Verfolgung den berühmten römischen Bekenner Celerinus in seiner religiösen Ueberzeugung wankend zu machen und sprach, als alle Ueberredungskünste sich erfolglos erwiesen, über den standhaften Christen nicht etwa das Todesurteil aus, sondern liess ihn vielmehr längere Zeit (19 Tage) im Gefängnisse Folterqualen erdulden und gab ihn endlich völlig frei (*Cypr.* Ep. 39, ed. Hartel 581—584: . . . hic inter persecutionis initia ferventia cum ipso infestationis principe et auctore congressus, dum inexpugnabili firmitate certaminis sui adversarium vincit . . . Per decem et novem dies custodia carceris septus in nervo ac ferro fuit etc.). Es wurden also unter Decius ungleich weniger Christen hingerichtet, als während der diocletianischen Verfolgung; aber das geschah nicht etwa aus Humanität, sondern in doloser Absicht. Einzelne Statthalter bewiesen, wol über die kaiserlichen Instructionen hinausgehend, eine traurige Geschicklichkeit im Raffinement der Verfolgung, so der Proconsul von Africa, der processirte Christen, die sich nach einem schnellen Martyrium sehnten, durch eine grausame Mannigfaltigkeit langsamer, keineswegs tödtlicher Folterqualen gar nicht zum Sterben kommen liess (vgl. *Cypr.* Ep. 56 [251]: . . . maxime cum cupientibus mori non permitteretur occidi etc.); so auch jener syrische oder ägyptische Präses, der nach ***Hieronym.*** Vit. Pauli Thebaei gegen zwei Martyrer raffinirte Mittel von entgegengesetzter Natur aufbot; den einen liess er auf empörende Weise martern, während die Keuschheit des andern, der in einem üppig ausgestatteten Gemache auf weichem Lager gebettet wurde, eine Buhlerin, freilich vergebens, zu erschüttern suchte (vgl. *Ruinart* Praef. 34, § 51). Diese Erzählung erscheint freilich im legendenhaft ausgeschmückten Gewande, man ist aber nicht befugt, sie mit *Gibbon* (Verfall und Untergang des röm. Reiches; dtsch. v. *Sporschil*) unbedingt zu verwerfen. Dass ihr ein historischer Kern zu Grunde liegt, erhellt theils aus dem allgemeinen Charakter der Decius-Verfolgung, theils aus *Tert.* Ap. c. 50, der (aus der Zeit des Septimius Severus) ein Analogon erzählt von einer überzeugungstreuen Christin, die der Präses vor die Alternative stellte, entweder ihren Glauben oder ihre Keuschheit einzubüssen. Der Decius-Sturm galt, ganz entsprechend seinem auf Vernichtung des Christenthums gerichteten Charakter, in erster Linie der Hierarchie und zumal dem Episkopat (*Cypr.* Ep. 55, ed. Hartel 630: . . . tyrannus *infestus sacerdotibus Dei* . . .). Aber auch zahlreiche Laien wurden von dieser Verfolgung betroffen, und es steht mit ihrer soeben angedeuteten Tendenz vollkommen in Einklang, dass sogar Kinder im zartesten Alter, Knaben und Mädchen, sich vor dem Richterstuhl der Proconsuln wegen ihres Glaubens verantworten mussten, und dass gar manche dieser jugendlichen Streiter, wenn auch nicht zum Martyrium, so doch durch die Standhaftigkeit, mit der sie das Ungemach des Kerkers und die Qualen der Folter überwanden, zur Ehre des Bekenntnisses gelangten (vgl. *Cypr.* De lapsis c. 2, ed. Hartel 238: veniunt et geminata militiae suae gloria *virgines, pueri annos suos continentiae virtutibus* transeuntes; vgl. *Dionys* an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 41). Einige speziellere Mittheilungen über den Verlauf des Decius-Sturmes können nur zur Bestätigung obiger allgemeinen Sätze dienen. Zu Rom erlitt der dortige Bischof Fabianus als eines der ersten Opfer der Verfolgung am 20. Jan. 250 den Martyrtod. Das Martyrium des Fabianus ist in mehr als ausreichender Weise bezeugt, und zwar 1) am authentischsten durch den Zeitgenossen Cyprian, den der römische Klerus selber brieflich über das tragische Ereigniss benachrichtigt hatte (*Cypr.* Ep. 9); 2) durch *Eus.* H. e. VI 39; 3) durch die liberianische Chronik von 354, und zwar a) durch die ‚Depositio martyrum‘ (*Ruinart* 631: XIII. Kal. Feb. Fabiani in Callisto); b) durch den ‚Catalogus episcoporum‘, ed. Mommsen bei *R. A. Lipsius* 266 f., *Kraus* R. S. 595: fuit . . . usque Decio II et Grato. *Passus Dei* . . .) etc.; 4) endlich aus der Grabinschrift des Fabianus in der Papstgruft von S. Callisto, wo das MP = μάρτυς nach ἐπίσκοπος zwar Zusatz, aber eine sehr frühe Zuthat ist, ein Zusatz, der schon im J. 251 nach der Erhebung des Cornelius

erfolgt sein könnte (vgl. *de Rossi* bei *F. X. Kraus* R. S. 2. A. S. 154, 158; vgl. auch *Ferd. Becker* Darstellung Jesu Christi nach dem Bilde des Fisches 106). Viele Bekenner, namentlich Presbyter, darunter der schon erwähnte Celerinus, ferner Urbanus, Sidonius, Maximus und Moyses, wurden in der Hauptstadt eingekerkert und sehr unmenschlich behandelt; der berühmteste dieser Confessoren, der Presbyter Moyses, erlag schliesslich den Beschwerden der Haft, nachdem er fast ein Jahr lang (11 Monate und 11 Tage) im Gefängniss zugebracht (*Cypr.* Ep. 28, 37, 39; Cornelius an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 43; der Catalog. episc. der liberianischen Chronik bei *Lipsius* 267, *Kraus* a. a. O.). Nach Fabians Ableben war der Druck der Verfolgung so stark, dass eine Sedisvacanz von mehr als einem Jahre eintrat, und erst im Februar oder Anfang März 251 das römische Bisthum in der Person des Cornelius wieder einen Bischof erhielt (vgl. *Cypr.* Ep. 55; vgl. den Catalog. episc. der liber. Chronik a. a. O. und wegen der genauern Chronologie die überzeugende Beweisführung von *R. A. Lipsius* 200—207). Auch im übrigen Italien wüthete natürlich die Verfolgung; berühmt ist das Martyrium der sicilischen Heiligen Agatha, das durch Damasi carmen 5 bezeugt ist (vgl. *Ruinart* Praef. 34, § 51). Dagegen sind die vom Fabulator *Metaphrastes* redigirten Acta s. Agathae ein völlig werthloses Machwerk (vgl. meine ‚Licinian. Christenverf.‘ 80 f.), wenn man auch annehmen darf, dass der Byzantiner des 10. Jahrh. schon eine Biographie der gefeierten Martyrin vorgefunden hat (vgl. *Schönbachs* Anzeige meiner ‚Lic. Christenverf.‘ in Zeitschr. f. deutsche Alterth. 1876, H. 4, Anzeiger f. d. Alterth. 217). — In Africa und zumal zu Carthago und in der proconsularischen Provinz überhaupt gab es damals sehr viele todesmuthige Bekenner von jedem Alter und Geschlecht, es fehlte aber auch nicht ganz an Martyrern; so wurden Mappalicus nebst 16 anderen Christen, darunter auch zwei Frauen, im Kerker durch Hunger getödtet; andere erlitten den Feuertod oder wurden gesteinigt (*Cypr.* Ep. 10, 40; De lapsis c. 2, Hartel 238). Andererseits war es sogar einem so angesehenen Bischof wie Cyprian möglich, durch die Flucht in entlegenere Gegenden seiner Provinz der Verfolgung zu entgehen (vgl. *Cypr.* De lapsis c. 3, Hartel 239; Vita Cypriani per *Pontium* eius diaconum scripta [*Ruinart* 252 ff.] c. 7), wie denn überhaupt in ganz Africa damals kein einziger Bischof hingerichtet wurde (vgl. Vita Cypr. c. 19). Damals zeigten sich speziell im proconsularischen Africa noch einige schwache Spuren der einst den Christen so verhängnissvollen Volkswuth. Der Pöbel versuchte die vor Ankunft des Proconsuls, der allein das ius gladii besass, zunächst von den städtischen Behörden verhörten Christen, durch drohende Zurufe einzuschüchtern (vgl. *Cypr.* Ep. 56), und was speziell den Bischof von Carthago betrifft, so erscholl im Circus und im Amphitheater wiederholt das Geschrei: Cyprianus ad leonem! (*Cypr.* Ep. 59; Vita Cypr. c. VII); die Behörden, die sich einfach nach dem kaiserlichen Edicte richteten, nahmen aber auf das Gebrüll des fanatischen Pöbels gar keine Rücksicht. — Heftiger als im Occident scheint der Decius-Sturm im Orient gewüthet zu haben; auch hier galt die Verfolgung in erster Linie der Hierarchie. In Syrien wurden damals Bekenner (die Bischöfe) Babylas von Antiochien und Alexander von Jerusalem; letzterer starb im Gefängnisse (*Eus.* H. e. VI 39). Berühmter ist das Bekenntniss des Origenes, der empörende Qualen im Kerker erdulden musste (vgl. *Eus.* l. c. aus später verloren gegangenen Briefen des Origenes); er scheint die damals erlittene Misshandlung nur wenige Jahre überlebt zu haben; denn nach *Eus.* H. e. VII 1 starb er schon unter Gallus (reg. 251—253) im 70. Lebensjahre. Dionys von Alexandrien wurde damals auf kurze Zeit verbannt und von Landleuten, also vom Pöbel, verhöhnt (vgl. Dionys gegen Germanus ap. *Eus.* H. e. VI 40); im Verhältniss zu dem Schicksal des Origenes ist dieses Bekenntniss ein ziemlich unbedeutendes zu nennen. In Alexandrien wurden 13 Christen, darunter vier Frauen, theils enthauptet, theils lebendig verbrannt, nachdem die meisten zuvor grausame Folterqualen erduldet hatten (vgl. Dionys an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 41). Der erst 15jährige Dioscorus widerstand damals so entschieden allen Ueberredungskünsten des Präses und ertrug so standhaft die Qualen der Folter, dass selbst der Statthalter dem überzeugungsstarken Knaben seine Bewunderung nicht versagen konnte und ihm Leben und Freiheit schenkte (vgl. Dionys a. a. O.). Auch sonst kam es in Aegypten, in den Städten sowol als auf dem Lande, zu freilich mehr vereinzelten Martyrien; zahlreiche Christen flüchteten auf Berge oder in Einöden und litten dort unsägliches Elend durch Hunger, Kälte, Krankheit, die Bestien der Wildniss oder auch durch die Angriffe des räuberischen Nachbarvolkes (vgl. Dionys an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 42). Berühmt ist auch das Martyrium des Pionius, der zu Smyrna in Kleinasien seine religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Feuertode büsste. *Eus.* H. e. IV 15 bringt dieses Martyrium freilich mit der Regierungszeit des Marc Aurel in Verbindung; aber *Ruinart* (185

bis 187) hat überzeugend nachgewiesen, dass die Angabe der Acten (abgedruckt bei *Ruinart* 188 ff.), die den Pionius zu einem Opfer der Decius-Verfolgung machen, entschieden vorzuziehen ist. Uebrigens sind diese Acten, denen freilich unleugbar älteres authentisches Material zu Grunde liegt, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs echt. Dies erhellt mehr noch, als aus mehreren Wunderscenen [? K.], aus den eingefügten langen Reden. Dagegen ist das Vorkommen der Schlussformel ‚imperante resp. regnante Domino nostro Jesu Christo‘ etc. (*Ruinart* 198) an sich und allein kein ausreichendes Argument gegen die Echtheit dieser und anderer Martyreracten (vgl. *Görres* Der Bekenner Achatius, in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII 66—99, bes. 97 f. hiefür wie überhaupt für die Decius-Verfolgung).

Auffallend gross ist die Zahl der ‚lapsi‘ unserer Verfolgung; diese massenhafte Apostasie hing theils mit der in Folge der langen Friedensepoche gelockerten christlichen Disciplin zusammen (vgl. *Cypr.* De lapsis), theils war sie eine Consequenz des raffinirten Charakters der Decius-Verfolgung. Was zunächst die occidentalische Christenheit, zumal Rom und Carthago, betrifft, so lernen wir aus der Correspondenz Cyprians folgende Klassen von Abtrünnigen kennen: 1) Solche, die wirklich durch directe Betheiligung an den heidnischen Opfern das Christenthum abschwuren (*sacrificati, thurificati*), und zwar a) solche, die es mit ihrem Abfall so eilig hatten, dass sie auf das erste drohende Wort des Richters hin zu den Altären stürzten (*Cypr.* De laps. c. 7, Hartel 241: ad prima statim verba minantis inimici *maximus fratrum numerus* fidem suam prodidit etc.; Ep. 30: Cypriano papae presbyteri ... *Romae* consistentes, 55); b) solche, die erst, nachdem sie längere Zeit muthig dem Gebrüll des Pöbels, den Drohungen des Proconsuls, dem Ungemach der Kerkerhaft und den Qualen der Folter getrotzt hatten, den unerträglichen Martern nachgebend, sich zum Opfern bereit finden liessen; diese ist Cyprian geneigt zu entschuldigen, weil sie im Grunde nur der Schwäche des Fleisches gewichen seien (*Cypr.* Ep. 56). 2) Solche, die, ohne sich unmittelbar mit den heidnischen Opfern zu beflecken, sich für Geld mit den Behörden und ihrem Gewissen abfanden, und zwar a) die *libellatici*, die, ohne die heidnischen Ceremonien mitzumachen, sich einen Schein ausstellen liessen, als hätten sie dem kaiserlichen Edicte genügt (*Cypr.* De laps. c. 27, Hartel 256; Ep. 30, 55), und b) die *acta facientes*, die es durchzusetzen wussten, dass die Behörden, ohne ihnen einen förmlichen Schein auszustellen, sie in die Listen derer eintrugen, die dem Gesetze genügt hatten (*Cypr.* Ep. 30). In den Reihen beider Klassen von Abtrünnigen war sogar der Episkopat vertreten. Dass Bischöfe sich nicht scheuten, unter die ‚sacrificati‘ zu gehen, bezeugt *Cypr.* Ep. 55 (... scias ... nulla illum [scil. Cornelium] libelli ... labe maculatum esse, sed neque cum *episcopis, qui sacrificaverunt*, communionem sacrilegam miscuisse etc.). *Libellatici* wurden die beiden spanischen Bischöfe Basilides und Martialis, und ersterer liess sich ausserdem noch eine unmittelbare Gotteslästerung zu Schulden kommen (vgl. *Cypr.* Ep. 67). Noch mehr Apostaten hatte die orientalische Kirche zu beklagen; denn speziell zu Alexandrien gab es gar keine libellatici, sondern nur sehr zahlreiche *‚sacrificati‘* (vgl. Dionys an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 41 und Cornelius an Fabius ap. *Eus.* H. e. VI 43). Dionys unterscheidet folgende Abstufungen der ägyptischen lapsi: 1) Solche, die zitternd und bebend den heidnischen Altären sich nahten; 2) Andere, die unbedenklich die heidnischen Ceremonien mitmachten und mit kecker Stirn Christum verleugneten; 3) Solche endlich, die erst, nachdem sie eine Zeitlang das Ungemach der Kerkerhaft oder gar die Qualen der Folter erduldet, sich zum Opfern bereit erklärten.

Was die zeitliche Ausdehnung der Decius-Verfolgung betrifft, so wird sie schwerlich vor Ende 249 oder Anfang 250 begonnen haben, da Philippus frühestens erst zu Beginn des Herbstes 249 gestürzt wurde (vgl. *Eckhel* VII 327, 342), und da die Befestigung der neuen Regierung naturgemäss auch noch einige Zeit beanspruchte. Die decianische Verfolgung wird jedenfalls während der römischen Sedisvacanz (21. Jan. 250 bis spätestens Anfang März 251), namentlich während der mehr als elfmonatlichen Haft des Moyses, am heftigsten gewüthet haben; wahrscheinlich war aber ihre Kraft schon etwas früher, lange vor Decius' Ableben, das erst nach October 251 erfolgte (vgl. *Eckhel* VII 343, VIII 443 f.), Anfang 251 oder Ende 250, gebrochen; hierfür kann man mit *Lipsius* (200 f.) die ungestörte Reise des Bekenners Celerinus nach Carthago (*Cypr.* Ep. 39) geltend machen. Verschiedene militärische Unternehmungen, die Unterdrückung eines von *Eutropius* (Brev. IX 4, ed. Bipont.) erwähnten Aufstandes in Gallien, die Niederwerfung der Rebellionen des L. Priscus in Macedonien und des ältern Iulius Valens in Illyrien (vgl. *Lipsius* 206), ein siegreicher Feldzug gegen die rheinischen Germanen (vgl. die Münze ‚Imp. Cae. Tra. Decius Aug. | *Victoria Germanica*‘ bei *Eckhel* VII 345), endlich sein verhängnissvoller Gothenkrieg und die demselben vorher-

gehenden Vorbereitungen machten es eben dem Kaiser unmöglich, sich während seiner gesammten kurzen Regierungszeit bis zum Schluss derselben unausgesetzt mit der Vertilgung des Christenthums zu befassen.

2) Mit dem Regierungsantritt des Kaisers Trebonius Gallus (reg. 251—253) trat für die Christen zunächst eine kurze Epoche der Ruhe ein (vgl. *Cypr.* De laps. c. 1, Hartel 237: *pax ... ecclesiae reddita est* etc.), so dass Cyprian es wagen konnte, eine Synode africanischer Bischöfe zu Carthago zu versammeln (*Cypr.* Ep. 55). Bald veranlasste aber der Ausbruch der grossen Pest, die das gesammte Reich verheerte, neue Verfolgungen. Es erschien ein kaiserliches Edict, welches zur Abwendung der fürchterlichen Seuche dem Apollo salutaris Sühnopfer darzubringen befahl (vgl. *Cypr.* Ep. 59: ... ob sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus iubebatur ...). Ohne ausreichenden Grund versteht *Dodwell* (a. a. O.) unter diesem Edicte eine proconsularische Verfügung. Gallus scheint keine Befehdung der Kirche beabsichtigt zu haben; aber die Ausführung dieses Decretes bedeutete für die Christen allgemeinen Opferzwang und mussten zu neuen Bedrückungen Seitens der kaiserlichen Behörden führen. *Dodwell* (86, § LVIII), wie gewöhnlich bemüht, die Tragweite der C. auf dem Wege der erlaubten Kritik sowol, als auch auf dem der Hyperkritik abzuschwächen, stützt seine These von der geringen Bedeutung der Gallus-Verfolgung auf zwei Gründe, erstens auf das Schweigen der kirchlichen Autoren Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Sulpicius Severus und Lactanz, und zweitens auf die angebliche Thatsache, dass diese Befehdung der Kirche sich auf Italien beschränkt hätte. Ich erwiedere: Dodwells erster Grund ist nur ein leidiges argumentum e silentio; denn gegenüber dem ausdrücklichen Zeugniss der Zeitgenossen Dionys von Alexandrien und Cyprian hat das Schweigen jener späteren Schriftsteller gar nichts zu bedeuten. Dass *Eusebius* diese Verfolgung übergehe, ist nicht einmal richtig; denn gerade er hat (VII 1) das auf den Gallus-Sturm bezügliche Fragment aus dem Schreiben des Dionys an Hermammon aufbewahrt. *Lactanz* übergeht nebst mancher andern, entsprechend dem speziellen Zwecke seiner Schrift, sogar die Septimius-Verfolgung, und was die Dekalogisten betrifft, so ist es ja bekannt, dass sie, abgesehen von Augustinus, eine gewisse Scheu haben, ihre pedantisch festgehaltene Zehnzahl zu überschreiten (vgl. z. B. bezüglich des Sulpicius Severus meine ‚Licin. Christenverf.' 46 f.). Was ferner die angebliche Beschränkung der Gallus-Verfolgung auf Italien betrifft, so erhellt erstens aus der blossen Erwähnung derselben durch den alexandrinischen Bischof, dass sie, wenn auch nicht in ganz Aegypten, so doch zum mindesten unzweifelhaft auch in der ägyptischen Hauptstadt gewüthet hat. Ihre Wirkung muss sich aber auch auf das proconsularische Africa oder doch auf Carthago erstreckt haben; denn in Cyprians apologetischer Schrift an Demetrianus c. 12 (ed. Fell 132, ed. Hartel 360) — Demetrianus war nicht Proconsul, wie man gewöhnlich annimmt, sondern wahrscheinlich ein untergeordneter Präsidialbeamter zu Carthago, den Cyprian von seiner Studienzeit her kannte (vgl. Fell zu *Cypr.* 129, N. 1) — findet sich folgende wichtige Stelle, die Dodwell vollständig übersehen hat: ‚innoxios iustos ... domo privas, patrimonio spolias catenis premis, [carcere includis,] bestiis, gladio, ignibus punis ... admoves laniandis corporibus longa tormenta, multiplicas lacerandis visceribus numerosa supplicia' etc. Zum letztenmal äussert sich in dieser, wenn auch kurzen, doch immer ziemlich heftigen Verfolgung die Volkswuth: gegen Cyprian erschallt im Circus das Geschrei ‚Cyprianus ad leonem!' und abermals will man die Christen als moralische Ursache der schrecklichen Seuche verdächtigen (*Cypr.* Ep. 59: ... clamore popularium ad leonem *denuo* postulatus in circo; Ad Demetr. c. 5, Hartel 354). Andererseits ist aber nicht zu übersehen, dass ein Cyprian aus dieser Verfolgung völlig unversehrt hervorging. In Rom selbst scheint der damals von den Heiden ausgeübte Druck nicht allzu stark gewesen zu sein; denn der dortige Bischof Cornelius wurde bloss nebst anderen Bekennern nach Centumcellae in Etrurien, dem heutigen Civita Vecchia, verwiesen und starb daselbst Mitte Juni 253 in der Verbannung. Dasselbe Schicksal traf auch Cornelius' Nachfolger Lucius (vgl. den Bischofskatalog der liberianischen Chronik a. a. O. und wegen der genauen Chronologie *Lipsius* 207—213, 263). *De Rossi* (bei *Kraus* 2. A. S. 194) lässt den Cornelius, *S. Basnage* (II 370 ss., XIII) den Lucius und *Neander* (209 f.) beide Bischöfe als Martyrer der Gallus-Verfolgung gelten. Man hat aber mit *Lipsius* (209, 212) dieselben nur als Bekenner anzusehen; denn der liberianische Katalog spricht nur von einem ‚Exil'. Allerdings sagt *Cypr.* Ep. 68: servandus est enim ... beatorum *martyrum* Cornelii et Lucii honor gloriosus; aber bei Cyprian hat das Wort martyr, wie überhaupt in der ältern Kirche, zuweilen auch die umfassendere Bedeutung ‚Bekenner' (= confessor); so sagt er z. B. Ep. 55 von dem Bekenner Moyses, der im Gefängniss gestorben ist: ... presbytero Moyse, tunc adhuc confessore, *nunc iam*

martyre subscribente. [Ich kann dieser Argumentation nicht beipflichten und behaupte unbedingt das Martyrium des hl. Cornelius. K.] — Die gänzlich unbegründete Vermuthung *Tillemonts* (Mém. IV[2] 856), der spätere Kaiser Aurelian hätte im J. 253 als Statthalter Galliens im Auftrage des Kaisers Gallus die dortigen Christen verfolgt, habe ich bereits ‚Zeitschr. f. wiss. Theol.' 1877, H. IV 534, zurückgewiesen.

3) Nachdem Kaiser Valerian (reg. 253 bis 260) längere Zeit die Christen in auffallender Weise begünstigt hatte, mehr sogar, als ein Alexander Severus und Philippus (vgl. Dionys an Hermammon ap. *Eus.* H. e. VII 10), begann er, verleitet von seinem Günstling Macrianus, der in den Christen die Feinde seiner mit Menschenopfern verbundenen verbrecherischen Magie hasste, seit dem J. 257 eine systematische Verfolgung (vgl. *Dionys* a. a. O.). Die willkürliche Annahme von *Amédé Thierry* (Hist. de la Gaule etc., II 315, 317 f.), wonach ausser Macrian auch der spätere Kaiser Aurelian der moralische Urheber der valerianischen Verfolgung gewesen sein soll, habe ich bereits in meinem Aufsatze ‚Aurelianus als Statthalter' (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 [XX], H. IV 529—534) widerlegt. Obwol man mit *Neander* (215) zugeben darf, dass Valerian persönlich unnützes Blutvergiessen zu vermeiden wünschte, so ist es doch unzweifelhaft, dass er gleich Decius die Vertilgung des Christenthums angestrebt hat; denn seine Rescripte beweisen, dass er von der Vernichtung der Hierarchie den Zusammensturz des Christenthums selbst erhofft hat. Die Anfänge der valerianischen Verfolgung waren übrigens ziemlich gelinde; im J. 257 untersagte er den Christen bei Todesstrafe das Betreten ihrer religiösen Versammlungsorte (conventicula, τόποι θρησκεύσιμοι), also die Abhaltung ihres Gottesdienstes und den Besuch der Coemeterien, weil diese bekanntlich häufig zu Zwecken der Andacht benutzt wurden (vgl. *Dionys* gegen Germanus ap. *Eus.* H. e. VII 10: ‚οὐδαμῶς δὲ ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι' [Worte des ägyptischen Präses Aemilianus!]; vgl. Acta proconsularia s. Cypriani c. 1 [*Ruinart* 261 f.]: praeceperunt etiam, ne in aliquibus locis conciliabula fiant nec coemeteria ingrediantur. Si quis etiam hoc tam salubre praeceptum non observaverit, capite plectetur; Worte des africanischen Proconsuls Paternus!). Die Acta s. Cypriani gehen unzweifelhaft in ihrem Kern auf authentisches Material zurück; es liegen ihnen die proconsularischen Protokolle zu Grunde. Dass man sie aber in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs mit den von *Pontius* (c. XI) erwähnten Originalacten identificiren darf, dass sie vielmehr einer spätern Zeit angehören, hat *S. Basnage* (II 392 f., ss. XII), gestützt auf c. 5 (... iussit suis ut eidem speculatori viginti quinque aureos darent; eine Freigebigkeit, über die *Pontius* schweigt!), mit Recht angenommen. — Die religiösen Versammlungsorte und Friedhöfe wurden gleichzeitig dem kaiserlichen Fiscus als Eigenthum zugesprochen (vgl. *Eus.* H. e. VII 13). Ausserdem ordnete der Kaiser zwar allgemeinen Opferzwang an (Acta Cypriani c. 1: Paternus proconsul . . . dixit: sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt *eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas ceremonias recognoscere*). Aber auf die Weigerung, zu opfern, stand zunächst noch nicht Todesstrafe, sondern geringere Strafen; wie es scheint, hat Valerian selbst für überzeugungsfeste Bischöfe nur die Verbannung festgesetzt, und demgemäss wurden die Bischöfe Cyprian und Dionys in das Innere ihrer Provinz verwiesen (vgl. Acta und *Dionys* a. a. O.). Dagegen wurde nicht immer so relativ gelinde verfahren. Aus Ep. 76, die Cyprian im Exil schrieb, erhellt, dass im proconsularischen Africa das kaiserliche Rescript sehr strenge ausgeführt wurde; es fanden zwar noch keine Hinrichtungen statt, aber nicht bloss Presbyter, sondern auch zahlreiche Laien, darunter sogar Kinder, Knaben und Mädchen, wurden in die Bergwerke verwiesen und erduldeten dort, jeder körperlichen Pflege beraubt, sehr viel Ungemach; manche dieser Bekenner schmachteten auch im Kerker und erlitten die Qualen der Folter. Am 8. Aug. 258, fast unmittelbar vor der Veröffentlichung des zweiten valerianischen Christenedictes, wurde der römische Bischof Sixtus hingerichtet, weil er durch Besuch der Coemeterien das kaiserliche Verbot übertreten hatte. Auch dieses Martyrium ist, wie wenige, in authentischster Weise bezeugt und zwar 1) durch *Cypr.* Ep. 80 (Xistum autem *in coemeterio animadversum* sciatis octavo iduum Augustarum die etc.), 2) durch *Pontius* (Vita Cypr. c. XIV), 3) durch die liberianische Chronik, nämlich a) durch die Depos. mart. *Mommsen* 632, und b) durch den Bischofskatalog *Lipsius* 267, *Kraus* R. S. 595; 4) durch die von Damasus herrührende Grabinschrift (*de Rossi* bei *Kraus* R. S. 2. A. 160). *De Rossi* (a. a. O.) hat überzeugend nachgewiesen, dass jene Inschrift häufig irrthümlich auf Bischof Stephanus I von Rom bezogen wurde; der letztere aber hat weder als Martyrer noch als Bekenner zu gelten (vgl. den Papstkatalog, die Depositio episcoporum und martyrum der liberianischen Chronik bei

Mommsen 631 f., *Lipsius* und *Kraus* a. a. O., und das Nähere bei *Lipsius* 214). — Mit Unrecht bringt *Neander* (215) das Martyrium des Sixtus mit dem zweiten (verschärften) Edicte Valerians in Verbindung. Allerdings erfolgte (vgl. *Cypr.* Ep. 80) seine Hinrichtung ungefähr gleichzeitig mit dem Erscheinen jenes zweiten Rescriptes; aber mit Recht schliesst *Lipsius* (221) aus den Worten Cyprians ‚in coemeterio animadversum' und aus der Damasus-Inschrift, dass Sixtus wegen Verletzung des auf die Coemeterien bezüglichen Edictes auf tumultuarische Weise hingerichtet wurde.

Im August 258 erschien ein zweites Edict Valerians, welches die Strafen gegen renitente Christen noch verschärfte; nach *Cypr.* Ep. 80 (Fell 332 f.) hatte es folgenden Wortlaut: ... quae autem sunt in vero ita se habent: rescripsisse Valerianum ad senatum, ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur (scil. gladio); senatores vero et viri egregii et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur, et si ademptis facultatibus Christiani esse perseveraverint, capite quoque mulctentur; matronae ademptis bonis in exilium relegentur. Caesariani quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur. Dieses Edict verräth einerseits unzweideutig die auf die Vernichtung des Christenthums gerichtete Tendenz des Kaisers — es verhängt bloss gegen die Hierarchie summarische Execution, allerdings nur gegen überzeugungsfeste Bischöfe und Kleriker (vgl. Acta s. Cypr. c. 3) —, andererseits zeugt es aber von dem Streben des Imperators, unnützes Blutvergiessen zu vermeiden. Freilich soll auch Christen von Stand, Senatoren und Ritter, im Falle ihrer unbeugsamen Beharrlichkeit die Todesstrafe der Enthauptung treffen, aber erst, nachdem man versucht hat, durch Deportation und Güterconfiscation ihren Sinn umzustimmen. Dagegen wird gegen christliche Frauen (matronae) auch im äussersten Falle bloss auf Verbannung und Verlust des Vermögens erkannt, und auch die überzeugungsfesten Christen im Palast sollen nicht hingerichtet, sondern als Leibeigene den kaiserlichen Domänen überwiesen werden. Nicht mit Unrecht schliesst also *Neander* (215) aus unseren Rescripten, dass Valerian in erster Linie bezweckte, ‚den Christen ihre Geistlichen zu nehmen und die Ausbreitung des Christenthums unter den höheren Ständen zu hemmen'. Aber freilich muss man auch der weitern Annahme Neanders (a. a. O.) zustimmen, dass die Behörden in der Ausführung des Decretes mitunter über dessen Buchstaben und Geist hinausgingen. Sehr mit Unrecht betrachtet aber Neander auch ‚das Volk' als einen Factor dieser Verfolgung; diese Annahme lässt sich gar nicht quellenmässig belegen.

Auf Grund des verschärften Decretes wurden zunächst am 10. Aug. 258 zu Rom der Diakon Laurentius (das Martyrium dieses Heiligen ist besser als durch *Ambros.* Officior. I, c. 41; II, c. 28 [*Ruinart* 242 f., ed. Par. 1689, 191] und durch *Prudent.* Περὶ στεφάνων Hymn. 2 [*Ruinart* 236 ff., ed. Par. 1689, 183], durch die ‚*Depositio martyrum*' der liberianischen Chronik [*Mommsen* 632] bezeugt) und am 14. September desselben Jahres zu Carthago der berühmte Bischof Cyprian hingerichtet (vgl. *Pontius* c. 15—19; Acta c. 3—6; ersterer wurde nach der seit Ende des 4. Jahrh. verbreiteten Tradition auf einem glühenden Roste langsam verbrannt, letzterer enthauptet. Der Process Cyprians ist in mehr als einer Hinsicht geeignet, über den allgemeinen Charakter der Valerian-Verfolgung Licht zu verbreiten. Einmal hat uns sein Biograph die merkwürdige Nachricht aufbewahrt, die Verhaftung des Bischofs hätte sogar bei den Heiden Mitleid erregt (*Pontius* c. 15); als Grund dafür, dass die Wogen der Volkswuth gegen den Mann, den der Pöbel in früheren Jahren wiederholt den Bestien des Circus aussetzen wollte, sich beruhigt hatten, wird seine während der grossen Pest bewiesene echt christliche Humanität geltend gemacht, die sich auch den Heiden gegenüber bewährt hatte (*Pontius* c. 9, verglichen mit c. 15). Zweitens aus dem Wortlaute des gegen Cyprian vom Proconsul Galerius Maximus gefällten Todesurteils erhellt auch das juridische Motiv des zweiten Valerian-Rescriptes; das gegen die christliche Hierarchie gefällte Verdammungsurteil wird motivirt mit der alten Anklage wegen ‚sacrilegium' (vgl. Acta c. 4: *diu sacrilegii mente vixisti* ... *et inimicum te diis Romanis* et sacris legibus *constituisti* etc.). Am 21. Jan. 259 besiegelten Bischof Fructuosus von Tarragona und seine beiden Diakone Eulogius und Augurius ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Feuertode (vgl. *Prudent.* Περὶ στεφάνων Hymn. 6; *August.* Serm. 273 [*novae* edit., al. 101] und Acta bei *Ruinart* 264—267, ed. Par. 1689, 220). Dieses Martyrium ist zugleich das älteste authentisch bezeugte, welches die spanische Kirche aufweisen kann; was die Acten betrifft, so sind sie in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs so echt, wie *Ruinart* (264, Nr. 1 bez. 219) behauptet, aber ihr Kern entspricht durchaus dem historischen Zusammenhange. — Indessen nicht bloss Geistliche, auch zahlreiche Laien wurden, zumal im Orient, die Opfer dieser

Verfolgung. Besonders viel hatten die ägyptischen Christen zu leiden; dort bewiesen Männer und Frauen, Jünglinge und Greise, Mädchen, kurz Christen von jedem Alter und Geschlecht, eine todesmuthige Standhaftigkeit. Manche wurden auf Befehl des Präfecten hingerichtet (enthauptet oder verbrannt); die Bekenner hatten schreckliche Folterqualen oder doch das Ungemach einer äusserst harten Kerkerhaft zu erdulden; man muss sich in der That wundern, dass Dionys, der spätere Bischof von Alexandrien, mit zeitweiliger Verbannung davonkam (vgl. Dionys an Domitius und Didymus ap. *Eus.* H. e. VII 11). Zu Caesarea in Palästina wurden drei eifrige Christen, Namens Priscus, Malchus und Alexander, vom Präses zum ‚Kampfe' mit den wilden Thieren des Circus verurteilt; aber freilich, diese Gläubigen hatten durch Selbstanklage beim Statthalter in ungestümer Sehnsucht nach dem Martyrium ihr grausames Geschick selbst verschuldet (vgl. *Eus.* H. e. VII 12). *Baronius* (M. R. s. a. Febr. 113, 114, N. d), *Henschenius* (Acta Sanct. Boll. s. 9. Febr. 283 ff.), *Ruinart* (283, Nr. 3, ed. Par. 1689, 243) u. A. versetzen auch noch das Martyrium des orientalischen (angeblich antiochenischen) Christen, eines Laien, Namens Nicephorus, in die Regierungszeit Valerians, und zwar auf Grund der betreffenden Acten. Aber diese von *Metaphrastes* herrührende Biographie kann, selbst in der relativ bessern Form bei *Ruinart* (283 ff. bez. 243), nicht einmal ihrem Kerne nach als authentisch gelten; denn c. 3, p. 284 bez. 24 wird das (zweite) valerianische Edict von dem betreffenden Präses in folgender Form reproducirt: οἱ Αὔγουστοι ... Οὐαλεριανὸς καὶ Γάλλος (sic!) ἐκέλευσαν, ὅπως οἱ ἑαυτοὺς λέγοντες Χριστιανοὺς τοῖς ἀθανάτοις ... θεοῖς θύσωσιν· εἰ δέ τις καταφρονῶν διαπτύει γιγνωσκέτω ἑαυτῷ διαφόροις βασάνων τιμωρίαις καμφθῆναι καὶ οὕτως χαλεπωτάτῳ θανάτῳ κατακριθῆναι. Das echte Valerian-Rescript (*Cypr.* Ep. 80) athmet aber keineswegs eine so rigorose Strenge, wie wir gesehen haben; weder ist darin von Folterqualen die Rede, noch überantwortet es alle Klassen von überzeugungsfesten Christen dem Tode. Bereits *S. Basnage* (II 399, § VII) hat mit Fug einige auffallende Fehler der Acten gerügt und daraufhin die letzteren als Fälschung bezeichnet, aber gerade der an sich schon entscheidende, soeben geltend gemachte Grund ist ihm entgangen. — Die Valerian-Verfolgung ist hinsichtlich der Tendenz mit der decianischen auf eine Stufe zu stellen; bezüglich der Ausführung und Wirkung war sie aber minder furchtbar. Das erhellt schon aus der Thatsache, dass es nur sehr wenige Lapsi unter Valerian gegeben hat; wir lernen nur einen einzigen Apostaten namentlich kennen, einen orientalischen Presbyter, Namens Sapricius, und selbst diesen nur in den verdächtigen Acten des Nicephorus (c. 6—8). Gleichwol hat aber *Lact.* M. p. c. 5 nicht Unrecht, wenn er sagt: ... *Valerianus* ... *multum* quamvis brevi tempore, *iusti sanguinis fudit.* Constantini oratio ad sanctorum coetum c. 24 bietet bloss eine allgemein gehaltene zornige Apostrophe an die Christenverfolger Decius und Valerian, mit denen irrthümlich sogar Aurelian auf eine Stufe gestellt wird, und giebt daher für eine übersichtliche Geschichte speziell der valerianischen Befehdung des Christenthums gar keine individuellen Züge.

4) Der Kaiser Gallienus (reg. 260—268) hob gleich bei Beginn seiner Alleinherrschaft nicht nur die Verfolgungsdecrete seines Vaters auf, sondern bewilligte auch seinen christlichen Unterthanen die Rechte einer religio *licita* (vgl. *Eus.* H. e. VII 13, 22, 23 und das Nähere in meinem Aufsatze ‚Die Toleranzedicte des K. Gallienus' in den Jahrb. f. protest. Theol. 1877, H. IV 616 bis 623). Da die Christen auch von mehreren Nachfolgern des Gallienus in ihren so spät errungenen Privilegien einer religio licita beschützt wurden, so begann jetzt für die Christen eine etwa 40jährige Aera ungetrübten Friedens, die bis c. 300, bis zu den Präludien der letzten grossen Verfolgung, dauerte (vgl. *Lact.* c. 9—12; *Eus.* H. e. VII 28, VIII 1, 4 und die Details in dem eben citirten Aufsatze 623—627). Diese glückliche Friedensepoche der Kirche erlitt nur eine einzige, aber sehr unbedeutende Unterbrechung durch Aurelian (reg. 270 bis 275). Auch dieser Kaiser schützte die Christen fast während seiner gesammten Regierungszeit in ihren Rechten als religio *licita* (vgl. *Eus.* VII 30 und das Nähere im erwähnten Aufsatz 625—630). Die getrübte christliche Tradition vindicirt freilich dem Ueberwinder des palmyrenischen Reiches eine ungeheure Anzahl von Blutzeugen; Baronius hat viele Hunderte von aurelianischen Martyrern in sein Calendarium aufgenommen, die in Italien, Gallien und Asien gelitten haben sollen. Eine sorgfältige kritische Prüfung des authentischen Quellenmaterials — es handelt sich zumeist um den Vergleich von *Eus.* VII 30, VIII 1, 4 mit *Lact.* c. 6, *Eus.* Chron. Hieron. interprete ad a. 579 (ed. Migne 578) und *Oros.* VII 23 — und der betreffenden, meist gefälschten Martyreracten hat mich aber zu ganz anderen Ergebnissen geführt. Das Gesammtresultat meiner Untersuchungen, die ich in meiner in den Jahrb. f. prot. Theol. 1880, H. IV 449—494, veröffentlichten Ab-

handlung ‚Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung' niedergelegt habe, lässt sich in folgenden Sätzen kurz zusammenfassen: I. die Aurelian-Verfolgung, erst Anfang 275 beginnend, erlosch bereits wenige Wochen nach Unterzeichnung der Verfolgungs-Rescripte, da der Kaiser schon Mitte März desselben Jahres ermordet wurde. II. Diese Verfolgung war nicht der Wirkung, sondern nur der Intention nach eine systematische; es ist freilich unzweifelhaft, dass die aurelianischen Edicte allgemeinen Opferzwang angeordnet haben — ‚*cruenta* edicta', sagt *Lact.* l. c. — und dass der Kaiser bei längerer Lebzeit im Stile eines Decius gewüthet haben würde. III. Zwischen Januar und Mitte März 275 haben einzelne wenige Christen in den Thracien resp. dem südöstlichen Thracien zunächst belegenen Territorien in Folge der aurelianischen Rescripte das Martyrium erlitten. IV. Ueber diese äusserst spärlichen geschichtlichen Blutzeugen lässt sich beim gänzlichen Mangel an authentischem Quellenmaterial absolut nichts Näheres ermitteln, nicht einmal die Namen. V. Die Hunderte von Martyrern, die Baronius und andere Kirchenhistoriker mit der aurelianischen Verfolgung verbinden, stehen in Wahrheit zu derselben in gar keinem Zusammenhange. VI. Diese zahlreichen Heiligen hat man demnach, wenigstens theilweise, auf andere C., namentlich auf die Zeiten Marc Aurels und Valerians, zurück zu datiren. VII. Sehr viele der fraglichen Martyrer sind gänzlich fingirte Persönlichkeiten. Darf man aber für die Friedensepoche von 260 bis c. 300 noch weitere vereinzelte Martyrien zulassen? *Harnack* (a. a. O. 167) ist davon überzeugt: ‚kamen doch . . . in der Zeit zwischen Gallienus und Diocletian (303) sicher fort und fort Hinrichtungen vereinzelt vor' u. s. w. Es ist wahr, der späten Tradition zufolge wurde auch diese Friedensära durch ziemlich zahlreiche Martyrien getrübt; ich erinnere z. B. an die Hinrichtungen verschiedener Christen unter den Kaisern Numerian (282—284) und Carinus (282 bis 285), an das Martyrium der thebäischen Legion, das sich im Anfange der Regierung Maximians zugetragen haben soll, an die Grausamkeiten, die Rictiovarus, Maximians Prätorialpräfect, gegen gallische Christengemeinden, u. A. in Trier, verübt haben soll. Ich wäre nicht abgeneigt, einige der betreffenden Martyrien zuzulassen, wenn auch die Friedensepoche von 260 bis c. 300, wie die früheren, ihre einzige Stütze in dem persönlichen Wohlwollen der Kaiser gehabt hätte. Aber selbst dann müssten jene Martyrien besser beglaubigt sein, als es hier der Fall ist. Die fraglichen Martergeschichten sind nämlich nur durch äusserst trübe Quellen, nämlich durch spätere occidentalische Acten, durch den im Punkte der Legenden und Mirakel sehr leichtgläubigen Gregor von Tours, durch das noch ungleich unzuverlässigere Chronicon paschale, endlich gar durch die über alle Begriffe jämmerlichen byzantinischen Quellen des 10. und 11. Jahrh., des Metaphrastes und der Menologien, bezeugt; hierin allein liegt schon die Verurteilung jener Legenden. Nun beruhte aber der äussere Friede der Kirche für 260 bis c. 300 nicht etwa bloss auf dem persönlichen Wohlwollen oder gar nur Indifferenz der Kaiser, sondern auf einer juridischen Basis, auf der vom Staat adoptirten Anerkennung des Christenthums als *religio licita*, die, wenige Wochen unter Aurelian in wenigen Provinzen suspendirt, nach seiner Ermordung allenthalben wieder auflebte (vgl. m. Aufs. ‚Die angebl. C. zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus', Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880, XXIII, H. I 31—64, II 165 bis 197). Zwei spezielle Beispiele können nur zur Bestätigung meiner These dienen. *Baronius* (M. R. s. 19. Sept. 596) und *Tillemont* (Mém. IV² 740—743) versetzen in die Regierungszeit des Kaisers Probus (276—282) das Martyrium der drei kleinasiatischen Christen Trophimus, Sabatius und Dorymedon. Aber diese Erzählung stützt sich nur auf trübe Quellen, auf die Menologien (vgl. z. B. Menol. Sirl. s. 19. Sept. 469) und auf die von *Metaphrastes* herrührenden Acten (ap. *Surius* s. 19. Sept.); in den letzteren findet sich sogar die Angabe, Probus hätte ein generelles Edict gegen die Christen erlassen! Unter Probus können also jene Blutzeugen, wenn überhaupt historisch, gar nicht gelitten haben; ich verweise zum Ueberfluss auf *Lact.* c. VI, VII; *Eus.* VII 30, VIII 1, 4. Unzulässig ist es, wenn *de Rossi* (*Kraus* 91 f., 2. A. S. 100) es für ausgemacht hält, dass im J. 284 unter Carinus in den römischen Katakomben Martyrien (Chrysanthus, Daria u. A.) stattgefunden hätten; stützt sich diese Angabe doch nur auf einen so unzuverlässigen Gewährsmann, wie Gregor von Tours! (De glor. mart. I, c. 38.) Was an der Geschichte Wahres ist, wird sich jedenfalls nicht zwischen 260 bis c. 300 zugetragen haben, vielleicht später, am wahrscheinlichsten schon unter Valerian (vgl. meine bez. Untersuchungen Zeitschr. f. wiss. Theol. a. a. O. 177—188). *Ruinart* hat gar keine Ahnung von der juridischen Basis unserer Friedensära, sonst würde er (Praef. 36 ss., al. p. LVI) sich nicht zu folgender, mehr als kühnen Aeusserung versteigen: ‚. . . Gallie-

nus . . . pacem restituit, quam nemo, si Aurelianum excipias, usque ad Diocletiani persecutionem *edictis* violavit. *Nam alias Martyres antiquarum legum auctoritate pro Praesidum beneplacito interimebantur.*' [Ich muss zu dieser ganzen Darstellung bemerken, dass meine Auffassung des Rescriptes des Gallienus total von derjenigen des Hrn. Verfassers abweicht. Dass Gallienus principiell die Gesetzgebung Traians und Septim Severs beseitigt und das Christenthum als religio licita anerkannt habe, kann ich nicht zugeben. Der Verfasser übersieht in seiner ganzen Darstellung die Bedeutung der in der *Ecclesia fratrum* von den Christen imitirten *Collegia tenuiorum* (s. d. A. Ecclesia fratrum) und der damit gegebenen Möglichkeit eines legalen kirchlichen Besitzes der Coemeterien und loca sacra. In den Gallienus vorausgehenden Verfolgungen waren diese Coemeterien, weil sie zugleich als Cult- und Versammlungsort benutzt worden, mit Beschlag belegt worden. Gallien gab sie den Christen einfach zurück, ohne irgend welche Verfügung über die Legalität der christlichen Religion als solcher zu treffen. Es ergiebt sich aus dieser Anschauung, dass ich über die legale Möglichkeit und die Wirklichkeit von Martyrien zwischen Gallien und Diocletian ganz anders urteilen muss, als der Verfasser. Vgl. meine Kirchengeschichte, § 20, 1. A. 60 f.; Rom. Sott. 2. A. 55 ff. und Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, IV 661 ff. K.]

5) Die vom Kaiser Gallienus inaugurirte Friedensepoche der Kirche dauerte, wie schon angedeutet, auch während der längsten Zeit der Regierung Diocletians und seiner Mitregenten unerschüttert fort; zwischen 284/285 und c. 300 wurden die Christen geradezu in auffallender Weise begünstigt. Man zog sie zu ehrenvollen Palastämtern heran, das Wohlwollen der Kaiser übertrug ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen, man dispensirte sie von der Betheiligung an heidnischen Ceremonien, endlich wurde der Episkopat von den Statthaltern allenthalben mit Ehrerbietung behandelt (vgl. *Eus.* VIII 1). Da liegt denn die Frage sehr nahe: welches sind die Motive der furchtbaren Verfolgung, die dem 40jährigen Flor der Kirche ein so grausames Ende bereiteten? Eine ebenso wissenschaftlich gründliche als übersichtliche und gedrängte Orientirung über den gegenwärtigen Stand dieser weitverzweigten und vielberufenen Controverse hat neuerdings *Ad. Harnack* in seiner Anzeige von *Mason* The Persecution of Diocletian, Cambridge 1876, in der Leipziger theol. Lit.-Ztg. (1877, Nr. 7, 169—174) gegeben; diese Ausführungen lege ich hier um so eher meinen bezüglichen Erörterungen zu Grunde, als die räumlichen Verhältnisse dieses Werkes eine möglichst knappe Darstellung zur unabweisbaren Pflicht machen. Die letzte grosse Christenverfolgung hat nicht, wenigstens nicht nothwendig, als Consequenz des diocletianischen Regierungssystems, als ‚Krönung des Gebäudes' zu gelten, so dass es der von *Lact.* c. 10—15 so sehr betonten Machinationen des Cäsars Galerius gar nicht bedurft hätte; wenn also *Jakob Burkhardt* in seinem ‚Constantin', *Th. Bernhardt* in seiner kleinen Schrift ‚Diocletians Verhältniss zu den Christen' (Bonn 1860) u. A. den Lactantius'schen Bericht unbedingt ablehnen, so lässt sich dies nur auf eine verwerfliche Hyperkritik zurückführen. Mit Recht will aber *Harnack* auch von der entgegengesetzten Annahme *Masons* nichts wissen, der in unkritischer Ueberschätzung des Lactanz und in übertreibender Betonung des *Eus.* VIII 1 Erzählten den Diocletian einen ‚paene Christianus' nennt, ihm den christenfreundlichen Monotheismus eines Constantius I zuschreibt und von der Voraussetzung ausgeht, der Monarch sei nur durch die Macht der Verhältnisse, zumal durch die Intriguen des Galerius, zu seinem tiefen Schmerz aus der Rolle eines Constantin in die eines Decius gedrängt worden; ja Mason behauptet sogar, der im Mailänder Friedensedict besiegelte schliessliche Sieg des Christenthums hätte dem in seinen letzten Lebensjahren schwer heimgesuchten Einsiedler von Salonae zur Genugthuung gereicht! Aber alles das sind bloss geistreiche Paradoxa, die dem historischen Zusammenhang widersprechen; Harnacks beide Gegengründe — ein dem Constantius'schen analoger Theismus Diocletians lässt sich nicht nachweisen, und die Christenedicte des Jahres 303, an denen der Kaiser noch in gleicher Linie wie Galerius betheiligt ist, verrathen nicht etwa humane Schonung, sondern einfach den kalten, auf die Vernichtung der Kirche speculirenden Staatsmann — sind gewiss zutreffend. Mit Fug will also *Harnack* (172) in Galerius und seinen neuplatonischen Freunden (zumal Hierocles) die intellectuellen Urheber der diocletianischen Verfolgung erblicken, die den alternden Kaiser von der Nothwendigkeit, die Kirche zu unterdrücken, überzeugt hätten, indem sie einerseits den Aberglauben des Kaisers benutzten, andererseits die Christen als Revolutionäre darzustellen sich bemühten (vgl. *Lact.* l. c. mit c. 16); daneben möchte ich auch noch den Einfluss der mit Galerius und den Neuplatonikern verbündeten Priesterzunft betonen, die in Folge der täglichen Fortschritte des Christenthums sich in ihren eigennützigen Interessen geschädigt glaubte (vgl. z. B. *Lact.* c. 10, 11; *Eus.* Vit. C. II 50). Was die Gründe

betrifft, die Diocletian lange Zeit abhielten, dem Drängen des fanatischen Galerius nachzugeben, so mochte er sicher auch Bedenken tragen, einer Religionsgenossenschaft die schon vier Decennien lang genossene und von ihm selbst aufrechtgehaltene staatliche Anerkennung voreilig wieder zu entziehen. Auf diesen wichtigen Umstand hat meines Wissens bisher nur *Neander* (224) hingewiesen.

Der allgemeinen Verfolgung gingen relativ unbedeutende Vorboten vorher. Einige Zeit vor der definitiven Kündigung des Waffenstillstandes kam es in den Reichsgebieten der Kaiser Galerius, Maximianus Herculius und sogar Diocletians zu einigen partiellen Massregelungen der christlichen Palastbeamten und zumal der Anhänger Jesu im Heere. Wir wissen nicht genau, wann diese vereinzelten Bedrückungen begannen; nur so viel ist unzweifelhaft, dass im J. 295 die christlichen Soldaten in der unmittelbaren Umgebung Diocletians und seiner Mitregenten noch in keiner Weise wegen ihres Glaubens belästigt wurden (vgl. die echten Acta s. Maximiliani martyris bei *Ruinart* 340 ff. c. 1 [‚Tusco et Anulino consulibus' etc.] mit c. 2: dixit Dion proconsul: in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani [scil. Herculii], Constantii et Maximi [corrige: Maximiani scil. Galerii] milites Christiani sunt et militant). Mit Recht wollen *Neander* (226—229) und noch entschiedener *Mason* (bei *Harnack* 170) und *Harnack* (a. a. O.) selbst in den beiden vor 303 in Africa, also im Reichsgebiete des Maximianus Herculius, stattgehabten Militärexecutionen keine eigentliche Verfolgung erblicken; denn der zur Rekrutirung herangezogene Maximilian, der im J. 295 zu Thebeste in Numidien enthauptet wurde, erlitt die Todesstrafe nicht wegen seines Glaubens, sondern wegen seiner, freilich aus religiöser Ueberzeugung hervorgegangenen Weigerung, den Fahneneid zu leisten (vgl. Acta und zumal c. 3), und der Centurio Marcellus wurde, wir wissen nicht genau, in welchem Jahre, weit weniger wegen seines Glaubens, als wegen grober Verletzung der militärischen Disciplin, wegen ostensibler Verzichtleistung auf seine Charge, Schmähungen gegen die Kaiser u. s. w., als Majestätsverbrecher hingerichtet (vgl. Acta [*Ruinart* 343 f., ed. Par. 1689, 311], zumal c. 1, 2). Von geringem Belang war auch die von Diocletian persönlich versuchte Massregelung der Christen am Hofe und im Heere. Als einst der Kaiser in irgend einer orientalischen Stadt mit Opfern beschäftigt war, machten ihn die Götzenpriester darauf aufmerksam, die Gegenwart der profanen Leute, der Christen, störe durch ihr Kreuzschlagen die Sacra. Sofort befahl der abergläubische Monarch sämmtlichen Hofbeamten zu opfern, und gegen überzeugungsfeste Christen verhängte er Prügelstrafe; ausserdem stellte er die christlichen Soldaten vor die Alternative, entweder auf ihren Glauben oder auf ihre Chargen zu verzichten; diese Behelligung der christlichen Soldaten und Palastbeamten führte also zu gar keinen Martyrien (vgl. *Lact.* c. 10). In welchem Jahre dieser Vorfall stattfand, lässt sich nicht bestimmen. Aus dem Vergleiche von *Lact.* c. 10 (hactenus furor eius et ira processit ... *Deinde interiecto aliquanto tempore in Bithyniam venit hyematum* etc.) mit c. 11 und 12 erhellt nur soviel, dass das Ereigniss dem Winter 302 um einige Zeit vorherging. Dass der fanatische Galerius schon vor dem Ausbruch der officiellen Verfolgung gelegentlich seinem Christenhasse in seiner Eigenschaft als Oberbefehlshaber eines grossen Theiles des Reichsheeres Luft machte, kann nicht auffallen; doch waren auch diese partiellen Soldatenverfolgungen nicht gerade heftig. Er liess seinen christlichen Kriegern die Wahl, entweder zu opfern oder ihre Chargen einzubüssen; einige wenige, besonders eifrige Christen wurden freilich sogar hingerichtet (vgl. *Eus.* Supplementum zu H. e. VIII 17). Was die Zeit dieser Präludien der grossen Verfolgung im Galerius'schen Reichsantheile betrifft, so sagt Eusebius freilich, sie hätten schon lange vor 303 stattgefunden; dies mag richtig sein, aber gewiss erlaubte sich Galerius solche Verstösse gegen die Gesammtpolitik des Oberkaisers Diocletian nicht eher, als bis er in Folge seines glorreichen persischen Feldzuges von 296/297 einen thatsächlichen Einfluss und ein Selbstvertrauen gewonnen hatte, das über die Stellung eines einfachen Cäsars hinausging (vgl. z. B. *Lact.* c. 9; *Eus.* Chron. [ed. Migne, Olymp. 271], *Eutrop.* Brev. [ed. H. R. Dietsch] X 4 [3]; *Amm. Marc.* XXV 7, Excerpta de legationibus ex Petri Patricii historia ap. *B. G. Niebuhr* Corpus script. hist. Byz. I 126—128 Nr. 12, 134—136 Nr. 3). Es lässt sich denken, dass das Einschreiten der Kaiser gegen christliche Soldaten auch bei einzelnen höheren Offizieren servile Nachahmung fand. In diesen Zusammenhang gehört die bekannte Notiz der eusebianischen Chronik (Ol. 270: ‚Veturius magister militiae Christianos persequitur milites paulatim ex illo tempore iam persecutione adversum nos incipientes') und ebenso die Erzählung von einem heidnischen Heerführer, der eine Säuberung der Truppen von christlichen Elementen vornahm, die überzeugungsfesten Krieger zur Ausstossung aus dem Soldatenstande verurtheilte, übrigens nur sehr wenige hinrichten liess (vgl. *Eus.* VIII 4). Ob Veturius mit dem *Eus.* VIII 4 erwähn-

ten Heerführer identisch ist, wissen wir nicht; ebenso lässt sich nicht genau angeben, ob beide Vorfälle sich auf das Reichsgebiet des Galerius oder Diocletian beziehen. Der *Eus.* VIII 4 genannte Offizier scheint übrigens speziell in Diensten des Galerius gestanden zu haben; denn wie sich aus dem Vergleich von *Lact.* c. 10 mit *Eus.* Supplementum ad H. e. VIII 17 ergiebt, führte nur die Galerius'sche und nicht zugleich auch die diocletianische Musterung des Heeres zu vereinzelten Martyrien.

Die Zerstörung der prächtigen Kirche zu Nicomedia am 23. Febr. 303 war das Signal der officiellen allgemeinen Verfolgung (vgl. *Lact.* c. 12). Am folgenden Tage erschien das erste generelle, von Diocletian und Galerius unterzeichnete Edict; es enthielt folgende Bestimmungen. A. In Ansehung sämmtlicher Christen: a) sämmtliche Kirchen resp. kirchliche Versammlungsorte (conventicula) sind zu zerstören (vgl. *Eus.* H. e. VIII 2; De martyr. Palaest. exordium, Chron. Ol. 271. b) Die heiligen Schriften der Christen sollen ausgeliefert und verbrannt werden (vgl. *Eus.* l. c.; Acta s. Felicis episcopi [*Ruinart* 390 f.] c. 1). c) Sämmtliche Christen verfielen dem bürgerlichen Tode; gegen alle ohne Unterschied des Standes sollte von jetzt ab die Folter zulässig sein; kein Christ soll ein Ehrenamt bekleiden dürfen; er hat kein Recht, wegen Misshandlung, Ehebruch und Schädigung seines Eigenthums den Schutz der Gerichte anzurufen; dagegen soll einem Heiden jede Anklage gegen Christen gestattet sein (vgl. *Lact.* c. 13: postridie propositum est edictum, quo cavebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent ex quocumque ordine aut gradu venirent, adversus eos omnis actio caleret, non de adulterio, non de rebus ablatis agere possent, libertatem denique ac vocem non haberent). B. In Ansehung der verschiedenen Klassen von Christen: a) die Christen höhern Ranges, die honestiores, d. h. die Inhaber von Ehrenämtern und die Christen vornehmer Herkunft, sollen in die ἀτιμία versetzt, zum Sklavenstande degradirt werden (vgl. *Eus.* H. e. VIII 2; M. P. exord.). b) Auch die freien Christen niedern Standes, die humiliores, freigeborene Bauern und Bedienstete in vornehmen Häusern sollen ihre Freiheit einbüssen, im Falle sie an ihrem Glauben festhalten (*Eus.* H. e. VIII 2: ... τοὺς δὲ ἐν οἰκετίαις, εἰ ἔτι ἐπιμένοιεν τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ προθέσει ἐλευθερίας στερίσκεσθαι ... und wiederholt M. P. l. c.). c) Die überzeugungstreuen christlichen Sklaven sollen jede Aussicht verlieren, jemals ‚liberti', Freigelassene, zu werden (vgl. *Rufin.* Hist. eccl. zu *Eus.* H. e. VIII 2). *Neander* (231, Anm. 1) versteht unter den τοὺς ἐν οἰκετίαις ausschliesslich Sklaven und will, da dies keinen Sinn giebt, die ganze eusebianische Stelle durch *Rufin.* l. c. interpretiren. Aber schon *H. Valesius* (Annot. ad Eus. VIII 2, 164) hat überzeugend nachgewiesen, dass hier von freien Christen, Bediensteten u. s. w., niedern Standes die Rede ist; Eusebius hat es eben, wie auch Lactanz, unterlassen, auch die kaiserliche Verfügung über Christen der dritten Klasse, der Sklaven, zu erwähnen; die Bestimmung des Edictes gegen christliche Sklaven hat uns *Rufin* aufbewahrt; Eusebius und Rufin sprechen also von zwei verschiedenen Verfügungen des ersten Rescriptes von 303. Nach dem Gesagten versteht also *Mason* (*Harnack* 174) unter den οἱ ἐν οἰκετίαις nicht mit Unrecht ‚Privatpersonen'. Aus dem Mailänder Toleranzedict von 313 (*Lact.* c. 48; *Eus.* H. e. X 5) erhellt, dass während der diocletianischen Verfolgung manche kirchliche Versammlungsorte der Christen und wol auch ein Theil des Grundbesitzes einzelner Kirchen dem kaiserlichen Fiscus zugesprochen wurden; wahrscheinlich stehen auch diese Massregeln mit dem ersten Verfolgungsrescript von 303 im Zusammenhang. Aus den Einzelbestimmungen des Decretes erhellt auch dessen juridische Basis: die Christen werden als *maiestatis* rei (Zulässigkeit der Tortur gegen Christen jeden Standes!) und als Besitzer ‚magischer Schriften' gemassregelt.

Bald nachher gelang es den beständigen Machinationen des Galerius, der unaufhörlich die Christen als Mordbrenner und Revolutionäre verdächtigte, dem Kaiser Diocletian ein verschärftes Rescript zu entwinden. Das zweite Decret von 303 befahl, alle Geistlichen, die Bischöfe und Priester von den Presbytern aufwärts, einzukerkern; ein drittes Edict verfügte für sämmtliche verhaftete Kleriker Opferzwang; die Apostaten sollten freigelassen, dagegen die überzeugungsfesten Geistlichen auf jede Weise, durch alle möglichen Martern zum Opfern gezwungen werden (vgl. *Eus.* H. e. VIII 6; M. P. l. c.). So weit war die Verfolgung schon gediehen, da trat — einer vielfach verbreiteten Meinung zufolge — anlässlich der Vicennalfeier Diocletians und Maximians, die bekanntlich mit einem Triumphe über Germanen und Perser verbunden war und Ende 303 und Anfang 304 in der alten Hauptstadt statttand (vgl. z. B. *Lact.* c. 17), plötzlich ein Stillstand resp. ein Zurückgreifen auf das erste Edict ein. Damals wurden, so meint man, entsprechend der alten Sitte, wie allen Gefangenen, so auch den eingekerkerten Geistlichen die Freiheit ange-

kündigt. Für dieses sog. Vicennaledict beruft man sich gewöhnlich auf *Eus.* M. P. c. 2: ... τῆς ἀρχικῆς εἰκοσαετηρίδος, ἐπιστάσης κατὰ νομιζομένην δωρεὰν τῶν ἐν τοῖς δεσμοῖς πανταχῆ πάντων ἐλευθερίας ἀνακηρυχθείσης κ. τ. λ. Wurde aber diese Vicennal-Vergünstigung wirklich auch den renitenten Klerikern zugewandt? Allerdings heisst es *Eus.* l. c., man hätte den Diaconus Romanus trotz der Vicennalien nicht entlassen, vielmehr im Kerker zu Tode gefoltert, aber Eusebius fügt auch hinzu, jener Romanus sei allein von sämmtlichen im syrischen Antiochien Inhaftirten, unter denen sich gewiss auch viele Christen befanden, im Gefängniss zurückgeblieben, und dann hatte Romanus den Zorn der Behörden durch unberechtigtes Verhöhnen des heidnischen Gottesdienstes, sowie durch Dreistigkeit im Verhör provocirt; die Nichtentlassung jenes Diaconus war also ein Ausnahmefall. Mit dem Vicennaledict hat es demnach seine Richtigkeit; aber die heidnische Verfolgungswuth holte das Versäumte bald nach; denn im zweiten Verfolgungsjahre (304), spätestens also doch etwa im Frühling, erschien ein Edict, welches den Opferzwang für alle Christen in der gesammten römischen Welt verfügte (vgl. *Eus.* M. P. c. 3 mit *Lact.* c. 15). Dieses Blutedict, welches jedenfalls, wie aus allen authentischen Detailberichten erhellt, den Grundsatz aussprach, dass die Christen durch jedes Mittel zum Opfern gezwungen werden sollten, wurde in den Reichsgebieten Diocletians, Maximians und des Galerius im Ganzen mit furchtbarer Consequenz ausgeführt (vgl. z. B. das Galerius-sche Toleranzedict von 311 ap. *Lact.* c. 34; *Eus.* H. e. VIII 17; *Lact.* c. 15, 16, 21; *Eus.* H. e. VIII 6—13 incl.; M. P. c. 1—3; *Lact.* Institt. V, c. 9, 11, 13; *Sulp. Sev.* Chron. II, c. 32, Nr. 4—6). *Mason* und nach ihm *Harnack* (170) halten es für sehr wahrscheinlich, dass Diocletian, in bewusstem passiven Widerstand gegen den zügellosen Fanatismus des Galerius, sich an diesem sog. vierten Edict nicht betheiligt habe. Nun kann man vielleicht zugeben, dass jenes unmenschliche Rescript thatsächlich nicht das Werk des Augustus ist; denn nach *Lact.* c. 17 war er fast während des ganzen Jahres 304 von schwerer Krankheit heimgesucht, ja dem Tode nahe. Gleichwol würde aber Diocletian, daran ist nicht zu zweifeln, bei besserer Gesundheit auch seine Zustimmung zum härtesten aller Verfolgungsedicte gegeben haben. Seit er in Folge der Intriguen des Galerius die Christen für die Urheber des zweimaligen Palastbrandes ansah, bebte er vor keiner Grausamkeit gegen Christen mehr zurück. Man denke nur an die entsetzlichen Folter- und Henkerscenen zu Nicomedia, die Diocletian persönlich autorisirte und überwachte (vgl. *Lact.* c. 14 [‚sedebat *ipse* et innocentes igne torrebat'], 15). Manche Statthalter, zumal im Orient, gingen sogar über ihre grausamen Instructionen hinaus und bewiesen eine traurige Geschicklichkeit in Auffindung raffinirter Qualen; die Brutalität solcher Blutmenschen nahm weder auf Alter, noch auf Geschlecht Rücksicht; sogar zarte Kinder, Knaben wie Mädchen, wurden gemartert (vgl. z. B. *Eus.* H. e. VIII, c. 8, 9; M. P. c. 8; *Lact.* Institt. V, c. 11, 13: nostri autem [ut de viris taceam] pueri et mulierculae tortores suos taciti vincunt, et exprimere illis gemitum nec ignis potest). Doch gab es auch einzelne menschlich fühlende Statthalter (vgl. z. B. Acta s. Felicis ep. c. 5; Acta s. Philippi Heracleensis [*Ruinart* 440 ff., ed. Par. 1689, 442 ff.] c. 2—4, 6, 7 und zumal c. 8). Es ist übrigens unleugbar, dass der übel angebrachte Uebereifer vieler Christen damals häufig den Zorn der heidnischen Behörden in völlig unnöthiger Weise provocirt hat. Manche Gläubige veranlasste eine ungestüme Sehnsucht nach dem Martyrium, sich selbst zu denunciren (vgl. *Eus.* H. e. VIII, c. 9; M. P. c. 3); andere liessen sich sogar zu Ausbrüchen eines wilden Fanatismus hinreissen, so Gordius, der im kappadocischen Caesarea durch seine ungestüme Selbstanklage ein Volksfest in auffallender Weise unterbrach (vgl. *Basil. M.* Hom. de Gord. c. 4 [*Ruinart* 533 ff., ed. Par. 1689, 567]); so ferner Romanus, der im syrischen Antiochien den heidnischen Gottesdienst störte (*Eus.* M. P. c. 2); so auch Theodor von Amasea, der die Bedenkzeit, die ihm der betreffende Statthalter eingeräumt, dazu missbrauchte, den Tempel der phrygischen Göttermutter zu verbrennen (*Gregor. Nyss.* Hom. de Theod. Amas. c. 4 [*Ruinart* 506 ff., ed. Par. 1689, 532]); so endlich manche spanische Fanatiker, die wegen völlig unberechtigter Zerstörung von Götzenbildern hingerichtet wurden; diesen blinden Eiferern hat die Kirche, und gewiss mit vollem Recht, die Anerkennung als Martyrer versagt (vgl. can. 60 der Synode von Elvira im südlichen Spanien von 306; *Hefele* Conc.-Gesch. I, 2. A. 183: *‚si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus ... placuit in numero eum non recipi martyrum'*). Was die heidnische Bevölkerung betrifft, so lässt sich kein Ausbruch des alten Fanatismus constatiren; sie verhielt sich völlig indifferent; in Alexandrien waren manche Heiden sogar in edler Selbstverleugnung bereit, lieber Vermögen und Freiheit zu verlieren, als solche Christen, die in ihren Häusern ein Versteck gefunden, den Behörden zu verrathen (vgl. *Athanas.* Hist. Arian. ad monachos § 64).

Nur im Reichsgebiete des Cäsars Constantius, in Gallien und Britannien, blieben die Blutedicte unausgeführt; der christenfreundliche Fürst beschränkte sich darauf, seine Zustimmung zur Zerstörung resp. Schliessung einiger Kirchen zu ertheilen und wachte darüber, dass Leben und Eigenthum seiner christlichen Unterthanen geschont wurden (vgl. *Eus.* H. e. VIII 13, 18; Vit. C. I 13, 16, 17 und zumal *Optat. Milev.* Ad Parmen. l. III). Doch scheint ein britannischer Statthalter wider Willen des Constantius, wenigstens in einzelnen Fällen, die Blutedicte der Augusti vollstreckt zu haben; das authentisch bezeugte Martyrium des Albanus lässt sich nämlich in keine andere Zeit als ins J. 304/305 verlegen (vgl. *Hilda Sap.* De excidio Angliae in den Act. SS. Boll. s. 22. Iun. 147, 153, Annot. a. 155, Ann. b). [Der Herausgeber muss hierzu bemerken, dass seiner Ueberzeugung nach auch anderwärts als in Britannien locale Verfolgungen stattfanden, und dass die für das Martyrium der sog. thebaischen Legion in der Schweiz und am Rhein sprechenden Argumente eine ernstlichere Werthschätzung verdienen, als der Verfasser des Art. ihnen angedeihen lässt. Ich verweise dafür, abgesehen von der ältern Litteratur, auf *Gelpke* K.-Gesch. d. Schweiz I 50—80, *Friedrich* K.-G. Deutschl. I 106—141. K.]

Die Diocletian-Verfolgung heisst zwar häufig in den Quellen eine zehnjährige, weil der Friede der Gesammtkirche erst durch das Toleranzedict von Mailand-Nicomedia besiegelt wurde (vgl. *Lact.* c. 48; *Eus.* H. e. VIII, c. 15; *Sulp. Sev.* II, c. 32, Nr. 4), mit voller Kraft im Morgen- und Abendland wüthete sie aber nur zwei Jahre oder vielmehr nur ein Jahr, und im Occident erlosch sie bereits im J. 305 in Folge der Abdankung der beiden Oberkaiser Diocletian und Maximian am 1. Mai dieses Jahres. Das thatsächliche Aufhören der Verfolgung im Abendlande seit Mitte 305 ist im Allgemeinen durch *Eus.* M. P. c. 13 bezeugt; es lässt sich das für einzelne occidentalische Territorien auch noch durch spezielle Zeugnisse belegen. Der Tyrann Maxentius (reg. 306—312) verbot gleich nach seinem Regierungsantritte, die italienischen Christen zu verfolgen (vgl. *Eus.* VIII 14) und dehnte später, als er 307 nach dem Untergange des Cäsars Severus auch Beherrscher von Africa geworden, seine Toleranz auch auf diese weitgestreckte Provinz aus (vgl. *Optat. Milev.* Ad Parmen. l. I bei *Ruinart* 41). Allerdings stellt *Lucifer v. Cagliari* (l. I pro Athanasio, *Ruinart* 42), um 360, den Maxentius als ‚Verfolger' mit Nero auf eine Stufe. Wahrscheinlich hat indess nur der Umstand, dass Maxentius bekanntlich im J. 312 gegen Constantin in Waffen gestanden, den Prälaten zu seinem Vergleiche veranlasst; in keinem Falle kann aber die ganz allgemein hingeworfene Aeusserung des leidenschaftlichen sardinischen Bischofs gegen das combinirte Zeugniss des Eusebius und des Optatus eine Instanz bilden. *Eus.* l. c. berichtet, Maxentius hätte den Christen Duldung bewilligt, um dem römischen Volke zu schmeicheln; beim hauptstädtischen Pöbel waren also die Christen damals durchaus kein Gegenstand des Hasses mehr, sondern sogar beliebt. [Es muss hierzu bemerkt werden, dass Maxentius erst nach dem Tode des B. Eusebius, also 310, die Loca ecclesiastica den Christen zurückgab; die Vorenthaltung derselben zur Zeit des Bischofs Marcellus zeigt, dass Maxentius sich erst spät zur Duldung des Christenthums entschlossen hat. Vgl. meine Rom. Sott. 2. A. 162 ff. K.] In Gallien und Britannien konnte der edle Constantius seit seiner Erhebung zum Augustus (1. Mai 305) für die Christen natürlich noch mehr thun, als in der von den Oberkaisern abhängigen Stellung eines Cäsar; er wird jetzt jedenfalls das Zerstören und Schliessen der Kirchen untersagt haben; auch hat er ohne Zweifel zwischen dem 1. Mai 305 und seinem schon am 25. Juli 306 erfolgten Tode das Aufhören der Verfolgung in Spanien, das bis 305 unter der unmittelbaren Verwaltung Maximians stand, veranlasst (vgl. *Eus.* VIII 13 mit M. P. c. 13 und *Lact.* c. 8). Dass aber schon Constantius durch ein förmliches Toleranzedict damals die Hinrichtung von Christen verboten hätte, ist nur eine zwar geistvolle, aber unerweisliche Hypothese *Keims* (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, 198—203). Nach Constantius' Ableben steigerte sein berühmter Sohn Constantin als Beherrscher von Spanien, Gallien und Britannien noch die von seinem Vater ererbte Huld gegen die Christen (vgl. *Lact.* c. 24; *Eus.* H. e. VIII 13, Vit. C. I 3, 4). So war denn die Verfolgung im Occident schon lange vor dem Toleranzedicte von 311 erloschen; es erhellt indess aus dem historischen Zusammenhange, dass, wie Constantius, so auch die Kaiser Maxentius und Constantin sich damals darauf beschränkten, die diocletianischen Blutedicte im Verwaltungswege thatsächlich ausser Kraft zu setzen, ohne förmliche Toleranzedicte zu veröffentlichen. Auch der Kaiser Licinius, der, von seinem Freunde Galerius zum Mitregenten ernannt, zwischen November 307 resp. 308 und 311 nur die bescheidene pannonische Diöcese (im Sinne der diocletianischen Provinzialeintheilung von c. 297), d. i. Pannonien im engern Begriffe, Dalmatien und Noricum, als Au-

gustus beherrschte (vgl meine im ‚Philologus‘ Bd. XXXVI, H. IV 597—626, veröffentlichten ‚Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spätern römischen Kaiserzeit‘ 619—626), hat schon damals seinen christlichen Unterthanen factische Duldung bewilligt (vgl. *Lact.* c. 1, 45 ff., 52 mit *Eus.* H. e. IX, c. 9, Nr. 1, 12; c. 11, Nr. 9; X, c. 4, Nr. 16; M. P. c. 13, und das Nähere in meiner Anzeige von *Th. Zahns* ‚Constantin‘ in Theol. Lit.-Bl., Bonn 1877, Nr. 3, 49 f.). — Im Orient dagegen wüthete die Verfolgung mit geringer Unterbrechung noch bis zum J. 311 fort (vgl. *Eus.* M. P. c. 13). Es begreift sich, dass Galerius, der moralische Urheber des ganzen Feldzuges gegen die Kirche, seit der Abdankung Diocletians, der anfangs noch bemüht war, den Fanatismus des Collegen zu mässigen, mit verdoppeltem Ungestüm das Verfolgungsgeschäft betrieb. Er liess überzeugungsfeste Christen bei langsamem Feuer verbrennen (*Lact.* c. 21). Seit 1. Mai 305 beherrschte Galerius die Diöcesen Pannonien (bis November 307 oder 308), Mösien, Thracien, Asien und Pontus, also die Provinzen Ober- und Untermösien, Neudacien, Dardanien, Macedonien, Griechenland, Kleinscythien, Thracien, Bithynien und das übrige Kleinasien mit Ausnahme von Cilicien und Isaurien (vgl. meine ‚Miscellen‘ 624). In diesem ausgedehnten Reichsgebiete blieben also die diocletianischen Rescripte auch nach 305 noch Jahre lang in Kraft; nur in der pannonischen Diöcese hörte die Verfolgung, wie schon erwähnt wurde, bereits im J. 307 oder 308 auf. Wenn aber auch die Verfolgung im Galerius'schen Reichsantheil vor 311 nicht völlig erlosch, so lässt sich doch schon einige Zeit vor diesem Jahre, zum mindesten seit 310, ein Ermatten des Kampfes constatiren. Dies folgt nicht nur, wie schon *Keim* (Röm. Toleranzedicte in Theol. Jahrb. XI 209 f., Tübingen 1852) richtig gesehen hat, aus *Lact.* c. 35, sondern auch aus dem Umstande, dass das schreckliche Siechthum, dem Galerius schliesslich erlag, ein volles Jahr dauerte (vgl. *Lact.* c. 33). — Eine noch viel blutigere Consequenz bewies Galerius' Neffe, der Kaiser Maximin II Daja, der seit 1. Mai 305 Cilicien, Syrien und Aegypten tyrannisirte, im Vernichtungskampfe gegen die Christenheit. Nach einem kurzen Waffenstillstand, der lediglich mit der Befestigung des neuen Regimes zusammenhing, erneuerte er im J. 306, jedenfalls zu Anfang desselben, das Gebot allgemeinen Opferzwanges (vgl. *Eus.* M. P. c. 4). Zwei Jahre lang hatte diese Verfolgung einen wahrhaft furchtbaren Charakter: zahlreiche Christen wurden auf grausame Weise hingerichtet (vgl. *Eus.* H. e. VIII 14; M. P. c. 4—8; v. C. I 58). Seit 308 schleppte aber die Maximin-Verfolgung nur noch ein künstliches Dasein fort. Alle Welt war des zwecklosen Gemetzels satt, auch die heidnische Bevölkerung murrte laut über die gegen eine zahlreiche Klasse von Mitbürgern verübten Brutalitäten (*Eus.* M. P. c. 9); es ist also nicht zu wundern, dass die Verfolgung, wenn auch vom Tyrannen und seinen Schergen aufs Eifrigste unterhalten und angefacht, von Zeit zu Zeit immer wieder von selbst einschlief (vgl. *Eus.* M. P. c. 9, 13), ja das gesetzliche Morden war auch im Orient schon seit 305 völlig unpopulär (*Eus.* M. P. c. 4). Selbst Maximin fing an, sich der zahlreichen Justizmorde, die das Reich zu entvölkern drohten, zu schämen; statt aber das Beispiel seiner abendländischen Collegen nachzuahmen, ersah er sich einen Ausweg, der des brutalen Herrschers würdig war. Seit 308 untersagte er die Hinrichtungen der Christen, dagegen verurteilte er sie zu einem äusserst qualvollen Dasein. In den Jahren 308—311 wurden auf Befehl Maximins Hunderte von Christen des rechten Auges beraubt und an den Füssen verstümmelt; in diesem elenden Zustande mussten sie dann in den Bergwerken Ciliciens, Cyperns, Syriens und Aegyptens schwere Frohndienste leisten, und diese empörenden Grausamkeiten, deren Opfer sogar Frauen und Kinder wurden, wagte der Tyrann als Ausfluss kaiserlicher Milde und Gnade zu bezeichnen! (Vgl. *Lact.* c. 36; *Eus.* H. e. VIII 12; M. P. c. 8—11 incl., 13; *Sozom.* Hist. eccl. I 10, ed. H. Valesius.) Nur einmal noch raffte sich Maximin zu einem besonders wuchtigen Schlage gegen die ihm so verhassten Christen auf. Im J. 310 liess er zu Gaza in Palästina den Bischof Silvanus nebst 38 Gefährten auf einmal enthaupten (vgl. *Eus.* H. e. VIII 13; M. P. c. 13).

Unter den Abtrünnigen (*lapsi*), welche diese so weitverzweigte und mit solchem Raffinement angelegte Befehdung der Kirche naturgemäss hatte, sind am berüchtigtsten die sog. *Traditores*, d. h. solche, darunter sogar Bischöfe, welche den Behörden die hl. Schriften auslieferten (vgl. *Ruinart* 388, § 1, al. 374).

Endlich, nach achtjährigem heissen Ringen, erhielt die Christenheit von der Staatsgewalt und dem moralischen Urheber des blutigen Krieges selber die glänzende, aber wolverdiente Anerkennung, dass das bisherige Morden ein zweckloses, ja sogar zweckwidriges war: Galerius hob auf dem Todbette durch das Toleranzedict vom Frühjahr 311 die Verfolgung auf und gab der Kirche die Rechte einer religio *licita* zurück (*Lact.* c. 34; *Eus.* VIII 17). Gale-

rius starb gleich nachher; aber die Kaiser Constantin und Licinius, die Mitunterzeichner des Decretes, bewiesen sich als Erben des Galerius'schen Testamentes in Ansehung der Christen. Selbst Maximin beauftragte, wenn auch widerstrebend, seinen Prätorialpräfecten, das Aufhören der Verfolgung zu veranlassen, aber nach kaum sechs Monaten wusste der alte Christenfeind, der seit dem Tode des Galerius auch über ganz Kleinasien gebot, die Verfolgung wieder zu erneuern: die Christen sollten nicht hingerichtet, wol aber grausam verstümmelt werden. Aber auch dieser Rest von Verfolgung endete im Frühlinge oder spätestens im Sommer 312; denn Constantin und Licinius veranlassten ihren geheimen Gegner, ihrem neuen Toleranzedict beizutreten, das zwar einige reactionäre Bestimmungen enthielt, aber doch am Aufhören der blutigen Verfolgung festhielt. Nach Beendigung des Maxentius-Feldzuges erschien denn zu Anfang 313 das von den kaiserlichen Schwägern Constantin und Licin unterzeichnete Toleranz- und Freiheitsedict von Mailand, durch welches die staatliche Anerkennung des Christenthums als religio licita bis zur völligen Gleichberechtigung mit dem Heidenthum, der bisherigen Staatsreligion, erweitert wurde. Maximins verfehlter Versuch, durch Besiegung des Licinius wenigstens für den gesammten Orient eine Reaction des Heidenthums und die Erneuerung der blutigen Christenverfolgung zu erzwingen, endete mit dem Untergang des Tyrannen und mit dem völligen Siege des Christenthums auch im Orient; schon am 13. Juni 313 wurde das Mailänder Edict auch zu Nicomedia, der Hauptstadt Maximins, publicirt; die Christen hatten sogar die Genugthuung, dass der gedemüthigte Tyrann kurz vor seinem Tode sich genöthigt sah, für die ihm so verhassten Anhänger Jesu ein umfassendes Toleranzedict zu veröffentlichen, welches dem Mailänder Freiheitsdecret vollständig entsprach. Vgl. *Lact.* c. 36, 37, 48; *Euseb.* H. e. IX, c. 9, Nr. 1—5, 12, 13; IX, c. 10; X, c. 5 und alle nothwendigen kritischen Erörterungen in dem Art. Toleranzedicte § II dieser Real-Encyklopädie. [Dazu *Keim* Der Uebertritt Constantins z. Christenthum, Zürich 1862. Zur diocletianischen Verfolgung vgl. noch *Tillemont* Hist. des Emp. IV; *Vogel* D. K. Diocl., Gotha 1857; *Wietersheim* Gesch. d. Völkerwand. 1862, III 160 ff.; *Th. Bernhard* Diocl. in s. Verf. z. d. Christen, Bonn 1862; *Th. Mommsen* Ueber die Zeitfolge der in den Rechtsbüchern enthaltenen Verordnungen Diocletians, Verhandl. der Berl. Akad. der Wissensch. 1869, 339—447; *Hunziker* Zur Reg. u. Christenverf. d. K. Diocl. u. seiner Nachf., Lpz. 1868; *M. Ritter* De Diocletiano, Bonn. 1862. K.]

IV. Die letzten Schilderhebungen des untergehenden Heidenthums.

1) Die licinianische Christenverfolgung. Wegen der Litteratur verweise ich auf meine ‚Licinian. Christenverf.‘ (Jena 1875, Verlag von H. Dufft, 240 S. gr. 8°), auf die Anzeigen dieses Buches: von *Th. Keim* (Protest. Kirchen-Ztg. 1875, Nr. 39, 897—903), *Hilgenfeld* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, H. I 159—167), *Langen* (Theol. Lit.-Bl. 1876, Nr. 2, 28 f.), *C. Weizsäcker* (Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 5, 138—141) und *Schönbach* (Zeitschr. f. deutsche Alterth. 1876, H. IV, Anzeiger f. d. A. 214—218), endlich auf meine in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, H. II 215—242, und 1878, H. I 35—70 veröffentlichten Aufsätze ‚Die angebliche Christlichkeit des Licinius‘ und ‚Beitr. z. ältern Kirchengesch.‘, Abschn. IV u. V, sowie auf meinen Artikel ‚Toleranzedicte‘ § III dieser Encyklopädie.

Seit 311 und noch mehr in den Jahren 313 und 314 hatte sich der Kaiser Licinius genau in derselben Weise wie sein Schwager als wohlwollenden Freund und Beschützer des Christenthums gerirt; das Motiv dieser eminent kirchenfreundlichen Haltung war in erster Linie der Antagonismus gegen Maximin II und im Zusammenhang hiermit das Bündniss mit Constantin. Aber die politische Freundschaft beider Machthaber war nicht von Dauer; schon im October 314 standen sich die einstigen Verbündeten als offene Feinde gegenüber. Licinius, in einem kurzen, aber blutigen Feldzuge bei Cibalae in Pannonien und in der mardischen Ebene ehrenvoll besiegt, musste gegen Ende des Jahres von seinem Gegner den Frieden durch Abtretung seiner meisten illyrischen Provinzen erkaufen. Seitdem war, wenn auch äusserlich wieder Friede und Freundschaft zwischen beiden Reichen bestand, der Conflict der Imperatoren ein unheilbarer; bei der mit eiserner Consequenz festgehaltenen, auf die Eroberung der gesammten römischen Welt gerichteten Tendenz des abendländischen Herrschers und bei dem rachsüchtigen Groll des Licinius über den Verlust der militärisch tüchtigsten Bevölkerungen war eine Wiederaufnahme der Feindseligkeiten nur eine Frage der Zeit. Seit seinem Bruche mit Constantin ermangelten auch Licins Beziehungen zur Kirche der rechten Basis; doch blieb vorerst noch der Friede erhalten. Aber einige Zeit nachher, frühestens seit 316 und spätestens seit 319 (vgl. meine ‚Licin. Christenverf.‘ 5—29; Zeitschr. f. wiss. Theol. a. a. O. 216 f., Anm. 1), liess er die schuldlosen Christen und zumal den Episkopat als geheime Ver-

bündete Constantins seinen Zorn empfinden, um damit zugleich den abendländischen Collegen zu treffen, der stets der grossmüthige Protector der Kirche blieb (vgl. *Eus.* H. e. X, c. 8, Nr. 9; v. C. I 56; *Sozom.* H. e. I 7). Diese thörichten Bedrückungen hatten natürlich nur den Erfolg, dass die Sympathieen der meisten orientalischen Christen sich dem occidentalischen Herrscher zuwandten, und diesem für den künftigen entscheidenden Feldzug die moralische Unterstützung einer mächtigen Klasse der morgenländischen Bevölkerung gesichert wurde. Uebrigens trugen die licinianischen Verfolgungsacte keineswegs den Charakter einer systematischen Befehdung der Kirche. Der Kaiser hat das Friedensedict von Mailand-Nicomedia niemals abrogirt, er hat niemals allgemeinen Opferzwang für die Christen verfügt; dagegen war er bemüht, im Verwaltungswege durch kleinliche Chicane die den Christen bewilligte Religionsfreiheit zu verkümmern. Auch stand Licinius mit seiner Reaction der alten Staatsreligion selbst innerhalb der heidnischen Bevölkerung fast ganz isolirt. Die niederen Stände hatten längst ihre Sattheit an den Christenhetzen bekundet, und in der That wurde Licins unzeitgemässes Unternehmen durch keine einzige Reaction der Massen unterstützt, und die Beihülfe der gebildeten Heiden, insbesondere der Neuplatoniker, die bei der diocletianischen Verfolgung eine so grosse Rolle gespielt, verschmähte der brutale Fürst schon aus dem Grunde, weil er ein Feind aller geistigen Bestrebungen war; erst im J. 323, unmittelbar vor dem entscheidenden Feldzug gegen Constantin, als es bereits zu spät war, bot er auch die christenfeindlichen Monotheisten zu seiner Vertheidigung auf (vgl. *Eus.* v. C. II 4, 11; *Soz.* I 7; *Aur. Vict. sen.* Caess. c. 41, Nr. 4; *iun.* ep. c. 41, Nr. 8, 9; meine ‚Licin. Christenverf.‘ 72—74, 98 f. und *Keim* 899, 903). Selbstverständlich äusserte diese Halbverfolgung nur in den Provinzen ihre Wirkung, über die Licinius auch nach dem Friedensvertrage von 314 noch gebot, nämlich über Niedermösien, Kleinscythien, Thracien, Kleinasien, Mesopotamien, Syrien und Aegypten (vgl. z. B. *Sozom.* I 2, 6, 7 und das Nähere ‚Licin. Christenverf.‘ 29—32). Licinius begann damit, Hof und Heer von christlichen Elementen zu säubern: christliche Palastbeamte und Soldaten, zumal die Offiziere, wurden, falls sie nicht vorzogen, den Olympiern zu opfern, ihrer Chargen entsetzt resp. aus dem Militärstande ausgestossen (vgl. can. 12 des Nicaenum von 325 bei *Hefele* a. a. O. 414 f., das constantinische Orientedict von 324 ap. *Eus.* v. C. II 20, 33; vgl. *Eus.* H. e. X, c. 8, Nr. 10; v. C. I 52; *Rufin.* IX 10; *Hieron.* Chron. [ed. Migne 585, 586], *Anon. Vales.* § 20; *Oros.* VII 28; *Sulp. Sev.* II 32, Nr. 2). Im Gefolge der Massregeln gegen die Christen am Hofe und im Heere standen einige Verfügungen, durch die Licinius bezweckte, die feste Gliederung der Hierarchie zu stören, die kirchliche Jurisdiction des Episkopats zu lähmen, die Ausübung des christlichen Gottesdienstes und die christliche Propaganda unter den Heiden zu erschweren, endlich die christliche Moral zu verdächtigen; so untersagte der Kaiser z. B. die Abhaltung von Synoden und das Betreten der Diöcesen durch fremde Bischöfe (vgl. *Eus.* v. C. I 51, 53; *Socrat.* I 3). Uebrigens blieb Licinius bei diesen relativ harmlosen, jedenfalls unschädlichen Plänkeleien nicht stehen, wie man aus *Sulp. Sev.* l. c. schliessen könnte. Aus den authentischen Documenten erhellt vielmehr, dass gegen manche überzeugungsfeste Christen auch Gütereinziehung, Verbannung, Degradation zum Sklavenstande, Deportation nach einsamen Inseln, Detention in den cyprischen, cilicischen, palästinensischen und ägyptischen Bergwerken oder in öffentlichen Arbeitshäusern verhängt wurde; daher massenhafter Abfall der Gläubigen, der freilich zum Theil auch eine Folge der während der letzten Friedensjahre erschlafften Disciplin war (vgl. can. XI, XII, XIV des Nicaenum [*Hefele* 414 f., 418] und das Orientedict ap. *Eus.* v. C. II 20, 30—35; vgl. auch *Socr.* I 3). Einen bedenklichen Charakter zeigte die Licinius-Verfolgung nur in den der Hauptstadt Nikomedia zunächst belegenen Territorien, aber auch hier weniger in Folge der kaiserlichen Decrete, als in Folge der Loyalität oder eigennützigen Augendienerei einzelner Statthalter und erst in der letzten Zeit. Es wurden mehrere Bischöfe, einzelne sogar auf grausame Weise, hingerichtet, jedoch nicht auf Befehl des Kaisers, sondern auf Betreiben serviler Statthalter, die ihre Instructionen überschritten (vgl. *Eus.* H. e. X 8, Nr. 14—17; v. C. II 1, 2). Nach *Eus.* H. e. X 8, Nr. 15, 17 war die Provinz Pontus und zumal die Stadt Amasia vorzugsweise der Schauplatz der Greuelthaten gegen den Episkopat; in letzterer Stadt erlitt der Bischof Basileus das Martyrium (*Hieron.* Chron. Constantini a. 16 und das Nähere ‚Lic. Christenverf.‘ 115 bis 128). In der genannten Provinz wurden auch einige Kirchen polizeilich geschlossen, andere sogar zerstört (*Eus.* H. e. X 8, Nr. 15, 16; v. C. II 2). *Keim* (903) möchte auch in einem Bischof Donatus von Thmuis (in der ägyptischen Thebais) ein Opfer der licinianischen Verfolgung erblicken. Dieser Martyrer verdankt aber nebst seinen Gefährten, dem Presbyter Macarius und dem

Diakon Theodorus, seine historische Existenz nur Acten, die zahlreiche Absurditäten enthalten, und denen bloss die schwache Autorität der Jesuiten Daniel Cardon und Papebroch zur Seite steht (vgl. ‚Licinian. Christenverf.' 179—184). Es ist freilich richtig, dass nach der Vita Donatus genau dieselbe qualvolle Todesstrafe erlitten hat, die nach *Eus.* H. e. X 8, v. C. II 1, 2 dem Leben einiger Bischöfe unter Licinius ein Ende machte. Andererseits lässt sich aber der Umstand, dass dieses auffallende Martyrium gerade in der Thebais stattgefunden haben soll, in keiner Weise mit der Licinius-Verfolgung vereinigen, die im Südosten des Reiches, zumal in Syrien und Aegypten, beinahe wirkungslos geblieben ist. — Ausser dem tragischen Ende einiger Bischöfe kann nur noch das Martyrium der 40 sebastenischen Krieger, das durch *Soz.* IX 2, ja schon durch Ephraem Syrus authentisch bezeugt ist, als historische Thatsache gelten; aber auch diese Heroen christlicher Ueberzeugungstreue wurden nicht auf Befehl des Kaisers, sondern auf Betreiben des seine Instructionen überschreitenden Präses von Kleinarmenien gemordet (vgl. ‚Lic. Christenverf.' 104—115 und meine ‚Beiträge zur ältern Kirchengesch.' Abschn. V in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, H. I 64—69). Die übrigen zahlreichen Martyrien, die eine getrübte Tradition mit der Licinius-Verfolgung verbindet, sind entweder auf Diocletian zurückzudatiren, so z. B. der Glaubenskampf der hhl. Blasius, Gordius und Abibus, oder als apokryphe zu betrachten, so z. B. das Martyrium des Theodor von Heraclea, Adrians von Byzanz; die Hinrichtung des Theogenes wegen verweigerter Leistung des Fahneneides fällt natürlich nicht unter den Begriff Verfolgung. Von den licinianischen Bekennern sind historisch: Bischof Paul von Neocaesarea (vgl. *Theodoret.* Eccl. hist. I 7), Arsacius (vgl. *Soz.* IV 16) und der spätere arianische Bischof von Mopsuestia in Cilicien, Auxentius (*Suidae* Lexicon s. v. Αὐξέντιος, verglichen mit *Philostorg.* Hist. eccl. V, c. 2, VIII, c. 18 [ed. *H. Valesius*]). *Keim* (a. a. O.) rechnet unter die licinianischen Martyrer irrthümlich auch den hl. Theodor von Amasia. Dieser pontische Blutzeuge wurde aber nach der ältesten und authentischsten Quelle ein Opfer der diocletianischen Verfolgung (vgl. *Greg. Nyss.* Hom. de Theodor. c. III: *Maximianus* enim cum *consorte* tunc imperium tenebat). Hiernach fällt die Passio dieses Theodorus Amasenus oder Tiro höchst wahrscheinlich in die Zeit nach 305 unter Maximianus Galerius; unter dem ‚consors' wäre Maximin II zu verstehen; nicht mit Unrecht versetzt also *Ruinart* (506) dieses Martyrium ins J. 306. Uebrigens war der während der licinianischen Verfolgung von den Heiden ausgeübte Druck keineswegs so stark, als man aus einzelnen speziellen Vorfällen schliessen könnte; manche kaiserlichen Massregeln wurden entweder unvollständig oder gar nicht ausgeführt. So wurden z. B. nicht alle christlichen Palastbeamten abgesetzt; der höfische Bischof Eusebius von Nikomedia und sein Klerus erfreuten sich bis zuletzt der vollen Gunst des Licinius (*Theod.* I 20). Ebenso wenig wurden alle Christen aus dem Militärdienst entfernt. Noch kurz vor dem Feldzuge von 323 dienten viele Christen im licinianischen Heere, ohne wegen ihres Glaubens belästigt zu werden (Acta s. Theogenis c. 1). In den vom Hofe entlegeneren Provinzen, namentlich in Syrien und Aegypten, wurden die Christen überhaupt mit Schonung und Mässigung behandelt; es erhellt dies zumal aus der vollen Freiheit der Action, die den Katholiken und den damals aufkommenden Arianern zur Austragung ihrer Streitigkeiten belassen wurde. Wie Eusebius von Nikomedia, der hervorragendste Beschützer des Arius, sogar vom Hofe begünstigt wurde, so verstattete man auch dem ägyptischen Bischof Alexander freien Spielraum zur Bekämpfung seines Gegners; auch der Bischof Philogonius von Antiochia gelangte damals nicht einmal zum Bekenntniss (*Theod.* I, c. 3—6). Sogar das Synodalverbot blieb thatsächlich unausgeführt; dies beweisen die zahlreichen Concilien, die seit 320 in Sachen des Arius stattfanden, nämlich 320 ff. wiederholte alexandrinische Synoden unter Bischof Alexander zum Schutze der Orthodoxie und mehrere bithynische und palästinensische, die (um 322) zu Gunsten des Arius gehalten wurden (vgl. *Keim* 901).

Es ist richtig, dass Licinius nie generelle Blutedicte gegen die Christen erlassen hat; dies erhellt, abgesehen von den bisherigen Ausführungen, nicht nur aus can. XI, XII, XIV des Nicänum, sondern auch noch speziell aus *Eus.* H. e. X 8, Nr. 18, 19; v. C. II 2; *Socrat.* I 3 und *Soz.* I 7. Freilich lässt sich diese relative Mässigung des Kaisers nicht auf Humanität, sondern nur auf seine berechtigte Furcht zurückführen, dem gewaltigen Constantin voreilig die Protectorrolle über die morgenländische Christenheit aufzuzwingen (vgl. *Eus.* H. e. X 8, Nr. 14; v. C. II 1; *Socr.* I 3). Aber vielleicht hätte ihn doch der steigende Groll gegen den abendländischen Herrscher zu einer blutigen Verfolgung hingerissen; schon begannen die Christen, sich in Einöden, Gebirge und Schluchten zu flüchten, da eröffnete Constantin im Juli 323 den zweiten Feldzug gegen den Nebenbuhler und zwang diesen, von einer weiteren Christenverfol-

gung abzustehen und Alles zu seiner Vertheidigung aufzubieten (vgl. *Eus.* H. e. X c. 8, Nr. 18, 19; v. C. II 2; *Sozom.* I 7). In diesem Kriege unterlag Licinius und wurde auf Befehl seines Schwagers gemordet, obwol er von diesem die eidliche Zusicherung seines Lebens erhalten (vgl. *Eus.* H. e. X, c. 9, Nr. 4—6; v. C. II, c. 3—18; *Hieron.* Chron. a. 17. *Const.*, *Eutrop.* X 6; weitere Quellenbelege ‚Lic. Christenverf.' 64, Anm. 2). Constantin aber, der nunmehrige Alleinherrscher der römischen Welt, verschaffte durch das sog. Orientedict von 324 der gemassregelten morgenländischen Kirche wieder den Vollgenuss ihrer im Rescripte von Mailand-Nikomedia verliehenen, durch Licinius mehrfach verkümmerten Religionsfreiheit (vgl. *Eus.* v. C. II 24—42; *Soz.* I 8 und meine ‚Röm. Toleranzedicte' B. III).

2) Die iulianische Christenverfolgung. Wegen der Litteratur verweise ich auf die betreffenden Partien in *Tillemonts* Mémoires, des *Gibbon*'schen Werkes, der *Neander*'schen Kirchengeschichte, auf *David Strauss* (Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannh. 1847), auf die ausführlichen Erörterungen des *Duc de Broglie* (L'église de l'empire Romain au IVe siècle, T. II. part. 2, Paris 1862, 223—412), auf *Rode* (Reaction Iulians, Jena 1877) und meine und *H. Holtzmanns* Anzeige dieser Schrift (Bonner Theol. Lit.-Bl. 1877, Nr. 20, 433—442; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, H. 2, 279 ff.). *Strauss* giebt in den ‚Anmerkungen und Nachweisungen' 55 ff. eine gute Uebersicht des wichtigsten Quellenmaterials. *De Broglie* erörtert in grösster Vollständigkeit sämmtliche Einzelmartyrien und verbindet mit fleissiger Verwerthung des ganzen Quellenmaterials den Vorzug einer glänzenden Darstellung, lässt aber öfters eine umfassende systematische Kritik vermissen, legt z. B. viel zu viel Werth auf die meist gänzlich gefälschten Acten. Als wissenschaftliche Leistung in höherm Sinne können die Ausführungen *Neanders* gelten, der es versteht, in gleicher Weise dem christlichen und dem heidnischen Standpunkte gerecht zu werden. Eine vortreffliche Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials bietet *Ruinart* (594—613, ed. Par. 1689, 644—669).

Das Mailänder Freiheitsedict, welches die bisherige Staatsreligion und das Christenthum als zwei völlig gleichberechtigte Corporationen proclamirte, war auch während der letzten Regierungsepoche Constantins (323/24—337), wie dem Christenthum, so auch dem Polytheismus gegenüber im Wesentlichen aufrecht erhalten worden. Dann folgte unter dem unfähigen, bloss von seiner Camarilla abhängigen Constantius II (reg. 337—361), namentlich während seiner Alleinherrschaft (353 ff.), eine wüste Reaction. Einzig berechtigte Staatsreligion wurde der Hof-Arianismus; die christliche Grosskirche wurde zu einer blossen religio licita herabgedrückt; die heidnischen Opfer wurden gesetzlich untersagt; doch genossen die Anhänger der Olympier im Abendlande, zumal in Rom und den grösseren Städten überhaupt, wenigstens einer thatsächlichen Duldung; dagegen wurden im Orient von fanatischen Bischöfen und Mönchen nach Herzenslust Tempel und Götterstatuen zertrümmert. Selbst für den abtrünnigen Iulian wäre es nun eine dankbare Aufgabe gewesen, ohne Schädigung des Christenthums auch den Polytheismus wieder zum Range einer dem erstern gleichberechtigten Corporation zu erheben. Allein eine solche gemässigte und besonnene Reaction mit jener rühmlichen Unparteilichkeit durchzuführen, wie dies später durch den freilich christlichen Kaiser Valentinian I geschah (vgl. z. B. *Amm. Marc.* XXX 9 mit *Socr.* IV 1 und *Soz.* VI 6), dieser Aufgabe war der trotz seiner sonstigen vorzüglichen Regenteneigenschaften unverbesserliche ‚Romantiker' Iulian nicht gewachsen. Der leidenschaftliche Enthusiast für den Neuplatonismus steckte sich das Ziel, diesen zur Staatsreligion zu erheben und das Christenthum, wo nicht gänzlich zu vertilgen, so doch zu einer blossen religio licita herabzudrücken. Um diesen Zweck zu erreichen, machte er einerseits den gänzlich verfehlten Versuch, den mehr und mehr absterbenden Baum des Heidenthums durch Aufpfropfen der diesem heterogenen, specifisch christlichen Institute der Bussdisciplin, des regelmässigen Gebetes, des Klosterwesens, der Armen- und Krankenpflege zu verjüngen (vgl. Iulians Schreiben an den galatischen Götzenpriester Arsacius ap. *Soz.* V 15, 16); andererseits aber nahm er seine Zuflucht zu unmittelbaren Angriffen gegen das Christenthum. Freilich, eine blutige Verfolgung (durch Martern und Hinrichtungen) wünschte Iulian zu vermeiden; das Motiv dieser Mässigung war nicht etwa wahre Humanität, sondern die Ueberzeugung, dass die zahlreichen Bekenntnisse und Martyrien während der decianischen und diocletianischen Verfolgung nur erst recht zum schliesslichen Siege der Christuslehre beigetragen hatten; zum Theil aber auch ein Ehrgeiz edlerer Art: er wollte nicht als Tyrann verschrieen werden (vgl. *Amm. Marc.* XXII 5, 10 mit *Socr.* III 12, *Soz.* V 5, 7, 11, 17 und *Theodoret.* III 15). Einen grössern Erfolg versprach er sich für seine heidnische Propaganda von dem Wege der List, und es gelang ihm auch, durch Schmeicheleien und Geschenke viele Namen-

christen zum Abfall zu bewegen (*Socr.* III 13). Andererseits scheute er sich aber auch nicht, den überzeugungsfesten Christen durch Chicane und Beschränkungen aller Art das Leben sauer zu machen. Im Anfange seiner nur 20monatlichen Regierung (Nov. 361 bis Juni 363) herrschte übrigens allenthalben thatsächliche Duldung. Auf Iulians Befehl durften die unter Constantius verbannten orthodoxen Bischöfe, so z. B. Hilarius von Poitiers, Lucifer von Cagliari und selbst Athanasius von Alexandrien, nach ihren Diöcesen zurückkehren; der gegenseitige Verkehr des Episkopates war völlig frei, so dass Athanasius in der ägyptischen Metropole eine Synode versammeln konnte (vgl. *Amm. Marc.* XXII 5 mit *Socr.* III 4—7, 10 und *Soz.* V 5, 6, 12). Sobald aber der Kaiser erfahren, welch eine grossartige Wirksamkeit der alexandrinische Oberhirt entfalte, liess er ihn aus seiner Diöcese ausweisen (vgl. *Iuliani* Ep. 26 [*H. Valesii* Annot. ad *Soz.* V 15, 133] mit *Socr.* III 13, 14, *Soz.* V 15). Der verfehlte Versuch Iulians, den jüdischen Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen, sollte die hhl. Schriften der ‚Galiläer' als lügnerisch discreditiren (*Amm. Marc.* XXIII 1). Aber bei solchen theoretischen Aggressionen blieb der Imperator nicht stehen; er befehdete auch die lebendigen Vertreter Christi. So stellte er, zuweilen wenigstens, die Christen im Palaste und im Heere vor die Alternative, entweder zu opfern oder ihre Chargen einzubüssen; manche waren charakterfest genug, das Letztere zu wählen (*Socr.* III 13). Gewöhnlich rechnet man unter diese Klasse iulianischer Bekenner auch die späteren Kaiser Iovian, Valentinian I und Valens, so z. B. *Ruinart* (594 f., § 1 u. 613, Anm. 2). Aber offenbar liegt hier nur eine Confessio der Gesinnung, nicht der That vor; denn nach *Socr.* IV 1 (vgl. auch III 13, 22) erklärten sich jene drei höheren Offiziere zwar bereit, lieber auf ihre Chargen zu verzichten, statt zu opfern, aber der Kaiser, der für den bevorstehenden persischen Feldzug tüchtiger Heerführer, wie Valentinian, bedurfte, war besonnen genug, keinen aus seiner Stelle zu entlassen. Dieser Bericht, der durchaus dem historischen Zusammenhang entspricht und betreffs der Belästigung der drei Offiziere das Wenigste mittheilt, ist jedenfalls genauer als die Darstellung anderer Autoren, wonach speziell Valentinian wegen seiner etwas ungestüm bewiesenen religiösen Ueberzeugungstreue wirklich seiner Charge beraubt und sogar entweder nach Melitene in Kappadocien oder nach der Thebais verbannt wurde (vgl. *Rufin.* H. e. II 2; *Aug.* l. c.; *Soz.* VI 6; *Theod.* III 15; *Philost.* VII 7 und Theol. Lit.-Bl. a. a. O. 440). Dieser letztere Bericht ist sicher erst nach Valentinians Regierungsantritt entstanden; es lässt sich ja denken, dass Schmeichler bemüht waren, das Bekenntniss des herrschenden Kaisers als noch glänzender darzustellen, als es in Wirklichkeit war. Auch die differirenden Angaben über den Ort des Exils sprechen nicht eben zu Gunsten der zweiten Darstellung des betreffenden Vorganges. — Andere gesinnungstüchtige Christen wurden mit Verlust ihres römischen Bürgerrechtes oder mit Geldbussen bestraft (*Soz.* V 18). Hiernach kann es gar nicht auffallen, dass die Gegner der Olympier principiell von den Richterstellen, Statthalterschaften und sonstigen Ehrenämtern ausgeschlossen wurden (vgl. *Socr.* III 13 mit *Soz.* V 18), und dass Iulian sogar einzelne Kirchen zerstören liess (*Soz.* V 20). Das Härteste, was Iulian gegen die gesammte Christenheit unternahm, war, dass er den Anhängern Jesu untersagte, an den öffentlichen Hochschulen als Lehrer der Grammatik und Rhetorik, d. h. als Lehrer der classischen und zumal der griechischen Litteratur, zu fungiren. *Ruinart* (594, § 1) u. A. behaupten, Iulian hätte die Christen auch vom Besuche heidnischer Hochschulen ausgeschlossen. Dieser Annahme, die freilich durch *Aug.* De civ. Dei XVIII 52 (an ipse [scil. Iulianus] non est persecutus ecclesiam, qui Christianos liberales litteras *docere* **ac discere** vetuit?), *Socr.* III 12, 16 und *Soz.* V 18 bestätigt wird, widerspricht aber nicht nur *Amm. Marc.* XXII 10 (illud autem erat ***inclemens, obruendum perenni silentio,*** quod arcebat *docere* magistros rhetoricos et grammaticos, ritus Christiani cultores) und XXV 4, sondern auch der historische Zusammenhang. Iulians Proselytenmacherei musste durch den Besuch heidnischer Lehranstalten durch christliche Knaben und Jünglinge eher gefördert als erschwert werden. — Obwol der Kaiser eine blutige Verfolgung zu vermeiden wünschte, so führte die von ihm erregte Befehdung der Kirche doch häufig zu harten Massregeln, zu Einkerkerungen, Folterscenen, hier und da sogar zu Hinrichtungen. Man muss indess einräumen, dass diese Drangsale in den meisten Fällen eine nothwendige Consequenz des christlichen Fanatismus waren; gewöhnlich standen sich christliche und heidnische Intoleranz gegenüber. Einzelne Statthalter verschärften sogar Iulians christenfeindliche Massregeln, trieben aus Eigennutz grössere Geldbussen ein, als die kaiserlichen Instructionen verlangten, liessen sogar einige Christen foltern. Der Imperator war ungerecht genug, die wegen dieser Ausschreitungen einlaufenden Beschwerden mit den höhnenden Worten zurückzuweisen, es sei

religiöse Pflicht des wahren ‚Galiläers‘, zu leiden (*Socr.* III 14). Mittelbaren Anlass zu grausamem Einschreiten gegen einzelne Christen gab den Behörden der Kaiser selbst durch ein Gesetz, welches den Christen gebot, das Kirchengut, soweit es aus Geschenken Constantins und Constantius' II bestand, auszuliefern und die unter jenen Regierungen zerstörten Tempel wieder herzustellen oder doch die erforderlichen Geldmittel herzugeben; da die Christen Beides verweigerten, so wurden auf Befehl der Behörden zahlreiche Kleriker und Laien eingekerkert und gefoltert (*Soz.* V 5). Zuweilen verstieg sich die Grausamkeit einzelner Statthalter sogar bis zu Hinrichtungen; der brutalste Verfolger war Iulians gleichnamiger Oheim, der als comes orientis u. A. im syrischen Antiochia den Presbyter Theodorus wegen seiner Weigerung, zu opfern, zuerst martern und dann enthaupten liess (*Soz.* V 8). Abgesehen von diesem Falle, gaben übrigens die orientalischen Christen — nur auf diese erstreckte sich im Wesentlichen die blutige Verfolgung — durch Fanatismus Anlass genug zu derartigen Henkerscenen. Sogar nach Iulians Regierungsantritt scheuten sich manche christliche Eiferer nicht, die Gegenstände der heidnischen Gottesverehrung zu vernichten. Zu Merum in Phrygien zerstörten die Christen Macedonius, Theodulus und Tatianus des Nachts im dortigen Tempel alle Statuen; sie wurden dem Präses Amachius vorgeführt, und auf ihre Weigerung, ihre verwegene That durch Abfall zum Heidenthum zu sühnen, bei langsamem Feuer zu Tode gemartert (vgl. *Socr.* III 15 mit *Soz.* V 11). Zu Pessinus in Kappadocien hatten zwei Christen den Altar der grossen Göttermutter zertrümmert; dafür wurden sie zwar nicht mit dem Tode bestraft, aber immerhin grausam gefoltert (*Greg. Naz.* Orat. 4 in Iulian. ap. Ruinart 598). Der Presbyter Basilius von Ancyra, der auf Befehl des Präses von Galatien zu Tode gequält wurde, hatte den Zorn des Beamten wenigstens durch unvorsichtiges öffentliches Demonstriren provocirt (*Soz.* V 11). *Ruinart* (595, § 2) und *de Broglie* beanstanden in keiner Weise die Echtheit der Acta s. Basilii Ancyrani (bei *Ruinart* 599—603, ed. Par. 1689, 650 ff.), ja der Letztere ist von der Authentie des fraglichen Documentes so sehr überzeugt, dass er sogar die c. 5 erzählten Ungeheuerlichkeiten dem Leser als wahre Geschichte vorführt. Nach jener Stelle der Vita hat Iulian persönlich die grausamste Folterung des Presbyters angeordnet; noch mehr: zwischen dem Kaiser und dem Martyrer trug sich eine ebenso unwahrscheinliche als über alle Begriffe ekelhafte Scene zu. De Broglie übersieht vollständig, dass die Acten durch den authentischen Bericht des *Sozomenus* (V 11), wonach Iulian bei der Execution des Basilius gar nicht zugegen war, dieses Martyrium sogar wider Willen des Kaisers stattfand, ihr Correctiv erhalten. Nach *Soz.* V 7 geschahen auch die blutigen Acte des *comes orientis* Iulianus wider Willen des Imperators.

Mehr noch als durch die brutalen Ausschreitungen einzelner Behörden hatten die Christen in einigen Gegenden, in Aegypten und zumal in Syrien, durch wilde Ausbrüche der Volkswuth zu leiden. Dass jetzt abermals von einer Reaction der heidnischen Massen die Rede ist, kann nicht auffallen. So lange das Mailänder Edict auch dem Heidenthum gegenüber gewissenhaft ausgeführt wurde, waren keine Ausbrüche der Volkswuth zu befürchten; ein Umschwung trat aber ein, seitdem unter Constantius die Zerstörungswuth christlicher Fanatiker den Fortbestand des Polytheismus im Orient mehr und mehr in Frage stellte. Die Reactionen der heidnischen Massen unter Iulian waren eben nur Ausbrüche einer verzweifelnden, in ihrem religiösen Bewusstsein muthwillig gekränkten Bevölkerung; sie waren denn auch im Wesentlichen nur gegen solche christliche Eiferer gerichtet, die entweder unter Constantius oder gar noch unter Iulian selbst Tempel resp. Statuen zertrümmert hatten und sich weigerten, entsprechend dem schon erwähnten Gesetze des Kaisers, Schadenersatz zu leisten. In Alexandria wurde nebst zwei gleichgesinnten kaiserlichen Beamten der arianische Bischof Georgius der Kappadocier das Opfer der Volkswuth; ihn, dem die Heiden keineswegs seine Gewaltthaten gegen den Cultus der Olympier allein vorzuwerfen hatten, und der auch bei den Katholiken mit Grund verhasst war, traf übrigens nur die gerechte Vergeltung (vgl. Iulians Schreiben an die Alexandriner ap. *Socr.* III 3; *Amm. Marc.* XXII 11; *Soz.* V 7; *Philostorg.* H. e. [Photii excerpta, ed. *H. Valesius*] VII, c. 2, 4). Zu Gaza im südwestlichen Palästina wurden die Brüder Eusebius, Nestabus und Zeno, weil sie unter Constantius Tempel verwüstet hatten, zu Tode gemartert, ebenso der Jüngling Nestor (*Soz.* V 9; *Theodor.* III 7). Zu Heliopolis in Coelesyrien erlitten einige Nonnen und ein Götzenzerstörer Cyrillus einen martervollen Tod; ähnliche Greuelscenen wurden zu Ascalon und zu Arethusa vom Pöbel verübt; in letzterer Stadt wurde der halbarianische Bischof Marcus wegen seiner Weigerung, einen von ihm unter Constantius zertrümmerten Tempel wieder herzustellen, unter raffinirten Qualen zu Tode gepeinigt (*Greg. Naz.* Or. 1 in Iul.; *Soz.* V 10; *Theod.* III 7). Im kappadocischen

Caesarea hatten einige Christen sogar nach Constantius' Ableben den Tempel der Fortuna verbrannt; dafür richtete jetzt der Pöbel ein ungeheures Blutbad an (*Greg. Naz.* Or. 3 in Iul. ap. *Ruinart* 594). Und wie verhielt sich Iulian, der ‚unblutige Verfolger', gegenüber diesen Ausschreitungen des Pöbels? Er hat sich begnügt, den alexandrinischen Aufstand in einem Manifest zu rügen; für die übrigen, zum Theil weit schrecklicheren Ausbrüche der Volkswuth hatte er nicht einmal diese äusserst gelinde Strafe. Ja in zwei Fällen gab sein Benehmen sogar gegründeten Anlass zu dem Verdacht, dass er die Greuelscenen billige. Zu Gaza sowol als im kappadocischen Caesarea liessen nämlich die betreffenden Statthalter einige Heiden als die moralischen Urheber des Aufstandes verhaften; für diese Pflichterfüllung wurden sie auf Iulians Befehl abgesetzt resp. verbannt und entrannen kaum dem Tode (*Soz.* V 9; *Greg. Naz.* Or. 3 in Iul.).

Iulian selbst blieb seinem Plane, blutige Verfolgungsacte zu vermeiden, nicht immer unbedingt treu. Bei einem speziellen Vorfall hatten sich die antiochenischen Christen durch dreistes Demonstriren gegen die alte Staatsreligion hervorgethan, dazu war etwa gleichzeitig die Statue des olympischen Juppiter im Apollotempel zu Daphne ein Raub der Flammen geworden; der erbitterte Kaiser, der die Christen für die Urheber des Brandes hielt, beauftragte den Prätorialpräfecten Sallustius, eine peinliche Untersuchung einzuleiten. Ungern vollzog der Beamte diesen Befehl; er begnügte sich, zahlreiche Christen verhaften und einen Jüngling, Namens Theodorus, foltern zu lassen; dann bewog er den Imperator, seinen Befehl zurückzunehmen (vgl. *Amm. Marc.* XXII 13 mit *Rufin.* X 35; *Aug.* De civ. Dei XVIII 52; *Socr.* III 18, 19; *Soz.* V 19, 20; *Theod.* III 10, 11 und *Ruinart* 604). Nach einigen entweder von Metaphrastes selbst oder doch von Wahlverwandten dieses Fabulators herrührenden Martyreracten und der Osterchronik, der notorisch unzuverlässigen Quelle des 7. Jahrh., sollte man meinen, Iulian hätte persönlich gleich einem Decius, Galerius und Maximin II wider die Christen gewüthet; aus dem authentischen Quellenmaterial erhellt aber, dass der Kaiser nur höchst ungern und äusserst selten und auch dann nur unter Vorwänden unvorsichtig eifernde ‚Galiläer' dem Henker überantwortete. Die qualvolle Hinrichtung der Palastbeamten Iuventinus und Maximinus, die wegen Verletzung der kaiserlichen Auctorität als Majestätsverbrecher zu Antiochia den Tod erlitten, ist der einzige, irgendwie ausreichend bezeugte Fall der Art (vgl. *Theod.* III 15). Andererseits begnügte sich Iulian damit, einige christliche Krieger, die, weil sie wider Willen den Olympiern gehuldigt, den Kaiser aufforderten, sie verbrennen zu lassen, mit Ausstossung aus dem Militärstand und Entfernung aus dem Palaste zu bestrafen (*Soz.* V 17); der blinde Bischof Maris von Chalcedon, der gegen Iulian die heftigsten Schmähungen ausstiess, ging sogar völlig straffrei aus (*Socr.* III 12; *Soz.* V 4). *Ruinart* (595, § 2) nimmt an, ein Mönch Namens Domitius sei auf Befehl Iulians in einer Höhle eingeschlossen worden und so ums Leben gekommen; aber dieses Martyrium ist nur durch die mehr als zweifelhafte Auctorität der Osterchronik bezeugt. — Die letzte erfolglose, von der Staatsgewalt geleitete Reaction des sinkenden Heidenthums endete mit dem Tode des letzten Verehrers der Olympier auf dem Kaiserthron, der schon im Juni 363 im Feldzuge gegen die Perser fiel (vgl. *Amm. Marc.* XXV 4, 5).

Christenverfolgungen im mittelpersischen Reich.

1) Im Reiche der feueranbetenden Perser (vgl. z. B. *Theodoret.* H. e. V 39), im Staate der Sassaniden, wurde das Christenthum zumeist von den Grenzländern, von Armenien und der römischen Provinz Osrhoëne, aus verbreitet (vgl. *Soz.* II 8). Das Schreiben, das Constantin d. Gr. wenige Jahre vor seinem Tode an den König Sapor II (Schapur) richtete, zeigt uns die persische Kirche in einem sehr blühenden Zustande; allenthalben gab es dort Christen (*Eus.* v. C. IV 13). Aus den Quellen der Sapor-Verfolgung erhellt, dass die persische Kirche ihre vollkommen geordnete Hierarchie hatte; in der Hauptstadt Seleucia-Ktesiphon am Tigris selber residirte ein Bischof; auch im Palaste und in den höchsten Beamtenkreisen gewann das Christenthum Anhänger (*Soz.* II 9, 11). Die meisten Christen gab es naturgemäss überhaupt in den Westprovinzen, namentlich in Adiabene (*Soz.* II 12). Sapor selbst setzte auch nach erlangter Grossjährigkeit lange Zeit der christlichen Propaganda gar kein Hinderniss entgegen. Mehr lässt sich freilich aus den allgemein gehaltenen, höflichen Redensarten Constantins in seinem schon erwähnten Schreiben an Sapor nicht schliessen (*Eus.* v. C. IV 13: τούτους [scil. Χριστιανοὺς) τοιγαροῦν, ἐπειδὴ τοσοῦτος εἶ, σοὶ παρατίθεμαι, τοὺς αὐτοὺς τούτους, ὅτι καὶ εὐσεβείᾳ ἐπίσημος εἶ, ἐγχειρίζω· τούτους ἀγάπα ἁρμοδίως τῆς σεαυτοῦ φιλανθρωπίας κ. τ. λ.); in diesem Sinne interpretirt mit Fug auch *Ruinart* (584, § 2) unsere Stelle. — Aber die Christen erhielten von jetzt ab an den Ju-

den, die die Fortschritte der Kirche mit neidischen Augen betrachteten, und noch mehr an den Magiern, der persischen Priesterzunft, die ihre Privilegien bedroht glaubten, gefährliche Gegner. Freilich, so lange das Römerreich noch ein heidnisches war und demgemäss bei den persischen Christen keine politischen Sympathieen für den Nachbarstaat vorausgesetzt werden konnten, blieben die verdächtigenden Einflüsterungen der Magier wirkungslos. Die Sachlage änderte sich aber gänzlich, als seit der Mitte des 4. Jahrh. das Christenthum mehr und mehr sich zur gebietenden Staatsreligion im römischen Reich emporschwang; seit dieser Zeit war es zumal für die Magier, namentlich wenn, was sehr häufig der Fall war, beide Monarchieen sich im Kriegszustande befanden, ein Leichtes, den Hof von Seleucia-Ktesiphon zu grausamen Massregeln gegen die Christen, die vermeintlichen geheimen Verbündeten des römischen Nationalfeindes, zu verleiten; die blutigen Verfolgungen der persischen Kirche im 4. und 5. Jahrh. lassen sich also in erster Linie auf politischen Argwohn zurückführen. Umgekehrt traten dann erträgliche, ja entschieden günstige Zeiten für die persischen Christen ein, wenn die Sassaniden eine romfreundliche Politik verfolgten. Uebrigens wurden schwere Drangsale der Gläubigen mitunter durch zügellosen Fanatismus einzelner Christen geradezu provocirt.

2) Die erste persische Christenverfolgung erregte König Sapor II um 345, indem er dem Drängen der Juden und Magier nachgab, die ihm den Bischof Symeon von Seleucia-Ktesiphon als politischen Freund der Römer denuncirten (*Soz.* II 9; ich folge der wohlbegründeten Chronologie *Ruinarts* 584 f., § 2, bez. 632, § 2), mit denen bekanntlich Sapor Jahrzehnte lang um den Besitz Armeniens, Mesopotamiens und der fünf transtigritanischen Provinzen die erbittertsten Kämpfe ausfocht (*Amm. Marc.* XV 13; XVI 9; XVIII 4—10; XIX 1—9; XX 6, 7, 11; XXI 12; XXIII 2—5; XXIV; XXV 1—10; XXVII 12; XXX 2). Im ersten Verfolgungsjahre wurden die Christen durch unerträglichen Steuerdruck bedrängt und ihrer Kirchen beraubt, die der Zerstörung anheimfielen; Symeon und noch 100 andere Geistliche, Bischöfe und Priester wurden wegen verweigerter Sonnenanbetung enthauptet; dasselbe Loos traf auch einen hohen Palastbeamten, den Eunuchen Usthazades; ein anderer hoher Beamter, Pusices, erlitt dagegen eine qualvolle Todesstrafe (*Soz.* II 9—11). Im nächsten Jahre wurden in Folge eines verschärften Edictes, welches alle Christen dem Henkerbeil überlieferte, unzählige Gläubige dem Tode geweiht, bis endlich die Hinrichtung des Eunuchen Azadas, der ein Liebling des Königs war, bei diesem einen erschütternden Eindruck hervorrief, so dass er die Verfolgung auf die Geistlichen einschränkte. Jetzt wurden zahlreiche Kleriker hingerichtet; so erlitten Sadoth, Symeons Nachfolger, nebst vielen Priestern, Mönchen und Nonnen, zusammen 129 Personen, auf einmal die Todesstrafe (vgl. Acta s. Sadoth. [*Ruinart* 592 ff., bez. 642] mit *Soz.* II 11, 12). Dass die Verfolgung sich bisweilen auch auf Laien erstreckte, erhellt nicht nur aus dem Martyrium der hl. Tarbula, einer Schwester Symeons (vgl. *Soz.* II 12 mit Acta s. Tarbulae, *Ruinart* 590 ff., bez. 639), sondern auch aus der im Wesentlichen authentischen Passio s. Bademi abbatis c. II, *Ruinart* 621 ff., bez. 680). Der Sapor-Sturm wüthete 35 Jahre lang bis zum Tode des Königs (Passio s. Bademi l. c.); noch im J. 376 wurde der Abt Bademus hingerichtet; das Henkeramt musste ein Apostat Nersan übernehmen; nicht einmal die abtrünnigen Christen entgingen also der äussersten Schmach (Passio l. c.). Von 376 ab wurde aber die Verfolgung milder; denn die Schüler Bademus' wurden bis zum Tode des Königs bloss in Haft gehalten; später, im J. 380, erhielten sie von Sapors Nachfolger, Artaxerxes II (380—384), nicht bloss ihre Freiheit, sondern auch die Erlaubniss, ihre Religion auszuüben (vgl. Passio Bademi c. 3 mit *Agathias* Histor. IV 26, ed. Bonn.).

3) Nach Sapors Ableben erfreute sich die persische Kirche unter den Königen Artaxerxes II, Sapor III (384—389), Vararanes (Bahram) III (389—400) und Isdigerd (Jetzgerd) I (400—421) eines 40jährigen Friedens (vgl. Passio Bademi c. III; *Socr.* VII 8, 18; *Theod.* V 39 mit *Agath.* IV 26). Diese Duldung der Christen hing mit der romfreundlichen Politik der Herrscher zusammen; zumal Isdigerd bewährte, ganz entgegen den persischen Traditionen, dem jungen oströmischen Kaiser Theodosius II das aufrichtigste Wohlwollen (*Socr.* VII 8, 18; *Procop.* De bell. Pers. I 2; *Agath.* IV 25 bis 27). Isdigerd, wol der edelste aller Sassaniden, wurde seit 412 unter dem Einflusse des mesopotamischen Bischofs Maruthas der entschiedenste Beschützer und Freund der Christen (vgl. *Socr.* VII 8, 18).

4) Vararanes IV (reg. 421—441, vgl. *Agath.* IV 27) erliess neue Blutedicte gegen die Christen; hierzu veranlasste ihn wol weniger der Einfluss der Magier als der wilde Fanatismus des Bischofs Abdas von Seleucia-Ktesiphon, der einen Feuertempel zerstörte und sich weigerte, denselben wieder herzustellen (vgl. *Socr.* VII 8, 18 mit *Theod.* V 39). *Baronius* (M. R. s. 31. Martii 210), *Pagi* (II 83), *Ruinart* (620 f., § 2), *Tillemont* (Mémoires XII 356 ff., Par. 1707),

Gibbon (V, deutsche Uebersetzung, Wien 1790, Kap. XXXII 488), *Schröckh* (Kirchengesch. VII 361—370, Leipzig 1785) und *H. Weissenborn* (‚Isdegerdes' bei *Ersch* u. *Gruber* Sect. II. Th. 24, 328 u. Anm. 24 das.) bringen die Zerstörung des Feuertempels und die Anfänge der grossen Verfolgung noch mit der letzten Regierungszeit Isdigerds in Verbindung. Für diese Annahme kann man sich weder auf *Aug.* l. c., wo der Verfolger nicht genannt wird, noch kaum auf das schwache Zeugniss des Mönches Cyrillus berufen, der allerdings in seiner Vita Euthymii den Isdigerd nennt; man kann nur *Theod.* V 39 dafür geltend machen. Aber diese Angabe ist sicher unrichtig; es steht ihr die wiederholte und bestimmte Versicherung des *Socrates* (VII 8, 18), also einer völlig gleichwerthigen Quelle, gegenüber, Isdigerd hätte niemals einen christenfeindlichen Act verübt und sei beinahe als Christ gestorben; zudem entspricht dieses entgegengesetzte Zeugniss durchaus dem historischen Zusammenhang. Isdigerd war im Gegensatz zu seinem Nachfolger stets so romfreundlich, dass die Sage entstehen konnte, er sei vom Kaiser Arcadius zum Vormund seines minderjährigen Sohnes Theodosius II testamentarisch eingesetzt worden. Mit Recht versetzt also *S. Basnage* (III 298 f., § 1) die Verbrennung des Feuertempels und die für die Kirche verhängnissvollen Consequenzen erst in die Regierungszeit Vararanes' IV. — Diese neue Christenverfolgung, mit der Hinrichtung des Abdas und der Zerstörung der Kirchen anhebend, nahm bald einen so furchtbaren Charakter an, dass viele Gläubige über die Grenze flüchteten und unter Vermittlung des Bischofs Atticus von Byzanz den Beistand des Kaisers Theodosius II nachsuchten und erhielten (vgl. *Aug.* l. c., *Theod.* l. c. mit *Socr.* VII 18). Die ehrenhafte Weigerung des Imperators, seine Schützlinge auszuliefern, verwickelte ihn in einen Krieg mit Persien; Vararanes, wiederholt besiegt, sah sich schon im J. 422 genöthigt, mit dem überlegenen Gegner Frieden zu schliessen. Nach *Procop.* I 2 und *Agath.* IV 27 wäre es allerdings damals nur zu einer unbedeutenden kriegerischen Demonstration Seitens des Vararanes gekommen, aber der Bericht des ältern Autors *Socrates* (VII 18, 20) ist doch wol vorzuziehen. In Folge jenes Vertrages hörte auch die persische Christenverfolgung auf (*Aug.* l. c.; *Socr.* VII 18, 20). Aber nach einiger Zeit wurde sie wieder erneuert und wüthete unter Vararanes und seinem Nachfolger Isdigerd II (reg. 441—458 resp. 459) noch etwa bis 450 fort (*Theod.* l. c., verglichen mit *Agath.* IV 27). *Agathias* giebt die authentische Zeitfolge und Genealogie der Sassaniden; er hat sie durch Vermittlung des Dolmetschers Sergius aus persischen Geschichtsbüchern geschöpft (vgl. Histor. IV 30). Während dieser fast 30jährigen Befehdung der Kirche kamen unerhörte Martern zur Anwendung. Berühmt ist das Martyrium des Diakons Benjamin; er hat übrigens seine qualvolle Hinrichtung durch zügellosen Fanatismus selbst herbeigeführt: die von Vararanes gewährte Begnadigung wurde von ihm ohne ausreichenden Grund verscherzt (*Theod.* V 39). Erwähnenswerth ist auch das Bekenntniss des persischen Prinzen Hormisdas, der zum Kameeltreiber degradirt und später verbannt wurde (*Theod.* l. c.).

Gibbon (deutsche Uebersetzung, Bd. V, Wien 1790, 488) versetzt die Zerstörung des Feuertempels und den Beginn der damit zusammenhängenden grossen Christenverfolgung noch in das letzte Regierungsjahr Isdigerds, aber der englische Historiker lässt *Socrat.* VII 18 vollständig unerörtert. *Baronius* (Ann. eccl. T. V 396 ad a. Chr. 420, § XV—XVIII, Venet. 1708) ist zweifelhaft, ob Isdigerd oder Vararanes die Verfolgung begonnen; er begnügt sich, die entgegengesetzten Berichte des Socrates und Theodoret einfach zu reproduciren. Dagegen meint der Cardinal in seinem Mart. Rom. (s. 31. Mart. 210 u. Annot. c. das.), Vararanes hätte die bereits von seinem Vater Isdigerd inaugurirte Verfolgung fortgesetzt. *Schröckh* VII 361—370, Leipzig 1785, statuirt gar eine zweimalige Christenverfolgung unter König Isdigerd. Zuerst nimmt er ohne Grund an, derselbe hätte vor Beginn seiner Beziehungen zu Bischof Maruthas seine christlichen Unterthanen unterdrückt, und vertritt, gestützt auf *Theodor.* V 3 und zwei Stellen des Bischofs Maruthas von Martyropolis (ap. *Assemani* Biblioth. Orient. Clement. Vatic. T. I 181 f.), die immerhin sehr gewagte Meinung, ‚dass die Verfolgung allerdings unter dem Isdigerd entstanden, aber von ihm bald wieder aufgehoben (sic!) und von seinem Sohne desto mehr verlängert worden sei'. Sehr mit Recht entscheidet sich aber *Schröckh* (372) dahin, ‚dass die Verfolgung auch nach 422, d. h. nach Abschluss des erneuten Friedensvertrags zwischen König Vararanes und dem oströmischen Kaiser Theodosius II, von Zeit zu Zeit noch öfters ausgebrochen, ohne allgemein oder sehr furchtbar zu sein'. Eine Synode, die angeblich im J. 410 unter dem Vorsitze des Patriarchen Isaak von Seleucia-Ktesiphon in dieser Residenz der Sassaniden stattfand und der 40 persische Bischöfe nebst Maruthas beigewohnt haben sollen (vgl. die alte Vita des Erzbischofs Isaak

bei *Assemani* l. c. T. III 366), wird von *Hefele* (II, 2. Aufl. 102 f.) mit unwiderleglichen Argumenten als apokryph nachgewiesen. Gegen die Historicität jener Synode spricht übrigens auch noch die im Assemanischen Bericht dominirende Voraussetzung von einer, der persischen Mission des Maruthas vorhergehenden grausamen Christenverfolgung des Königs Isdigerd.

Katholikenverfolgungen in den arianischen Germanenreichen.

Die auf den Trümmern des weströmischen Reiches von arianischen Germanen gegründeten Staaten krankten sämmtlich an dem doppelten, dem nationalen und dem religiösen Gegensatze, in dem die Sieger einer orthodoxen romanischen Bevölkerung gegenüberstanden. Dieser Gegensatz trat jedoch nicht überall mit gleicher Schärfe hervor; die grössere oder geringere Schroffheit desselben war vielmehr durchweg von der mehr oder minder formlosen oder relativ rücksichtsvollern Art und Weise bedingt, mit der die barbarischen Sieger sich mit der unterlegenen Bevölkerung, zumal hinsichtlich der Vertheilung des Grundbesitzes und der Behandlung der katholischen Kirche, abfanden. Demgemäss standen sich z. B., im Ganzen und Grossen wenigstens, im westgothischen und burgundischen Reiche die beiderseitigen Nationalitäten minder schroff gegenüber, als im Staate der Vandalen und Longobarden. Nun konnten aber jene neuen Monarchieen nur dann lebensfähig werden, wenn es den Siegern gelang, einheitliche Staatenbildungen auf Grund einer Versöhnung und Verschmelzung der beiden heterogenen Bestandtheile ins Dasein zu rufen. Die Erfüllung dieser Lebensaufgabe wurde aber durch die feindselige Haltung der romanischen Bevölkerungen fast unmöglich gemacht, die sich nicht mit einem passiven Widerstand begnügten, sondern sich häufig in Conspirationen mit dem auswärtigen Feind, zumal mit dem stamm- und religionsverwandten Kaiser von Byzanz, einliessen, um vom Barbarenjoche befreit zu werden. Uebrigens war für die germanischen Sieger der religiöse Gegensatz ungleich gefährlicher, als der politische. Der letztere liess sich sogar überbrücken, wenn die germanischen Herrscher rechtzeitig zur Religion ihrer romanischen Unterthanen übergingen; so wurde z. B. durch die Conversion Reccareds der innern Begründung und Befestigung des spanisch-westgothischen Einheitsstaates in der erfolgreichsten Weise Vorschub geleistet. Aber keine noch so grossen Beweise von religiöser und politischer Toleranz, keine noch so sehr romanisirende Politik vermag die orthodoxe Bevölkerung mit den germanischen Siegern auszusöhnen, wenn keine Aussicht vorhanden ist, dass die letzteren auch förmlich zur Religion der Besiegten übertreten; ich erinnere in dieser Hinsicht nur an das tragische Geschick des grossen Ostgothenkönigs Theoderich, der trotz aller liebevollen Fürsorge für seine romanischen Unterthanen ausser Stande war, der heissen Sehnsucht der letzteren, dem byzantinischen Reiche einverleibt zu werden, ein Paroli zu bieten (s. die treffliche Darlegung dieser Verhältnisse bei *Felix Dahn* Könige II 166 bis 175, III 187 ff.; vgl. auch meinen Aufsatz ‚Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spätern röm. Kaiserzeit‘ in *Fleckeisens* Jahrbüchern 1875, H. III 210 ff., 219—221). Gewiss ist auch die nationale Antipathie z. B. der romanischen Bevölkerung des westgothischen Reiches gegen ihre barbarischen Ueberwinder nicht zu unterschätzen. So lange noch ein occidentalischer Kaiser existirt, so lange noch der Römer Syagrius in Gallien als Repräsentant des römischen Namens auftritt, so lange ist das Nationalgefühl der gallischen Romanen äusserst lebhaft, wie dies z. B. aus manchen Briefen des Sidonius Apollinaris erhellt. Aber seit 496, seit der Bekehrung des mächtigen Frankenkönigs Chlodwig, fallen diesem zwar barbarischen, aber immerhin katholischen Fürsten die Sympathieen der mittel- und südgallischen Romanen zu, die seitdem aufs eifrigste bemüht sind, das Joch der ketzerischen Gothen abzuschütteln und fränkische Unterthanen zu werden (s. die Quellenbelege weiter unten B, 2). Wäre Chlodwig mit seinen Franken statt zum Katholicismus zum Arianismus übergetreten, sicher wäre auch das Frankenreich ähnlichen Gefahren, wie die Staaten der arianischen Germanen, nicht entgangen. Auch die Sympathieen der orthodoxen Bevölkerungen für den oströmischen Kaiser galten weniger dem Vertreter des Römerthums, denn dem natürlichen Vorkämpfer des Katholicismus. Weiter unten (Abschn. A, 3) werden wir sehen, wie ketzerische Kaiser von Byzanz, weil der Sympathieen der abendländischen Katholiken ermangelnd, höchst ungefährliche Rivalen der arianischen Germanenfürsten sind; die Reiche der letzteren werden aber sofort wieder durch das geheime Bündniss der orthodoxen Bevölkerungen mit Byzanz in ihrer Existenz bedroht, sobald das oströmische Reich wieder einen orthodoxen Kaiser hat, der den Frieden mit der päpstlichen Curie, mit der abendländischen Kirche wieder herstellt. Die an sich auffallende Thatsache, dass der Arianer Theoderich d. Gr. drei Decennien lang mit seinen katholischen Unterthanen wenigstens in äusserm Frieden leben kann, findet in dem Umstande ihre Erklärung, dass während der

langen Regierung des Kaisers Anastasius, der als Gegner der Orthodoxie erscheint, der oströmische Hof kein Gegenstand der Sympathieen der orthodoxen Bevölkerung des Abendlandes sein konnte; die entschieden katholische Politik von Anastasius' Nachfolger, Iustinus' I und seines Neffen Iustinian, führte in ihren Consequenzen den lange hinausgeschobenen Ausbruch des Conflicts zwischen Theoderich und seinen Ostgothen einerseits und der orthodoxen Bevölkerung mit der Senatspartei an der Spitze anderseits herbei. Nach dem Gesagten wird man es begreiflich finden, dass in Folge des politischen und religiösen Gegensatzes, und zumal des letztern, die arianischen Germanenreiche theils eine Beute des byzantinischen Reiches wurden, also zu Grunde gingen, so der vandalische und ostgothische Staat, theils wiederholt aufs äusserste gefährdet wurden, so die Reiche der Westgothen und Longobarden. Indess hatte die angedeutete schiefe gegenseitige Stellung der beiden Nationalitäten im Wesentlichen nur im vandalischen und westgothischen Reiche feindselige Massregeln Seitens der germanischen Sieger gegenüber der romanischen Bevölkerung zur Folge. Die strengen Massregeln, die der sonst so tolerante Ostgothenkönig Theoderich d. Gr. in seinen letzten Regierungsjahren (524 bis 526) gegen einige der hervorragendsten Vertreter der romanischen Bevölkerung ergriff, die Verhaftung des Albinus, die harte Behandlung des Papstes Johannes I, endlich die Hinrichtung der vornehmen Römer Boëthius und Symmachus, haben ihren letzten Grund nicht in einem plötzlich hervortretenden religiösen Fanatismus des arianischen Fürsten, sondern in einem zum Theil nicht ganz unbegründeten politischen Argwohn; Theoderich vermuthete eine hochverrätherische Conspiration der römischen Aristokratie mit Byzanz (vgl. *Procop.* De bello Goth. I, c. 1, ed. Bonnens. vol. II; das zweite valesianische Fragment Ad calcem der editio Bipontina des *Ammian. Marcell.* II 313—316, und wegen der Details die ebenso scharfsinnige als zutreffende Darstellung *Dahns* Könige II 166—175, III 237 f.). — Zweck der vorliegenden Untersuchungen ist es nun, auf Grund einer systematischen Prüfung des Quellenmaterials und einer ausgiebigen Verwerthung der neuern Litteratur ein möglichst wahrheitstreues Bild, eine gedrängte kritische Geschichte jener Conflicte der beiden Nationalitäten, ihren Motiven, ihrem allgemeinen Charakter und ihrer Entwicklung nach, dem Leser vorzuführen. Wir werden alsdann sehen, dass jene Massregeln der germanischen Herren gegen die überwundenen Romanen nur im Vandalenreiche, und auch hier nur zeitweilig, den Charakter einer systematischen Religionsverfolgung angenommen haben, dass dagegen die betreffenden Feindseligkeiten im Westgothenreiche im Ganzen mehr als Acte der Nothwehr resp. als Ausübung des Strafrechtes gegenüber einer mit dem auswärtigen Feinde conspirirenden Bevölkerung aufzufassen sind.

A. Katholikenverfolgungen im Vandalenreiche.

I. Orientirende Bemerkungen über die Quellen, zumal über Victor von Vita. — Motive und allgemeiner Charakter dieser Verfolgungen.

1) Im Interesse einer objectiven Geschichtschreibung ist es sehr zu beklagen, dass uns über den gewaltigen Kampf zwischen den arianischen Germanen und den orthodoxen Romanen in Africa bloss die Berichte der letzteren, also der unterdrückten Partei, vorliegen. Doch wird dieser Uebelstand theils durch die genaue Orientirung einzelner zeitgenössischer Schriftsteller, theils und vor Allem dadurch einigermassen ausgeglichen, dass uns ein günstiges Geschick für einige Episoden jener Katholikenverfolgungen das authentischste Quellenmaterial, die bezüglichen Concilienacten, katholikenfeindlichen Verfügungen der Vandalenkönige u. s. w. aufbewahrt hat. Zudem fehlt es nicht ganz an katholischen Schriftstellern, die mit anerkennenswerther Mässigung die Geschichte des vandalischen Reiches zum Gegenstande ihrer Darstellung gemacht haben. Eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Katholikenverfolgungen unter Geiserich und Hunerich ist die ausführliche Schrift des Victor von Vita: *Victoris Vitensis* Historia persecutionis Vandalicae, ed. *H. Hurter* (SS. patrum opuscula selecta T. XXII, Oeniponti 1873, 100 bis 252). Diese Ausgabe, die ich den vorliegenden Untersuchungen zu Grunde lege, ist ein wörtlicher Abdruck der zuerst 1694 zu Paris erschienenen *Ruinart*'schen Edition (vgl. a. a. O. praef. 6). Ja, eine richtige klare Anschauung dieser Periode erscheint geradezu bedingt von einer correcten, systematischen Kritik dieses Schriftstellers; eine ausreichende kritische Würdigung des letztern ist aber keine ganz leichte Aufgabe. Ich will nun zuerst meine generelle Ansicht über die Bedeutung des Autors darlegen und wissenschaftlich begründen, resp. einige allgemeinere Gesichtspunkte entwickeln, die zur erspriesslichen Benutzung desselben unentbehrlich sind, und hieran mag sich dann eine retrospective gedrängte Auseinandersetzung mit den bezüglichen Ausführungen meiner Vorgänger auf diesem Gebiete anschliessen. Es handelt sich, wie fast immer in solchen Dingen, zunächst um die Beantwortung folgen-

der drei fundamentaler Fragen: 1) konnte Victor gemäss seiner Informationen die volle geschichtliche Wahrheit berichten? 2) wollte er die volle Wahrheit mittheilen? und 3) war er in Anbetracht seiner Stimmung, seiner ganzen Stellung zu den Vandalen, den erbitterten Feinden seiner Glaubensbrüder, in der Lage, die ganze ungeschminkte Wahrheit zu erzählen? Die erste Frage ist unbedingt zu bejahen, doch darf man nicht übersehen, dass er über die Zeiten Hunerichs weit besser unterrichtet ist, als über die Schicksale der africanischen Katholiken unter dem Gründer des Vandalenreiches. Seine Orientirung über die Leiden der orthodoxen Unterthanen Hunerichs ist sogar eine ganz vorzügliche. Er erscheint selbst als Augenzeuge vieler Greuelscenen; kennt z. B. viele der auf Befehl des Königs grausam ihres Haares und der Kopfhaut beraubten Katholiken persönlich (II 4), er begleitet die zahlreichen Bekenner, die zu Anfang der Verfolgung Hunerichs nach der Wüste verbannt wurden (II 8, 9). Wo er selbst nicht als Augenzeuge berichten kann, da beruft er sich wenigstens auf zuverlässige Gewährsmänner (vgl. z. B. V 7). Noch mehr; er rückt sogar, und darin liegt seine Hauptbedeutung als Quellenschriftsteller, auf die Hunerich-Verfolgung bezügliche äusserst werthvolle Actenstücke ein, katholikenfeindliche Decrete des Königs, officielle Kundgebungen des africanischen Episkopats u. s. w. (vgl. A, II 2). Schildert somit unser Autor die Zeiten Hunerichs so recht als classischer Zeuge, so recht aus den Ereignissen heraus — war er doch auch selbst in die Bedrängnisse seiner Glaubensbrüder verwickelt —, so erscheint er über die Geiserich-Verfolgung weit weniger orientirt. Hier schildert er nicht als unmittelbarer oder doch mittelbarer Augen- und Ohrenzeuge, hier erscheint er nicht als unmittelbar an den Ereignissen betheiligt, hier vor Allem bietet er keine officiellen Actenstücke. Auch in der Vertheilung seines Stoffes deutet er an, dass er den ihm zunächst liegenden Zeiten Hunerichs in erster Linie seine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Der Darstellung der Bedrückungen der orthodoxen Kirche unter Geiserich widmet er nur ein Buch seines Werkes, während die vier übrigen Bücher die Schicksale seiner katholischen Brüder unter Hunerich zum Gegenstand haben. Darum braucht man aber seine auf die Zeiten Geiserichs bezüglichen Informationen noch nicht als mangelhafte anzusehen. Ihm, dem Bischofe der in der Provinz Byzacena belegenen Stadt Vita, dem Mitgliede des africanischen Episkopates, der ja nebst dem romanischen Adel in erster Linie unter Geiserich verfolgt worden, musste es ein Leichtes sein, zumal bei seinen älteren Collegen Erkundigungen über die Bedrängnisse einzuziehen, denen die africanische Kirche in jüngstverflossener Zeit, während des letztvergangenen Menschenalters, preisgegeben war. Auch die zweite Frage, die subjective Wahrheit der Berichte Victors, ist zu bejahen. Erweckt es doch ein günstiges Vorurteil, dass er die Regierungen der beiden Monarchen nicht etwa als eine ununterbrochene Kette von Leiden der katholischen Bevölkerung auffasst und darstellt, sondern gewissenhaft dem Leser auch einige, die Schreckensscenen der Verfolgung in wohlthätiger Weise ablösende Friedensepochen der africanischen Kirche vorführt. Nicht so unbedingt lässt sich aber drittens die objective Wahrheit der Berichte des Autors zugeben. Im Gegentheil, er hat sich nachweislich in Folge einer, freilich sehr verzeihlichen, einseitigen parteiischen Auffassung der vandalischen Verhältnisse — erblickt er doch nicht mit Unrecht in den germanischen Herren Africa's nur die grausamen Unterdrücker seines Vaterlandes und seiner Kirche — von Uebertreibungen und selbst offenbaren Unrichtigkeiten nicht ganz freigehalten. Es ist jetzt die Frage: welche Mittel stehen der Detailkritik zu Gebote, um in dem Wuste der unzähligen Einzelnachrichten Victors im concreten Falle den angedeuteten Irrthümern und Schwächen seines Buches auf die Spur zu kommen? Bei Beantwortung dieser Frage muss man in Consequenz obiger Erörterungen natürlich sorgfältig zwischen der Darstellung der Geiserich-Verfolgung und den Nachrichten über die Zeiten Hunerichs unterscheiden. Was die letzteren betrifft, so ist es gerade nicht schwer, Geschichtliches und Zusätze einer getrübten Tradition auseinander zu halten. Erstens: der Autor selbst giebt manchmal die Mittel an die Hand, ihm handgreifliche Uebertreibungen und Einseitigkeiten nachzuweisen; in solchen Fällen widerspricht er sich nämlich zuweilen selbst (s. die Beweise unten A, II 2). Zweitens: Victor wird mitunter durch den Vergleich seiner bezüglichen Aeusserungen mit authentischem Quellenmaterial, z. B. mit Concilacten, des Irrthums überführt (s. die Belege unten a. a. O.). Schwieriger ist die Detailkritik der Berichte über die Zeiten Geiserichs, da uns hierfür zur Controle, abgesehen von der weiter unten (a. a. O.) zu besprechenden sog. ‚Notitia episcoporum' etc., im Grunde gar keine officiellen Documente, vor Allem keine Concilacten zur Verfügung stehen. Andererseits ist hervorzuheben, dass erstens auch hier innere Widersprüche des Autors den wahren Thatbestand ermitteln helfen, und dass zweitens einzelne bessere

Byzantiner, wie z. B. Malchus, sich zur Controle der Mittheilungen Victors vortrefflich verwerthen lassen. Die Schilderung der Geiserich-Verfolgung erscheint auch insofern als der schwächere Theil des Buches, als hier die Chronologie resp. die richtige chronologische Aufeinanderfolge der betreffenden Ereignisse vielfach zu wenig Berücksichtigung gefunden hat, während doch gerade Geiserichs Beziehungen zu den Katholiken weit mehr als die seines Nachfolgers, der schon ein fertiges Reich vorfand, im engsten Zusammenhang stehen mit seinen verschiedenen Regierungsepochen, insbesondere den verschiedenen Phasen der Entstehungsgeschichte seines Reiches, und mit seiner wechselnden Stellung zu beiden römischen Kaiserhöfen, namentlich zu Byzanz.

So weit mein generelles Urteil über Victors Werth als Quellenschriftsteller; die nähere Kritik wird sich weiter unten aus der Detailgeschichte der Verfolgungen der beiden ersten Vandalenkönige ergeben. Schon *Schröckh* (Christl. Kirchengesch. Th. XVIII 91 f., Lpz. 1793) hat über Victor Vitensis folgendes, in mancher Hinsicht gewiss zutreffende Gutachten abgegeben: ‚es ist ein von den Begebenheiten wohlunterrichteter, fleissiger und sorgfältiger Schriftsteller, der seine Erzählungen auch durch Urkunden bestätigt, den aber Hass gegen die Vandalen und Schmerz über das Unglück seiner Glaubensgenossen nicht gelassen schreiben liessen, sowie ihn manchmal seine Leichtgläubigkeit irregeführt hat.‘ Zu ähnlichem Ergebniss ist auch *Papencordt* (Geschichte der vandal. Herrschaft in Africa, 366—370) in ausführlicher Untersuchung gelangt, nur dass er auch kritische Mittel an die Hand giebt, um einzelne Uebertreibungen und Unrichtigkeiten des Autors nachzuweisen, und gegen den letztern auch die Anklage einer nachlässigen Chronologie erhebt, ein Vorwurf, den er freilich ohne Grund auch auf die Berichte über die Zeiten Hunerichs ausdehnt. Neuerdings fällt *Ebert* (Christl.-lat. Litteratur 436) folgendes Urteil über unsern Autor: „... allerdings sind die Farben in seinem Gemälde oft dick aufgetragen; auch kann von einem unparteiischen, unbefangenen Streben nach objectiver Wahrheit nicht die Rede sein, zumal dem doppelten Feinde, dem arianischen Barbaren gegenüber; ebenso fehlt auch hier der Sinn für chronologische Sorgfalt; anderseits aber zeigt die wörtliche Mittheilung der wichtigsten Actenstücke, die dem Buche einen besondern Werth für uns verleiht, wieder, dass der Verfasser des Berufes des Historikers sich nicht überall unbewusst war. Er will kein blosses Pamphlet für die Mitwelt schreiben, wie der Autor von De mortibus persecutorum, sondern ein Werk für die Nachwelt.‘ Mit diesen Worten hat *Ebert* gewiss die Vorzüge und Schwächen des Buches im Allgemeinen vortrefflich charakterisirt, aber ebenso, wie Schröckh und Papencordt, vollständig übersehen, dass die Schrift Victors nach Plan, Anlage und Ausführung kein einheitliches Werk ist, mit anderen Worten, dass die Schilderungen der Zeiten Hunerichs, entsprechend den ungleich vorzüglicheren Informationen des Verfassers, einen weit höhern historischen Werth besitzen, als die Berichte über die Geiserich-Verfolgung. *Ebert* (434) nimmt an, dass auch unsern Victor die allgemeine Verfolgung des katholischen Klerus nach dem Religionsgespräch in Carthago (1. Febr. 484) traf. Allein aus dem Vergleiche von *Vict. Vit.* II 8, 9 mit II 13 erhellt, dass der Bischof schon vor dem 20. Mai 483 nebst fast 5000 Anderen in die Wüste zu den Mauren verbannt wurde (vgl. A, II 2). Diese Combination findet ihre Bestätigung in der ‚Notitia civitatum et episcoporum‘, wo hinter dem Namen des Oberhirten von Vita ein *‚non occurrit‘* steht (vgl. *Papencordt* 367, Anm. 1). Victor wohnte also dem Religionsgespräch vom 1. Febr. 484 nicht bei, weil er damals schon exilirt war.

Ehe ich mich vorläufig von dem bischöflichen Autor verabschiede, noch ein Wort über die Abfassungszeit seiner Schrift. Eine knappe Erörterung dieser chronologischen Streitfrage dürfte um so eher hier am Platze sein, als dieselbe über den unmittelbaren Gegenstand hinaus für den weitern Verlauf dieser Untersuchungen keineswegs bedeutungslos ist (vgl. unten A, II 3). Victor selbst bietet drei Zeitmerkmale: 1) aus dem Schlusskapitel (V 21) erhellt, dass er sein Werk erst nach dem Tode Hunerichs († 13. Dec. 484; vgl. unten A, II 2) verfasst hat; 2) I 1 heisst es: *sexagesimus nunc,* ut clarum est, *agitur annus, ex quo populus ille crudelis ac saevus Vandalicae gentis Africae miserabilis* (al. miserabiles) attigit fines etc.; 3) die durch den Sohn Geiserichs veranlasste Katholikenverfolgung ist zur Zeit, wo Victor schrieb, wenigstens noch nicht ganz erloschen; dies ergiebt sich theils aus der eben citirten Stelle, wo der Vandalen noch immer mit Animosität gedacht wird, theils aus dem Schlussgebet des Autors' (V 19, 20). *Papencordt* (367) datirt die Entstehung unserer Schrift auf 488/89. Diese Chronologie ist allerdings insofern zutreffend, als dieser Zeitpunkt dem 60. Jahre nach dem definitiven Uebergange der Vandalen nach Africa entspricht; denn, wie *Papencordt* (63, Anm. 1) überzeugend nachgewiesen hat, ist unter den differirenden Quellenangaben über die Zeit jenes Ereig-

nisses die Chronologie der Chronik des Idatius die wahrscheinlichste, der den Uebergang Geiserichs im Mai 429 stattfinden lässt. Aber Papencordt hat das dritte Zeitmerkmal Victors übersehen, auch ist ihm in diesem Zusammenhang die Thatsache entgangen, dass Hunerichs Nachfolger Guntamund spätestens schon im J. 487 den Bischof Eugenius seiner Diöcese Carthago wiedergegeben hat. Demgemäss ist *Eberts* Datirung vorzuziehen, der (434, Anm. 3), gestützt auf obige Erwägungen, die Abfassung unserer Schrift in die nächste Zeit nach Hunerichs Tod, und zwar spätestens etwa schon ins J. 486, versetzt. Wenn aber *Ebert* (a. a. O.) die weitere Vermuthung aufstellt, das Buch sei gar noch bei Lebzeiten Hunerichs verfasst, und das Schlusskapitel resp. die Notiz über den schrecklichen Tod des Königs sei spätere Interpolation (‚ja, meine subjective Meinung geht dahin, das Werk noch unter Hunerich verfasst zu glauben, weil mir die Notiz von seinem kläglichen Tode [der übrigens ganz an den des Galerius bei *Lact.* M. p. c. 33 erinnert] ... später hinzugefügt scheint, indem sie ohne alle Verbindung mit dem vorausgehenden Kapitel gegeben ist, und dieses — das Gebet des Autors — viel eher einen Schluss des Werkes zu bilden geeignet ist'), so ist er im Irrthum; denn er hat folgende zwei Stellen Victors übersehen, aus denen unzweifelhaft hervorgeht, dass der Bischof erst nach dem Ableben Hunerichs sein Buch geschrieben hat. 1) II 5: *ipse* (Hunericus) ... *desiderans post obitum suum filiis*, **quod non contigit**, *regnum statuere*, Theodericum fratrem filiosque eius ... crudeliter coepit insequi; 2) II 6: ... solidans sibi, ut putabat, regnum, **quod breve futurum erat et caducum**, omni ex parte otiosus atque securus universa tela furoris in persecutiones ecclesiae catholicae ... convertit. Wird Ebert diese beiden Stellen auch als spätere Einschiebsel zu verwerfen wagen? Es bleibt also dabei, dass die Historia persecut. Vand. erst zu Anfang der Regierung Guntamunds im J. 486 entstanden ist. Hiernach ist auch die ungenaue Chronologie *Hurters* (136, Annot. 1 ad *V. V.* II 5), der das Buch im J. 489 entstanden sein lässt — 102 datirt er übrigens die Entstehung des Buches auf das J. 487 —, und *Schröckhs* (91 f.) zu berichtigen, wonach Victor ‚gegen das Ende des 5. Jahrh. lebte'.

Allgemeine Erörterungen über das übrige Quellenmaterial sind hier ebenso überflüssig, als generelle Betrachtungen über die betreffende neuere Literatur, da der Leser alles Erforderliche in der Spezialgeschichte der vandalischen Katholikenverfolgungen (im nächsten Abschnitt A, II 1—6) finden wird. Nur ein Wort über *Gregor von Tours* dürfte hier noch am Platze sein. Was der fränkische Autor (H. Fr. II 2, 3, ed. Ruinart) über die vandalischen Katholikenverfolgungen und überhaupt über das Vandalenreich berichtet, ist, weil völlig sagenhafter Natur und eine eigenthümliche Mischung von Dichtung und Wahrheit repräsentirend, im Wesentlichen historisch unbrauchbar: denn einmal heisst Gunderichs Nachfolger hier nicht Geiserich, sondern Trasamund, und dieser letztere verfolgt die Katholiken Spaniens; dann erst geht Trasamund nach Africa; auf ihn folgt König Hunerich, dessen Katholikenverfolgung in höchst verworrener Weise erzählt wird. Einige echte Züge dieser Befehdung der orthodoxen Kirche werden mit Verfolgungsscenen vermengt, die nur auf die von Trasamund inscenirte unblutige Bekämpfung des Katholicismus passen. Auf Hilderich (‚Childericus'), der eines natürlichen Todes starb (quo *defuncto,* sic!), lässt Gregor den Gelimer (‚Gelesimiris') folgen, der im Kampfe mit Byzanz nicht bloss die Herrschaft, sondern auch das Leben verlor (ipse quoque a republica superatus *vitam* principatumque finivit etc.). In Wirklichkeit verhielt sich aber die Sache umgekehrt: Hilderich wurde auf Gelimers Befehl während des für die Vandalen so unglücklichen Feldzuges gegen Belisar ermordet, und der Usurpator selbst verlor zwar sein Reich, wurde aber von Kaiser Iustinian begnadigt, der ihm reichliche Güter in der kleinasiatischen Provinz Galatien zum Lebensunterhalt anweisen liess (vgl. *Procop.* De bello Vandalico I 17 mit II 9, ed. Bonn.). Einige Fehler der Gregor'schen Berichte über die Vandalen hat schon der Herausgeber *Ruinart* berichtigt (vgl. z. B. die Annot. f ad II 2 und Annot. d ad II 3). Auch haben *Schröckh* (90 f.) und *Papencordt* (389) auf den sagenhaften Charakter jener Nachrichten hingewiesen. Wir werden aber weiter unten (A, II 2) sehen, dass sich unter der Spreu der Erzählungen des Bischofs von Tours, speziell über die Katholikenverfolgungen Hunerichs, auch ein Körnchen Wahrheit befindet. In einem sehr wichtigen Punkte repräsentirt Gregor die echte Tradition.

2) Die Bedrängnisse der africanischen Katholiken, zumal unter den Königen Geiserich und Hunerich, lassen sich in erster Linie auf den Nationalhass der Vandalen gegen die Romanen und den hiermit zusammenhängenden politischen Argwohn der ersteren zurückführen, auf die Besorgniss der Vandalen, ihre orthodoxen Unterthanen möchten sich mit dem Kaiser von Byzanz resp. mit dem weströmischen Imperator in

hochverrätherische Verbindungen einlassen. Dass dem so ist, erhellt u. A. aus der Schrift des Zeitgenossen *Victor Vitensis,* dort ist zunächst im Allgemeinen der vandalische Nationalhass gegen die Romanen bezeugt (l. V, c. 18: ‚quos [scil. barbaros] quantiscunque muneribus foveris, quantiscunque delinieris obsequiis, *illi aliud nesciunt nisi invidere Romanis,* et quantum ad eorum attinet voluntatem, *semper cupiunt splendorem et genus Romani nominis obnubilare nec ullum Romanorum omnino desiderant vivere.* Et ubi adhuc noscuntur parcere subiectis, *ad utendum servitiis illorum parcunt; nam nullum dilexerunt aliquando Romanorum*‘); und was die politische Eifersucht der Vandalen betrifft, so kommen zwei Stellen desselben Autors in Betracht. Geiserich verurteilt den Bischof Felix von Adrumet (in der Zeugitana) zum Exil, weil er einen Mönch ‚von jenseits des Meeres‘, also wol einen Italiener, in seiner Wohnung aufgenommen hatte (*Vict. Vit.* l. I, c. 7: Adrumetinae civitatis Felicem episcopum [novimus relegatum], ob hoc quod suscepisset quendam· Ioannem monachum *transmarinum*), und ferner verlangt Hunerich von den katholischen Bischöfen die eidliche Verpflichtung, mit den ‚regiones transmarinae‘ keinen brieflichen Verkehr zu unterhalten (IV, c. 4). Ferner, die Zugehörigkeit resp. der Uebertritt zum Arianismus gilt den Vandalenkönigen als Unterpfand auch der politischen Ergebenheit, daher verlangen Geiserich und Hunerich von solchen Romanen, die in ihre Dienste treten wollen, ja sogar von solchen orthodoxen Römern, die ihnen schon manche Beweise ihrer Treue gegeben haben, als Garantie für die D a u e r des gegenseitigen Vertrauens die arianische Wiedertaufe (s. die Quellenbelege unten A, II 1 u. 2). Die genannten Könige dulden in ihrer Umgebung aus dem erwähnten Grunde nur Arianer; daher die wiederholte kategorische Aufforderung an k a t h o l i s c h e Palastbeamte, zur Religion der germanischen Herren überzutreten (vgl. *V. V.* I, c. 14; II c. 7). Am meisten beargwohnten die Vandalen den orthodoxen Klerus und zumal den Episkopat, sowie den romanischen Adel und die einstigen grossen Grundbesitzer, und nicht mit Unrecht; denn beide Stände besassen einerseits unter den Romanen das meiste Ansehen, der erstere wegen seiner höhern Bildung und wegen der Vorteile, die ihm aus der geschlossenen Organisation der katholischen Hierarchie überhaupt zu Gute kamen, und dann hatten beide Stände am meisten unter der tumultuarischen Occupation Africa's zu leiden. Die Geistlichkeit wurde, wie alsbald des Nähern gezeigt werden soll, ihrer Kirchen und der damit verbundenen Einkünfte beraubt, und die grossen Grundbesitzer und Senatoren wurden zu Gunsten der königlichen Familie und der vandalischen Herren aus ihrem Eigenthum verdrängt; ja sogar kleinere Grundbesitzer mussten auf ihre Ländereien Verzicht leisten; nur solche Felder, die sich zum Ackerbau nicht besonders eigneten, durften die Eigenthümer behalten, mussten aber für dieses zweifelhafte Recht unerschwingliche Steuern bezahlen (vgl. *Procop.* De b. Vand. I, c. 5; Vita s. Fulg. Ruspens. c. I; Acta Sanct. Boll. I s. 1. Ian. 32, Venet. 1734). Doch beschränkten sich diese grausamen fiscalischen Massregeln im Wesentlichen auf die Zeugitana oder die Proconsularprovinz, worin Carthago lag (vgl. *V. V.* I, c. 4; Vit. Fulg. l. c. und hierzu die Erläuterungen *Dahns* Könige I 204 f. und zumal Anm. 7 das.). Nach obigen Erörterungen ist es geradezu unbegreiflich, wie *Schröckh* (a. a. O. 92) auch nur irgendwie z w e i f e l h a f t sein kann, ob Geiserichs Hass gegen die Römer bei seinen Katholikenverfolgungen mitgewirkt habe.

3) Aber nicht bloss politisches Misstrauen, auch r e l i g i ö s e r F a n a t i s m u s der arianischen Vandalen hat zu Verfolgungen der orthodoxen Romanen geführt. Dies wird klar, wenn man bedenkt, dass wiederholt in den Quellen hervorgehoben wird, wie die Könige u n t e r Z u s t i m m u n g u n d a u f d e n R a t h i h r e r a r i a n i s c h e n G e i s t l i c h k e i t gegen die Katholiken einschreiten. So schliesst Geiserich ‚persuadentibus episcopis suis‘ die Orthodoxen vom Hofdienst aus (*Vict. V.* I 14). So ferner fordert derselbe König den Sebastianus ‚praesentibus sacerdotibus nostris‘ auf, zum Arianismus überzutreten (*V. V.* I 6). So lässt sich Hunerich namentlich durch die fanatischen Einflüsterungen des arianischen ‚Patriarchen‘ Cyrila bestimmen, vor der katholischen Kathedrale seiner Hauptstadt Henker aufzustellen (*V. V.* II 3, 4). Dass religiöser Fanatismus bei den vandalischen Katholikenverfolgungen als Motiv nicht ohne Einfluss geblieben ist, erhellt auch einerseits aus der Rachsucht, mit der der siegreiche Arianismus für die lange Unterdrückung durch die orthodoxen Imperatoren sich an den Katholiken durch Rückanwendung der Ketzergesetze schadlos zu halten sucht (vgl. Hunerichs berüchtigtes Edict vom 25. Febr. 484 bei *V. V.* IV, c. 2), sowie anderseits aus der Besorgniss, die sich gelegentlich zeigt, durch allzu harte Behandlung der africanischen Katholiken den byzantinischen Kaiser zu Retorsionen gegen dessen arianische Unterthanen zu veranlassen (vgl. *V. V.* II 7, p. 143). Als Ausfluss eines religiösen Fanatismus lässt es sich auch auffassen, wenn z. B. König Trasamund

seine katholischen Unterthanen selbst zu einer Zeit massregelt, wo der byzantinische Hof nicht den Mittelpunkt der romanisch-orthodoxen Propaganda bildete und auch gar nicht bilden konnte (vgl. weiter unten A, II 4). Im Zusammenhange mit dem soeben angedeuteten Motiv gab auch der Umstand, dass die neue Staatskirche in dem neuen Reiche nothwendig der Fundirung und Dotation bedurfte, Anlass zu Gewaltthätigkeiten gegen die katholische Kirche, die freilich zum Theil einfach in der Natur der Sache begründet waren. So lässt es sich also erklären, dass die Könige Geiserich und Hunerich wiederholt katholische Kirchen nebst den dazu gehörigen Gütern dem arianischen Cultus überweisen (vgl. *V. V.* I 3, 5; IV 2, das Februaredict Hunerichs; Vit. Fulg. c. I, l. c.). Weiter dienten die Katholikenverfolgungen auch vielfach bloss dem Zwecke einer Bereicherung des Fiscus, wie denn überhaupt Geiserich und noch mehr Hunerich einem fiscalischen Raubsystem huldigten, was freilich zum Theil mit der Gründung einer Monarchie unter ausserordentlich schwierigen Verhältnissen zusammenhing (vgl. *V. V.* I 2, 4; II 1, 7; IV 3; V 16; *Prosperi Aquitani* Chron., ed. *Canisius; Jac. Basnagius* Thesaur. monum. T. I 303; Vit. Fulg. l. c.; *Procop.* l. c.). Endlich konnten die Herrscher natürlich auch aus persönlichen, spezielleren Gründen Katholikenverfolgungen veranlassen; so hatte z. B. Hunerich die Bischöfe im Verdacht, sie seien gegen seinen Plan, die Krone dem Hausgesetze Geiserichs zuwider seinem Sohne Hilderich zuzuwenden (vgl. *V. V.* IV 4 und das Nähere unten A, II 2).

4) Der allgemeine Charakter der vandalischen Katholikenverfolgungen ergiebt sich grossentheils schon aus den soeben skizzirten Motiven. So wurde in erster Linie die Geistlichkeit, namentlich der Episkopat, sowie der weltliche Adel, die reichen und vornehmen Laien, wegen ihres Glaubens behelligt; denn sie galten vorzugsweise den germanischen Siegern als politisch verdächtig. Die beiden Stände hatten namentlich unter Geiserich zu leiden: die Quellenbelege werden weiter unten (A, II 1) folgen; für jetzt möge es genügen, auf die betreffende, höchst bezeichnende Aeusserung der Chronik des *Prosper Aquitanus* (a. a. O. 302) hinzuweisen: (Geisericus) in universum captivi populi ordinem saevus, *sed praecipue nobilitati et religioni infensus, ut non discerneretur hominibus magis, an Deo bellum intulisset.* Hunerich dagegen, fanatischer und politisch verrannter, als sein Vater, verfolgte, wenigstens seit Veröffentlichung des Februaredictes, mehr unterschiedslos alle seine katholischen Unterthanen, Geistliche wie weltliche, reiche wie arme Laien, Männer wie Frauen, Erwachsene sowol wie zarte Knaben; auch erstreckte sich seine Verfolgung, wenigstens zuletzt, auf alle Provinzen, während die Massregeln seines Vorgängers zumeist auf die Zeugitana nebst Carthago beschränkt blieben. Diese letztere Annahme, die u. A. schon *Papencordt* (277) aufgestellt hat, findet darin ihre Bestätigung, dass die radicalste und generellste katholikenfeindliche Massregel Geiserichs sich auf die Zeugitana oder die Proconsularprovinz beschränkt hat (vgl. *V. V.* I 9: unde factum est, ut post obitum episcopi Carthaginis *Zeugitanae et proconsulari provinciae* episcopos interdiceret ordinandos ...). Trasamunds katholikenfeindliche Acte wiederum galten fast nur dem Episkopat (vgl. A, II 4). Uebrigens fanden selbst unter Geiserich und Hunerich keineswegs ununterbrochene Verfolgungen statt, die Behandlung der orthodoxen Bevölkerung war vielmehr je nach der wechselnden Machtstellung der einzelnen Könige und auch, vielfach wenigstens, nach Massgabe der Beziehungen zu Byzanz eine verschiedene. War das Verhältniss zu Byzanz ein entschieden feindseliges, so wurden die Katholiken aufs Schonungsloseste verfolgt. Umgekehrt wurden sie gelinder behandelt, wenn die Könige, sei es im Bewusstsein ihrer noch nicht genug im Innern des Reiches befestigten Macht, sei es aus anderen Gründen, es für angemessen hielten, mit dem oströmischen Kaiserhofe vorübergehend freundliche Beziehungen zu unterhalten; alsdann fand denn auch das Ersuchen der Imperatoren um rücksichtsvollere Behandlung der africanischen Katholiken geneigtes Gehör (vgl. unten A, II 1 u. 2). In Betreff der Tragweite der vandalischen Befehdung der Orthodoxie ist zu bemerken, dass es unter Geiserich und Hunerich — nur diese Könige haben die katholische Kirche blutig verfolgt — zwar zu vielen Bekenntnissen, aber nur zu verhältnissmässig sehr wenigen Martyrien gekommen ist; natürlich war das Motiv dieser relativen Schonung nicht etwa einiger Sinn für Humanität, sondern nur Opportunitätsrücksichten. Die Arianer missgönnten den katholischen Romanen die Auszeichnung des Martyriums und fürchteten zudem als Consequenz von förmlichen Martyrien eine Verstärkung der katholischen Propaganda (vgl. *V. V.* I 14, 15; V 5 und das Nähere weiter unten A, II 1 u. 2). Charakteristisch für die vandalischen Katholikenverfolgungen ist noch der Umstand, dass der arianische Klerus, der fast unausgesetzt bemüht war, die Könige zu katholikenfeindlichem Vorgehen zu veranlassen, auch sehr häufig die Ausführung der betreffenden Decrete zu überwachen hatte;

natürlich gingen diese Fanatiker in der Ausführung weiter, als selbst ein Hunerich solches befohlen hatte (vgl. *V. V.* V 11: nam illo tempore *crudelius* Arianorum episcopi, presbyteri et clerici, quam rex et Vandali saeviebant, und V 16 [Worte Hunerichs!]: vade ad episcopos nostros, et quod tibi dixerint, sequere, quia ipsi huius rei habere noscuntur per omnia potestatem). Arianische Presbyter erlaubten sich zuweilen sogar unter der Regierung eines katholikenfreundlichen Fürsten, natürlich ohne dessen Vorwissen, gegen einzelne orthodoxe Geistliche empörende Misshandlungen; ähnliche Gewaltthaten liessen sich auch mitunter der vandalische Pöbel oder vandalische Krieger wider Wissen und Willen der betreffenden Monarchen (Guntamund und Trasamund) zu Schulden kommen (s. die Quellenbelege weiter unten A, II 3 u. 4). Endlich ist hier noch der Stellung der Vandalenkönige zu den katholischen Stammgenossen zu gedenken. Wie zumal die beiden ersten Vandalenkönige in diesem Punkte, der höhern staatsmännischen Einsicht entrathend, überhaupt aufs eifrigste bemüht waren, ihre Vandalen in ihrer nationalen Eigenthümlichkeit oder vielmehr Abgeschlossenheit (vom romanischen Element) zu erhalten, so suchten sie namentlich die orthodoxe Propaganda innerhalb der sog. Vandalenloose zu verhüten (vgl. *V. V.* I 7 und Hunerici praeceptum Eugenio etc. ap. *V. V.* II 13: *non semel, sed saepius* constat esse prohibitum, ut in sortibus Vandalorum sacerdotes vestri conventus minime celebrarent etc.). Die verhältnissmässig wenigen Vandalen, die trotz der Verbote Geiserichs und Hunerichs vom Arianismus zur katholischen Religion übertraten, wurden zum mindesten mit derselben Härte wie die Romanen bestraft. *Dahn* (I 248 f.) hat zuerst, und gewiss mit Recht, daran erinnert, ‚dass diese Verfolgungen die verhängnissvolle Brücke bilden, die den Absolutismus des Königthums von der römischen auf die vandalische Hälfte des Reiches hinüberführen'. Um diese Aeusserung im richtigen Sinne aufzufassen, muss man sich erwägen, dass unter Geiserich und Hunerich noch Reste der alten Volksfreiheit bei den Vandalen existirten (vgl. *Dahn* a. a. O. 224 bis 227); so respectirt Geiserich noch gegen Ende seiner Regierung, wie der von *Malchus* (Excerpta ex historia, ed. Bonnens. 261, c. 3) berichtete Vorfall beweist, der dem J. 475 angehört, das Privateigenthum der freien Vandalen (vgl. auch *Dahn* a. a. O. 226 f.). Ferner, in Strafsachen sind die freien Vandalen nur in causa perduellionis, in Hochverrathsprocessen, derselben Willkür Seitens des Königthums, wie die Romanen, unterworfen (vgl. *Dahn* 249). Jedenfalls erblickt *Dahn* mit Fug in der Art, wie die katholischen Vandalen bestraft wurden, ein Steigen des Absolutismus der Königsgewalt. Als Quellenbeleg für jene Massregelung orthodoxer freier Vandalen beruft sich *Dahn* (249, Anm. 2) mit Grund auf *V. V.* V 10, wo es heisst: *Vandali namque duo sub Geiserico saepius facti confessores* etc. Es gehören aber auch noch andere Quellenstellen in diesen Zusammenhang, und zwar zunächst *V. V.* V 8 (. . . quaedam uxor cuiusdam cellaritae regis nomine *Dagila,* quae temporibus Geiserici multoties iam confessor extiterat, *matrona nobilis ac delicata,* flagellis et fustibus omnino debilitata exsilio arido et invio relegatur). Hier liegt offenbar in dem Dagila ein vandalischer Name vor, und dass es sich um eine freie Vandalin handelt, beweisen die Worte ‚matrona nobilis ac delicata'. Ferner verweise ich auf *V. V.* II 3, 4, wo erzählt wird, Hunerich hätte, erbittert darüber, dass auch zahlreiche Leute in der vandalischen Nationaltracht (‚in habitu barbaro incedentes') den katholischen Gottesdienst in der Kathedrale zu Carthago besuchten, jene Katholiken durch eigens dazu am Eingang aufgestellte Henker auf eine besonders grausame Art des Haupthaares sammt der Kopfhaut berauben lassen, und Manche seien der unerhörten Marter unterlegen. Allerdings wird ausdrücklich erwähnt, dass sehr viele verknechtete Romanen in der Tracht ihrer vandalischen Herren den Gottesdienst des Bischofs Eugenius zu besuchen pflegten; es ist aber höchst wahrscheinlich, dass wirkliche und zwar freie Vandalen darunter waren. Soviel ist jedenfalls gewiss: Hunerich gab sich nicht die geringste Mühe, zwischen orthodoxen Romanen und Vandalen zu unterscheiden, er nahm keinen Anstand, eventuell auch gegen katholische Stammgenossen zu wüthen. Ja der König war, wie es scheint, sogar überzeugt, dass manche wirkliche Vandalen (nicht bloss verknechtete Romanen in germanischer Tracht) zum Katholicismus übergetreten waren; zu diesem Schlusse berechtigt die echt germanische Art der Folter, die er gegen jene abgefallenen Arianer anwenden liess: das schimpfliche Verschneiden an Kopfhaut und Haar, eine Ehrenstrafe, die mit dem auch bei den Westgothen üblichen ‚turpiter decalvari' auf gleicher Stufe stand, wurde sonst nur gegen freie Vandalen (und Germanen überhaupt), nicht gegen Romanen verhängt (vgl. *Papencordt* 253 f. und *Dahn* I 195 f.). *Dahn* geht übrigens (I 195, Anm. 14) selbst von der richtigen Voraussetzung aus, dass an der betreffenden Stelle (*V. V.* II 4)

wenigstens von ‚katholischen Frauen der Vandalen' die Rede sei, und *Schröckh* (94) bemerkt nicht minder zutreffend, ‚dass zu dem neugewählten Bischof (Eugenius) eine ungemeine Menge, selbst von Vandalen, in die Kirche kam'. Die Dahn'sche These, wonach die Katholikenverfolgungen das Medium wurden, um auch die vandalischen Freien den brutalen Absolutismus eines Hunerich empfinden zu lassen, lässt sich sogar noch erweitern. Nicht bloss die Massregelungen der Katholiken, sondern die Religionsverfolgungen jenes Königs überhaupt führten die gedachten verhängnissvollen Consequenzen herbei; es erhellt dies aus dem, was *V. V.* II 1 über die grausame Unterdrückung der africanischen Manichäer durch Hunerich berichtet wird: ... statuit (scil. Hunericus) sollicitius requirendos *haereticos Manichaeos, ex quibus multos incendit, plurimos autem distraxit navibus transmarinis,* **quos pene omnes** *Manichaeos* **suae** *religionis invenit* et praecipue presbyteros et diaconos arianae haereseos. Unde magis erubescens **amplius** *in illos exarsit.* Diese Stelle ist so zu interpretiren: der fanatische Hunerich verurteilte seine manichäischen Unterthanen theils zum Feuertode, theils überliess er sie den Gefahren des Meeres in lecken Schiffen. Da er aber erfuhr, dass die manichäische Secte in Africa sich fast nur aus abtrünnigen Arianern recrutirte, wurden die Sectirer noch mehr Gegenstand der königlichen Ungnade. Da nun die africanischen Arianer vorzugsweise Vandalen waren, so ist es klar, dass Hunerichs Grausamkeit gegen die Manichäer in erster Linie gerade die zu dieser Secte übergetretenen Vandalen traf. Diese Deutung unserer Stelle wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass unmittelbar nach den betreffenden Worten Victors eines romanischen Manichäers gedacht wird, der gleichfalls vom Arianismus abgefallen war (... de quibus repertus est unus nomine *Clementianus* [al. Dementianus, also jedenfalls ein romanischer Name!], monachus illorum scriptum habens in femore: Manichaeus discipulus Christi Iesu). Denn es gab in Africa auch, freilich relativ weniger, romanische Arianer, und zwar schon seit den Zeiten vor der vandalischen Occupation; so heiratete z. B. der berühmte Statthalter Bonifacius um 427 in zweiter Ehe eine Arianerin, die, wie ihr Name Pelagia andeutet, römischen Ursprunges war (vgl. die Quellenbelege bei *Papencordt* 61, Anm. 1). Sicher hat also Hunerich unter den africanischen Manichäern auch viele seiner Landsleute vorgefunden und mit besonderer Grausamkeit verfolgt. Das Ergebniss der gesammten obigen Untersuchung geht also dahin, dass wenigstens zu Hunerichs Zeit jeder Abfall der vandalischen Freien von der arianischen Staatskirche genügte, um auch sie gleich der orthodoxen romanischen Bevölkerung, ja mehr noch als diese, der schrankenlosesten Willkür des königlichen Absolutismus, zumal hinsichtlich der Strafgewalt, preiszugeben. — Obigen Erörterungen zufolge nimmt *Papencordt* (287) mit Fug an, dass Hunerich die meisten Manichäer unter seinen eigenen Landsleuten gefunden hat. — Zwei weitere Stellen bei *Victor von Vita,* I 14 und V 7, lassen sich wol nicht zu Gunsten der *Dahn*'schen Annahme verwerthen. Denn I 14 ist wol von einem Bekenner Armogastes die Rede, der, nach diesem Namen zu schliessen, ein Vandale gewesen sein muss, aber diese Stelle beweist nichts, insofern dieser Armogast ein unfreier Vandale ist; Theoderich, einer der drei Söhne Geiserichs, erscheint als sein *‚dominus'*, und dann heisst es: tunc Theodericus in Byzacenam provinciam ad *fodiendas* eum condemnat *scrobes.* Postea ... eum *pastorem* praecepit esse *vaccarum* (knechtische Dienstleistungen!). Da indess Victor sagt: postea *quasi ad maius opprobrium* haud procul Carthagine, *ubi ab omnibus videretur, eum pastorem praecepit esse vaccarum,* so könnte man vielleicht vermuthen, Armogastes, ursprünglich ein vandalischer Gemeinfreier, sei später wegen seines Glaubens dem Prinzen Theoderich verknechtet worden. Jedenfalls ist es eine willkürliche Annahme, wenn *Schröckh* (a. a. O. 93) jenen Bekenner ohne Weiteres zu einem ‚vornehmen Katholiken' macht. Und was die zweite Stelle V 7 anbelangt (sed quis congruo sermone possit exsequi aut coacervare diversitates poenarum, quas ex iussu regis sui *etiam ipsi Vandali in suos homines* exercuerunt? etc.), so ist dieselbe zweideutig: das ‚in suos homines' kann man mit *Dahn* I 227 auch auf Katholiken beziehen, die den Vandalen verknechtet waren. — Bezüglich der Motive und des allgemeinen Charakters der vandalischen Katholikenverfolgungen vergleiche man die vortreffliche Darstellung *Papencordts* (272—287) und zumal *Dahns* (I 243—260). Gern räume ich ein, dass ich, wenngleich völlig unabhängig von beiden Forschern, im Wesentlichen zu denselben Resultaten gelangt bin.

II. Spezieller Theil: wechselnde Schicksale der Katholiken unter der Herrschaft der einzelnen Vandalenkönige.

1) Die rohen Gewaltthätigkeiten, die von Geiserich und seinen beute- und zerstörungslustigen Schaaren in den Jahren 429 bis 435 u. A. auch gegen viele orthodoxe Bi-

schöfe und Priester, sowie gegen katholische Cultusstätten, Basiliken, Klöster u. s. w. in jenem Zeitraume verübt wurden, wo die Vandalen, zunächst noch vorübergehend, beide Mauretanien, aber schon zum Zwecke bleibender Occupation, Numidien, Zeugitana oder die Proconsularprovinz und Byzacena überschwemmten und grausam verwüsteten (vgl. *Procop.* Bell. Vand. I 3, 4 mit *V. V.* I 1—4), dürfen nicht als eigentliche Religionsverfolgung gelten, müssen vielmehr theils als Consequenzen einer barbarischen Kriegsführung aufgefasst werden, zum Theil hängen jene Gewaltacte aber auch mit dem schon damals scharf hervortretenden Bestreben des Germanenfürsten zusammen, einen Fiscus, eine Staatskasse als erste und wichtigste Basis des neu zu stiftenden und fortzuentwickelnden Reiches zu begründen. Allerdings sagt *V. V.* I 1: praesertim in ecclesiis basilicisque sanctorum, coemeteriis vel monasteriis *sceleratius* saeviebant, ut *maioribus* incendiis domos orationis *magis* quam urbes cunctaque oppida concremarent. Dieser Einwand wird aber durch folgende Erwägungen widerlegt. Erstens: in jener Periode ist wol von Zerstörung katholischer Kirchen, aber noch nicht von einer Gründung einer arianischen Staatskirche resp. Dotirung derselben mit Cultusstätten und Kirchenvermögen der Katholiken die Rede. Zweitens: es lässt sich nicht nachweisen, dass die Vandalen schon damals den katholischen Africanern die Zumuthung stellten, die arianische Wiedertaufe zu empfangen. Drittens: *V. V.* I 2 bezeugt ausdrücklich, dass damals katholische Bischöfe und Priester n u r d a r u m gefoltert wurden, um sie zur Herausgabe ihres Privatvermögens oder der Kirchengüter zu zwingen (,quanti tunc ab eis praeclari pontifices et nobiles sacerdotes diversis poenarum generibus exstincti sunt, ut traderent, si quid auri vel argenti proprium vel ecclesiasticum haberent? Et dum, quae erant, urgentibus poenis facilius proderentur, iterum crudelibus tormentis oblatores urgebant, autumantes quandam partem, non totum esse oblatum; *et quanto plus dabatur, tanto amplius quempiam habere credebant*' etc.). Viertens endlich: sonstige Grausamkeiten, denen nicht Habsucht, sondern bloss die Rohheit oder Rachsucht des barbarischen Siegers als Motiv zu Grunde lag, wurden nachweislich nicht bloss gegen Vertreter der orthodoxen Hierarchie, sondern unterschiedslos gegen die g e s a m m t e überwältigte romanische Bevölkerung, gegen j e d e s Alter und Geschlecht, verübt (vgl. *V. V.* I 2). Schon *Schröckh* (92) hat diese Vorgänge sehr richtig gewürdigt: ,anfänglich waren es auch wol nur die gewöhnlichen Grausamkeiten eines zu Verwüstungen und zur geschwinden Einsammlung der reichsten Beute erhitzten Feindes.' Im Uebrigen ist aber Schröckhs Schilderung der Katholikenverfolgungen Geiserichs wegen unzulänglicher Berücksichtigung der Chronologie resp. der verschiedenen Regierungsepochen des Vandalenkönigs v ö l l i g u n g e n ü g e n d.

Die erste s y s t e m a t i s c h e Katholikenverfolgung eröffnete Geiserich erst im J. 437, also erst in einem Zeitpunkte, wo er bereits angefangen hatte, sich in seinen Eroberungen häuslich einzurichten. Im genannten Jahre stellte er nämlich vier katholischen Spaniern Namens Arcadius, Probus, Paschasius und Eutychius, die ihm noch von seinem frühern Aufenthalte in Baetica (von c. 423—429) her bekannt waren, das Ansinnen, z u m A r i a n i s m u s ü b e r z u t r e t e n u n d i h m s o e i n U n t e r p f a n d u n v e r b r ü c h l i c h e r T r e u e z u b i e t e n, o b g l e i c h s i e i h m s c h o n l ä n g s t u n z w e i d e u t i g e B e w e i s e e i n e r e b e n s o a u f r i c h t i g e n a l s n ü t z l i c h e n E r g e b e n h e i t g e l i e f e r t h a t t e n. Da sie aber unbeugsam an ihrer religiösen Ueberzeugung festhielten, wurden sie auf Befehl des erzürnten Fürsten zuerst ihres Vermögens beraubt, dann verbannt und schliesslich grausam hingerichtet. Diese Martyrer wurden also dem stark ausgeprägten politischen Argwohn des Königs geopfert. Ein Knabe, Namens Paulillus, der jüngere Bruder des Paschasius und Eutychius, wurde auf seine Weigerung, seinen katholischen Glauben abzuschwören, zuerst lange gegeisselt und dann zur Verknechtung verurteilt, und wenn ihm Geiserich zuletzt das Leben schenkte, so geschah dies nicht etwa aus Gründen der Humanität, sondern nur aus Furcht, durch die Standhaftigkeit eines Kindes besiegt zu werden. Vgl. *Prosper. Aquit.* Chron. 302, Aëtio II et Sigisvulto coss. (= 437 p. Chr.): ,per idem tempus quatuor Hispani viri Arcadius, Probus, Paschasius et Eutychius *dudum apud Geisericum merito sapientiae et fidelis obsequii clari habebantur,* quos rex, *ut copulatiores sibi faceret, in Arianam sectam transire praecepit.* At illi facinus constantissime respuentes, excitato in rapidissimam iram barbaro, primum proscripti, deinde in exilium acti, tum atrocissimis cruciati suppliciis, ad postremum diversis mortibus interempti . . . *Puer autem, Paulillus* nomine, frater Paschasii et Eutychii, *pro elegantia formae atque ingenii admodum regi acceptus,* a professione . . . catholicae fidei cum nullis minis deturbari posset, diu fustibus caesus ad infamem servitutem damnatus est nec ideo, ut apparet, interfectus, ne superata saevitia impii regis etiam illa aetas gloriaretur.' *Papencordt* (73) und *Dahn* (I 246, 249) fassen mit Recht diese Begebenheit als die

erste systematische Befehdung der Orthodoxie durch Geiserich auf und datiren demgemäss den Beginn der vandalischen Katholikenverfolgungen richtig auf das J. 437, während *Hurter* (a. a. O. praef. 4) denselben erst 442, also etwas zu spät, ansetzt. — In dasselbe Jahr (437) fallen auch die ersten Massregeln des Monarchen, die eine Fundation resp. Dotirung einer arianischen Staatskirche bezweckten. Einige orthodoxe Bischöfe wurden, ohne Zweifel zu Gunsten des Arianismus, ihrer Kirchen beraubt und auf ihre Weigerung, zur Lehre des Arius überzutreten, mit dem Exil bestraft (vgl. *Prosp. Aquit.* Chron. l. c.: Geisericus ... quosdam nostrorum episcoporum eatenus persecutus est, ut eos privatos iure basilicarum suarum etiam civitatibus pelleret, cum ipsorum constantia nullis superbissimi regis terroribus cederet). Also ein nur mittelbar katholikenfeindlicher Act und zugleich eine direct die Interessen der Orthodoxie gefährdende Massregel! Dass Geiserich die ersten bewusst feindlichen Schritte gegen den Katholicismus erst nach dem Friedensvertrage von Hippo Regius in Numidien (vgl. *Prosp. Aquit.* Chron. l. c., Theodosio XV et Valentiniano IV coss. = 435 p. Chr., mit *Procop.* l. c. I 4), also zu einer Zeit unternahm, wo er officiell mit dem weströmischen Kaiser Valentinian III (reg. 425—455) in Friede und Freundschaft lebte, kann nicht auffallen. Denn einmal waren des Königs Beziehungen zum byzantinischen Hofe nach wie vor unfreundliche, ja Geiserich hatte jenen Frieden von Hippo hauptsächlich desshalb mit Kaiser Valentinian abgeschlossen, weil er sich noch zu schwach fühlte, einem erneuten combinirten Angriff beider Kaiserreiche erfolgreichen Widerstand zu leisten (vgl. *Procop.* l. c.: δείσας γάρ, ἢν καὶ αὖθις ἔκ τε Ῥώμης καὶ Βυζαντίου στρατὸς ἐπ' αὐτὸν ἴοι, μὴ οὐχ οἷοί τε ὦσιν οἱ Βανδίλοι τῇ τε ῥώμῃ καὶ τῇ τύχῃ ὁμοίᾳ χρῆσθαι, ... σπονδὰς πρὸς βασιλέα Οὐαλεντινιανὸν ποιεῖται κ. τ. λ.), und dann war der fragliche Friedensvertrag, der am 11. Febr. 435 abgeschlossen wurde und das östliche Numidien, Zeugitana (mit Ausnahme der Hauptstadt Carthago) und die Byzacena gegen einen alljährlich an den Hof von Ravenna zu entrichtenden Tribut in den Händen der Vandalen beliess, in der That weniger ein Friede denn ein Waffenstillstand und von keiner Seite aufrichtig gemeint, von Seite Geiserichs nicht, wie die Ereignisse des nächsten Lustrums beweisen, aber auch von Seite des Kaisers nicht, der die Abtretung zweier Provinzen nur als eine durch die Noth des Augenblicks erzwungene betrachten mochte. Dass der Friede von Hippo nicht, wie der spätere vom J. 442, vom weströmischen Hofe als eine definitive Verzichtleistung auf die erwähnten Territorien aufgefasst wurde, erhellt wol aus der vorsichtigen, gleichsam auf Schrauben gestellten Ausdrucksweise des Zeitgenossen *Prosper Aquitanus* (Chron. l. c.): pax facta cum Vandalis, *data eis* **ad habitandum** per *trigennium a loco Africae portione* Hippone III. Id. Febr. Die Handschriften bieten theils ‚per *trigetium*', theils ‚per *triennium*'. Ich lese mit *Papencordt* (343 f.; vgl. auch 71 f.) per *trigennium*; ‚denn ein Zeitraum von 30 Jahren passt desshalb sehr gut, weil mit diesem Zeitraum nach römischem Recht die Verjährung eintrat, und diese eben durch eine solche Clausel abgehalten werden sollte'; vgl. auch *Dahn* I 153, Anm. 7. Nach dem soeben Gesagten hegt *Procop.* l. c. von der in Folge jenes Vertrages angeblich zwischen Geiserich und Valentinian bestehenden Freundschaft übertriebene Vorstellungen (Γιζέριχος ... Ὁνώριχον τὸν παῖδα [diesen hatte der König bei Abschluss des Friedens vergeiseln müssen!] τῆς φιλίας αὐτοῖς ἐς μέγα χωρούσης ἀπέλαβεν).

Am 19. Oct. 439 eroberte Geiserich durch plötzlichen Ueberfall mitten im Frieden die alte Hauptstadt Africa's, Carthago; ein erneuter Aufschwung der vandalischen Macht, aber auch neue Leiden der katholischen Bevölkerung, zumal des Adels und der Geistlichkeit, waren die Folgen dieses wichtigen Ereignisses. Seit Carthago die Residenzstadt der vandalischen Könige ist, spiegeln sich die Beziehungen der letzteren zu ihren katholischen Unterthanen überhaupt und zu den beiden Kaiserhöfen resp. seit Odovakar zu Ostrom allein in ihrer Stellung zur Kathedrale, zum Bisthum Carthago. Die katholischen Oberhirten des letztern waren, wenn auch nicht formell, so doch thatsächlich die Primaten des africanischen Episcopates — es erhellt dies z. B. aus den zur Zeit des vorletzten Vandalenkönigs Hilderich stattfindenden africanischen Synoden, vgl. unten 5, — ausserdem anerkannten sie stets den römischen Primat (vgl. *V. V.* II 15); in diesen Verhältnissen lag also Grund genug zu politischem Misstrauen für die Vandalenkönige. Man darf sich also nicht wundern, dass Geiserich gleich nach der Einnahme Carthago's den dortigen Bischof und einen grossen Theil seines Klerus verbannte und auf zerbrechlichen Fahrzeugen den Wogen des Mittelmeeres preisgab. Aber Quodvultdeus entging den grausam verschärften Gefahren der Seereise und gelangte glücklich nach Neapel. Wenn ferner berichtet wird,

dass Geiserich manche Kirchen intra et extra muros seiner neuen Hauptstadt, so z. B. die Basiliken ad ss. Perpetuam et Felicitatem, ad s. Celerinam, ad Scillitanos martyres, ad s. Cyprianum u. s. w., ihren rechtmässigen Eigenthümern entriss und sammt dem dazu gehörenden Kirchenvermögen dem arianischen Episkopate überwies, so waren dies weniger direct katholikenfeindliche Acte, denn Massregeln, welche die Fundirung der neuen arianischen Staatskirche bezweckten. Wenn Geiserich ferner viele carthagische Senatoren nach Italien einschiffen liess, andere zurückbleibende Repräsentanten des reichen Adels an den Bettelstab brachte, so handelt es sich auch da weniger um directe Religionsverfolgung, als um per fas et nefas bewirkte Füllung des Staatssäckels. Alles in Allem genommen hat aber *Prosper Aquitanus* (Chron. l. c.) nicht Unrecht, wenn er berichtet, Geiserich hätte zumal gegen den Adel und die Geistlichkeit gewüthet, so dass man nicht recht wisse, ob er Gott (d. h. die katholische Religion) oder die Menschen mehr befehdet hätte. Die Eroberung Carthago's und ihre nächsten Folgen für die katholische Einwohnerschaft sind durch folgende Quellenbelege bezeugt: *Prosp. Aquit.* Chron. 303, Theodosio XVII et Festo coss. (= 439 p. Chr.); Appendix ad *Prosperi Tironis* Chron. ex Ms. Augustano, post consulatum Theodosii XVII et Festi ap. *Canisius-Iac. Basnag.* Thes. I 311; *V. V.* I 3—5; Vit. s. Fulg. Rusp. c. I 32 f. — Diese Notiz, die sich zunächst auf das J. 439 und das Verhalten des Königs in seiner neuen Hauptstadt bezieht, hat aber auch für die Folgezeit ihre volle Berechtigung. Denn seit der Eroberung Carthago's erscheint Geiserich auf lange Jahre hinaus, wie mit beiden Kaiserreichen, so auch und in Consequenz hiervon mit seinen katholischen Unterthanen unheilbar zerfallen. Das Verhältniss zu West- und Ost-Rom wurde immer schroffer, da Geiserich, seit 440 fast ununterbrochen bis zu Ende seiner Regierung alljährlich in der guten Jahreszeit von Carthago aus mit seinen schnellen Fahrzeugen in die See stechend, seine berüchtigten Raubzüge unternahm, deren Gegenstand abwechselnd die Provinzen beider Kaiserreiche, die Küsten von Spanien, Sicilien, Campanien, Calabrien, Apulien, Lucanien, Dalmatien, Epirus, Griechenland u. s. w. waren (vgl. *Prosp. Aquit.* Chron. 303, ‚Valentiniano Aug. V et Anatolio coss.' = 440 p. Chr. mit *V. V.* I 17 und *Procop.* I 5). Schon früher, 437 und 438, hatten einzelne vandalische Schaaren aus eigener Machtvollkommenheit, nicht unter den Auspicien des Königs, verheerende Streifzüge gegen Sicilien und andere Inseln des Mittelmeeres unternommen (vgl. *Prosp. Aq.* Chron. ‚Aëtio II et Sigisvulto coss.', ‚Theodosio XVI et Fausto coss.' 302). Auch der Friedensvertrag vom J. 442, in dem Valentinian in die definitive Abtretung des östlichen Numidien, der Provinz Zeugitana nebst Carthago und Byzacena willigte und den Vandalenkönig als gleichberechtigten Fürsten unter Verzichtleistung auf den Tribut anerkannte und sich nur Mauretanien, das westliche Numidien nebst Cirta und die Provinz Tripolis vorbehielt (vgl. *Prosp. Aq.* Chron. 304, ‚Dioscoro et Eudoxio coss.' = 442 p. Chr. [cum Geiserico autem ab Augusto Valentiniano pax confirmata *et certis spaciis Africa inter utrumque divisa est*] mit *V. V.* I 4), verschaffte den orthodoxen Unterthanen Geiserichs keine Erleichterung ihrer hartbedrängten Lage. *Papencordt* (77) meint, der Friede von 442 hätte die Provinz Tripolis in einem ‚unbestimmten' Verhältnisse gelassen, aber mit mehr Recht nimmt *Dahn* (I 156, Anm. 3) an, Tripolis sei bis zum Tode Valentinians weströmische Provinz geblieben. Das ... exterminatas ... bei *V. V.* I 4 will nur soviel sagen, dass schon vor 455 die weströmischen Besitzungen in Africa durch vandalisches Gebiet unterbrochen waren (die drei Mauretanien und Westnumidien waren seit 442 durch die vandalischen Provinzen Ostnumidien, Zeugitana und Byzacena von Tripolis getrennt!). — Denn einerseits verletzte Geiserich den Friedensvertrag durch jene soeben erwähnten Raubzüge, und anderseits wurde gerade seit 442 die Kluft zwischen Siegern und Besiegten erheblich erweitert; damals nämlich nahm Geiserich jene schon oben charakterisirte Vertheilung des Grundbesitzes unter seine Vandalen vor, die so ausserordentlich die Vermögensverhältnisse der bisherigen Eigenthümer schädigte (vgl. *V. V.* I 4, *Proc.* I 5 und hierzu die Erläuterungen *Dahns* I 242, Anm. 3). Ausser den bisher erörterten Motiven der Verfolgung gab es seit 442 noch zwei weitere Anlässe zu Massregelung von Katholiken, namentlich der Geistlichkeit: einmal untersagte Geiserich innerhalb der Vandalenloose, also zumeist in der Zeugitana, jede katholische Propaganda (*V. V.* I 7). Dann verbot er den orthodoxen Priestern und Bischöfen, die in den specifisch königlichen Districten, also namentlich in der Proconsularprovinz, wohnten, in ihren Predigten die biblischen Verfolger Pharao, Nabuchodonosor u. s. w. zu citiren; denn nicht ganz mit Unrecht argwöhnte er, dass manche übereifrige Geistliche sich jener Namen bedienten, um politische Anspielungen auf die religiöse Politik Geiserichs zu machen. Viele übertraten dieses Verbot und wurden zur Strafe verbannt (vgl. *V. V.* l. c.). Natürlich war ja auch der politische Argwohn

Geiserichs nach wie vor ein wirksames Motiv zu Verurteilungen einzelner hervorragender Katholiken. So wurde z. B. Bischof Felix von Hadrumet exilirt, weil er einem Mönche von ‚jenseits des Meeres' Gastfreundschaft erwiesen hatte. Sebastianus, der Schwiegersohn des comes Bonifacius, anfangs als Nachfolger im Obercommando des letztern ein Gegner Geiserichs — noch 440 befürchtete der König durch ihn eine Bedrohung seiner Hauptstadt (vgl. *Prosp. Aq.* Chron. 303 ad a. Chr. 440) —, wünschte später in Geiserichs Dienste zu treten. Der König, der den energischen, begabten Feldherrn noch immer fürchtete, forderte ihn auf, ‚in Gegenwart seiner Bischöfe' zum Arianismus überzutreten und ihm so eine Garantie dauernder Freundschaft zu gewähren. Sebastianus umging das Verlangen des Königs durch eine scharfsinnige Erklärung, und später liess ihn Geiserich unter Vorwänden umbringen (vgl. *V. V.* I 6 mit *Idat.* Chron. ad a. Chr. 450 und *Prosp. Aquit.* Chron. l. c.).

Endlich trat für die hartgeprüften Katholiken Africa's eine wohlthätige Friedensepoche ein. Im J. 454 gestattete nämlich Geiserich auf Verwendung des Kaisers Valentinian der viele Jahre lang verwaisten hauptstädtischen Katholikengemeinde, sich an Stelle des inzwischen in der Verbannung gestorbenen Quodvultdeus wieder einen Oberhirten zu wählen, und so erhielt denn Carthago am 24. Oct. 454 in der Person des Deogratias wieder einen orthodoxen Bischof (vgl. *V. V.* I 8 [post haec factum est, supplicante Valentiniano Augusto Carthaginensi ecclesiae post longum silentium desolationis episcopum ordinari nomine Deogratias] mit *App.* ad Prosp. Tir. Chron. ex Ms. Aug. ad a. Chr. 454 [Carthagine ordinatur episcopus Deogratias in basilica Fausti die dominica VIII [corr. VIIII] (IX) Kal. Nov.] und *Papencordts* [82, Anm. 2] Erläuterung zu letzterer Stelle). Nach dem, was vorhin über die kirchlich-politische Bedeutung des Bisthums Carthago gesagt wurde, kam die eben erwähnte Concession Geiserichs der Bewilligung unverkürzter Glaubensfreiheit vollständig gleich. Diese katholikenfreundliche Gesinnung des Königs hielt bis zum Tode des Bischofs Deogratias vor; während seiner dreijährigen Verwaltung (454—457) blieb der äussere Friede der africanischen Kirche unerschüttert (vgl. *V. V.* I 8 mit I 9). Die gewiss naheliegende Frage, welche Gründe der diplomatischen Verwendung Valentinians für die Katholiken plötzlich einen Erfolg verschafften, den man nach Geiserichs bisherigem Verhalten gegen den weströmischen Kaiser nicht hätte erwarten sollen, lässt sich nur durch Vermuthungen beantworten. *Papencordt* (81 f.) erinnert daran, dass Geiserich wenige Jahre vorher (451) den Hunnenkönig Attila zu seinem verhängnissvollen Feldzug gegen die Römer und Westgothen veranlasste, der mit der Niederlage des asiatischen Despoten in den catalaunischen Gefilden endete (vgl. Excerpta ex *Prisci rhetoris* historia c. 7, ed. Bonn. 152) und stellt dann folgende höchst ansprechende Hypothese auf: ‚ob Geiserich zu gleicher Zeit eine Unternehmung gegen die Römer gemacht habe, wissen wir nicht; aber es ist eher zu vermuthen, dass er mit ihnen Frieden hielt, um, wenn Attila unterläge, an ihnen noch eine Stütze gegen die Westgothen zu haben.' Schon vor 454, im J. 452 oder 453, soll der Vandalenkönig auch der Stadt Hadrumetum (an der Grenze der Zeugitana und von Byzacena) erlaubt haben, sich einen Bischof zu wählen (vgl. *Papencordt* 82 und *Dahn* I 249). Nun ist es zwar richtig, dass Geiserich früher den Bischof Felix von Hadrumet exilirt hatte (vgl. *V. V.* I 7), aber anderseits ist es verdächtig, dass Hadrumet jene Vergünstigung schon vor der diplomatischen Intervention Valentinians erhalten haben soll, und dann vermisse ich Quellenbelege für die fragliche Annahme; denn *Papencordt* (82, Anm. 1) beruft sich bloss auf *Morcelli* Africa christ. III 163, also auf einen modernen Geschichtschreiber. Aus diesen Gründen wage ich es nicht, die angeblich den Hadrumetinern ertheilte Vergünstigung als geschichtliche Thatsache zu verwerthen.

In diese Friedensepoche der africanischen Katholiken fallen zwei politische Ereignisse, die im Interesse des Verständnisses unserer folgenden Untersuchungen hier eine gedrängte Erwähnung verdienen. Geiserich wusste nämlich die Verwirrung, die nach der Ermordung Valentinians (455) im weströmischen Reich herrschte, meisterhaft für seine Pläne auszunutzen. Im genannten Jahre zog er bekanntlich als Sieger in die alte Königin der Welt ein, plünderte sie 14 Tage lang und kehrte mit unermesslicher Beute an Gold, Silber und Gefangenen nach Carthago zurück; unter den Gefangenen befanden sich auch die Wittwe Valentinians, Eudoxia, und deren beide Töchter Eudocia und Placidia; erstere wurde mit Geiserichs Sohn, Hunerich, vermählt (vgl. *Prosp. Aq.* Chron. ad a. Chr. 455; *V. V.* I 8; Excerpta ex *Prisci* Hist. c. 7, 10, 14, p. 157, 216, 218 f.,; *Proc.* Bell. Vand. I 5). Wichtiger noch war eine weitere Consequenz der durch das tragische Ende Valentinians herbeigeführten Wirren. Um 455 vereinigte Geiserich alle die Provinzen Africa's mit seinem Reich, die der Friedensvertrag von 442 dem Kaiser noch

gelassen hatte, nämlich die drei Mauretanien, Westnumidien mit Cirta und Tripolis. Der Vandalenkönig gebot also seitdem über die gesammte Küste von Nordafrica von den Säulen des Herkules bis zur Westgrenze Cyrene's; mit diesem Erfolge noch nicht zufrieden, besetzte er damals auch die hervorragendsten Inseln im westlichen Becken des Mittelmeeres, Sicilien, Sardinien, Corsica, die Balearen und Pithyusen (vgl. *V. V.* I 4).

Im J. 457, nach dem Ableben des Bischofs Deogratias, begann Geiserich die Katholiken von Neuem zu befehden; er eröffnete diesen zweiten Cyclus seiner Verfolgungsacte mit dem Verbot, die etwa durch den Tod der bisherigen Inhaber erledigten Bischofsstühle der Zeugitana durch neue Oberhirten zu besetzen (vgl. *V. V.* I 9). Das Motiv dieser Kündigung des Waffenstillstandes mit der katholischen Kirche ist in Geiserichs sich immer schroffer gestaltenden Verhältnissen zu beiden Kaiserreichen — seit 455 begann er auch immer mehr die Küsten des byzantinischen Reiches heimzusuchen (vgl. *Proc.* I 5) — und zumal in dem Umstande zu suchen, dass in dem genannten Jahre auf den oströmischen Kaiser Marcianus (reg. 450—457), der bei aller sonstigen Tüchtigkeit sich ruhig die vandalischen Raubzüge gefallen liess und höchstens zu fruchtlosen diplomatischen Unterhandlungen seine Zuflucht nahm (vgl. *Proc.* B. V. I 4 mit *Prisc.* 216 f., c. 7), Leo I folgte (reg. 457—474), ein Imperator, der mit aller Energie, freilich zuletzt auch erfolglos, der unerträglichen Piraterie des Meerkönigs entgegentrat (vgl. *Proc.* I 6 mit *Suidas* Lex. s. v. χειρίζω ex *Candidi* Hist., Corp. script. hist. Byz., ed. Bonn. 477). Diese z w e i t e Geiserich-Verfolgung, die unstreitig zu vielen B e k e n n t n i s s e n Anlass gab (vgl. *V. V.* I 10) und zu Zeiten, namentlich im J. 467, als der König durch die combinirte Flotte der beiden Kaiser Leo und Anthemius in seiner Existenz bedroht wurde (vgl. *Procop.* I 6), sehr heftig gewesen sein mag, dauerte fast zwei Decennien, bis endlich im J. 475 der hochbetagte Fürst, der Vermittlung des neuen oströmischen Kaisers Zeno (reg. 474—491) nachgebend, in Consequenz des mit diesem Imperator damals abgeschlossenen sog. ewigen Friedens seinen katholischen Unterthanen abermals die Cultusfreiheit wiedergab. Zwar konnte er sich nicht entschliessen, wie im J. 454, die Ordination eines neuen Bischofs seiner Hauptstadt zuzugestehen, doch willigte er in die Rückkehr sämmtlicher verbannten Katholiken und gestattete ihnen auch, in der Kathedrale, die er lange der öffentlichen Benützung entzogen hatte, wieder Gottesdienst zu halten (vgl. *V. V.* I 17: Quae [scil. ecclesia Carthaginis] vix reserata est Zenone principe supplicante per patricium Severum et sic universi ab exsilio redierunt] mit Excerpt. ex *Malchi* Hist. c. 3, ed. Bonn. 260 f. und *Proc.* I 7). Dieser Friedensvertrag blieb bis auf die Zeiten Gelimers und Iustinians in Kraft (vgl. *Proc.* l. c.). Im folgenden Jahre (476) überliess der König in einem Vertrage dem thatsächlichen Beherrscher Italiens, Odovakar, den grössten Theil Siciliens gegen einen Jahreszins (*V. V.* I 4), und so starb der gewaltige Germanenfürst im Januar 477, versöhnt mit allen Gegnern, die er während seiner langen, sturmbewegten Laufbahn so bitter bekämpft hatte, im Frieden mit beiden Kaiserreichen, wie mit den Katholiken.

Schliesslich mögen noch einige Uebertreibungen und Unrichtigkeiten unserer wichtigsten Quellen nachgewiesen werden. Nach *V. V.* I 2, 4 und ebenso nach *Prosp. Aq.* Chron. 302 ad a. Chr. 439 (. . . nec ab ecclesiarum despoliatione abstinens [Geisericus], quas et *sacris vasibus exinanitas* . . .) sollte man glauben, Geiserich hätte a l l e s katholische Kirchengut geraubt, und doch hat Bischof Deogratias von Carthago noch im J. 455 nach Victors eigener Angabe (I 8) goldene und silberne Kirchengefässe genug, um mit deren Erlös Kriegsgefangene der Vandalen loszukaufen (‚statim sategit vir . . . *universa ministerii vasa aurea vel argentea distrahere* etc.). Ferner I 9 behauptet Victor, von den 164 Bischöfen, die es im J. 457 in der Zeugitana gegeben hätte, wären zu s e i n e r Zeit (d. i. 486) nur noch drei am Leben gewesen, aber aus der ‚Notitia episcoporum et civitatum Africae‘ erhellt, dass es noch am 1. Febr. 484 nicht etwa bloss drei, sondern 54 zeugitanische Bischöfe gab. Auf die beiden bisher nachgewiesenen Uebertreibungen des Bischofs von Vita hat schon *Papencordt* 369 f. aufmerksam gemacht. Weiter will uns *V. V.* I 10 glauben machen, die Geiserich-Verfolgungen hätten nicht bloss zahlreiche Bekenntnisse, sondern auch s e h r v i e l e M a r t y r i e n herbeigeführt (‚sed etiam tunc martyres quamplurimi fuisse probantur‘). Victor theilt aber selbst zwei Begebenheiten mit, die unwiderleglich beweisen, dass Geiserich und seine Geistlichkeit p r i n c i p i e l l, aus Neid und aus Besorgniss, die Hinrichtung von Katholiken könnte zur Verstärkung der orthodoxen Partei beitragen, katholische M a r t y r i e n zu v e r m e i d e n suchten: 1) Der Sohn Geiserichs, Theoderich, will einen ihm verknechteten Vandalen, Namens Armogast, enthaupten lassen, wird aber durch seinen Hauskaplan Iocundus zurückgehalten, der ihm Folgendes vorhält: ‚poteris eum diversis afflictionibus interficere. *Nam si gladio perimeris, inci-*

pient eum Romani martyrem praedicare' (I 14). 2) Als Bitten und Versprechungen Geiserichs nichts über den Bekenner Archinimus vermochten, ‚iubet (rex) eum subire sententiam capitalem, ita tamen callidus praecipiens, ut si in illa hora vibrantis gladii pertimesceret vitam, magis eum occideret, ne martyrem gloriosum fecisset; *si autem fortem in confessione conspiceret, a gladio temperaret.* Sed ille ut columna immobilis ... fortis effectus *confessor revertitur gloriosus.* Etsi martyrem invidus hostis noluit facere, *confessorem tamen nostrum non potuit violare'* (I 15). Ferner deutet *V. V.* I 17 an, Geiserich hätte nicht bloss seine eigenen orthodoxen Unterthanen, sondern auf seinen Raubzügen vielfach auch die katholischen Bewohner der Küstenländer beider Kaiserreiche wegen ihres Glaubens behelligt (quae vero [Geisericus] in Hispania, in Italia, Dalmatia, Campania, Calabria, Apulia, Sicilia, Sardinia, Bruttiis, Venetia, Lucania, Epiro veteri vel Hellade gesserit, *melius ibi ipsi, qui passi sunt,* miserabiliter lugendo [al. lugend*a*] narrabunt). Indess hat es sich, dem Charakter jener Raubfahrten entsprechend, da sicher ebenso wenig um systematische Religionsverfolgungen gehandelt, als das in den Jahren 429—435 auf africanischem Boden der Fall war (vgl. oben 267 f.); es war dem König in erster Linie um Befriedigung seiner Beutelust zu thun. Nur beim ersten Raubzug des Königs, dessen Ziel Sicilien war, ist es auch zu einer systematischen Religionsverfolgung gekommen; *Idatius* (Chron. ad a. 440) berichtet ausdrücklich, Geiserich hätte damals ‚*praesentibus episcopis suis'* die sicilischen Katholiken auch wegen ihres Glaubens belästigt. — Der Erfolg der Geiserich-Verfolgungen scheint kein erheblicher gewesen zu sein. Es will freilich nicht viel besagen, dass uns *V. V.* I 16 nur eine einzige Apostatin, die Frau des Bekenners Saturus, namhaft macht; denn wir werden bald sehen (im folgenden § 2), dass er die Zahl der Lapsi der Hunerich-Verfolgung gewaltig, und zwar absichtlich, unterschätzt hat. Wichtiger in der angedeuteten Richtung ist aber der Umstand, dass der africanische Episkopat in den ersten vier bis fünf katholikenfreundlichen Jahren Hunerichs es nicht für nöthig gehalten hat, in einer Synode über die den Lapsi aus den Zeiten der vorigen Regierung aufzuerlegenden Pönitenzen zu berathen, wie solches bezüglich der Abtrünnigen aus dem Sturme der Hunerich-Verfolgung unter Guntamund geschehen ist. — Was endlich den Charakter Geiserichs betrifft, so schildert uns Victor mit Bewusstsein diesen Verfolger seiner Glaubensgenossen als einen Unmenschen, der mit der Parität eines Tyrannen gegen seine romanischen und germanischen Unterthanen mit gleicher Grausamkeit wüthet. Das richtige Bild seines Charakters lässt sich aber mit Hülfe einiger ruhiger gehaltenen Quellenberichte des 5. und 6. Jahrh. herstellen. So ist z. B. die hohe staatsmännische Bedeutung des Mannes, abgesehen von seinen Religionsverfolgungen, die man mit *Dahn* I 244 f. als sittlich und politisch gleich verwerfliche anzusehen hat, durch Schriftsteller wie Iornandes und die vortrefflichen Byzantiner *Priscus, Malchus* und *Procopius,* und sogar durch gelegentliche Zugeständnisse, die *Victor* selber fast unwillkürlich entschlüpfen (I 4, 8, 17), bezeugt. Aber auch sittliche Vorzüge des Vandalen lassen sich quellenmässig belegen: dass er die altgermanische Vorliebe für die Tugend der Keuschheit in keiner Weise verleugnet, beweist das begeisterte Lob *Salvians* (De gubern. Dei l. VII, c. 20—22, § 84—100, ed. *Halm* Monum. German. hist. auctorum antiquissimorum, T. I pars prior, Berolini 1877, 99—102) und dass er wahre Tugend auch an Romanen zu schätzen wusste, erhellt aus der grossen Auszeichnung und Achtung, mit der er den edlen Friedensvermittler des Kaisers Zeno, den Patricier Severus, behandelt, einen wahrhaften Ehrenmann, der es sogar verschmäht, vom König die den Gesandten zukommenden Geschenke anzunehmen, und als einzige Gunst von Geiserich sich die Freilassung der Kriegsgefangenen ausbittet (vgl. *Malch.* Hist. 260 f., c. 3). Vgl. die treffende Charakteristik des gewaltigen Vandalenkönigs bei *Papencordt* (107—109) und *Dahn* (259).

2) Das von Geiserich am Abend seines Lebens angebahnte freundliche Doppelverhältniss des vandalischen Reiches zu Byzanz und den Katholiken wurde auch von Geiserichs Sohn und Nachfolger Hunerich (reg. von Ende Januar 477 bis 13. Dec. 484) während seiner ersten fünf Regierungsjahre aufrecht erhalten. Zwar kam es gleich Anfangs zwischen beiden Höfen zu Differenzen, aber Hunerich ordnete eine glänzende Gesandtschaft nach Constantinopel ab und stellte, in allen streitigen Punkten nachgebend und durch das kluge Entgegenkommen des Kaisers Zeno, der die Vertreter des Vandalenreiches mit grösster Auszeichnung empfing, bestens unterstützt, Friede und Freundschaft wieder her (vgl. *Malch.* Hist. 239 f., c. 5). Und was seine katholischen Unterthanen betrifft, so behandelte er sie Anfangs mit grosser Schonung; er bewilligte ihnen unverkürzte Cultusfreiheit, überbot sogar die zuletzt von seinem Vater den Orthodoxen bewiesene Huld; denn im J. 481 gab er im Zusammenhang mit dem erneuten Friedensvertrage mit Byzanz auf

die Verwendung seiner Schwägerin Placidia und des Kaisers Zeno die Wahl eines neuen Bischofs seiner Hauptstadt frei; allerdings war diese Erlaubniss an die Bedingung geknüpft, dass auch die Arianer im oströmischen Reich sich gleicher Religionsfreiheit erfreuen sollten; im Weigerungsfalle sollten die katholischen Bischöfe und Priester im Vandalenreich in die Verbannung zu den Mauren gesandt werden. Die in Carthago versammelten Katholiken, Bischöfe wie Laien, wollten zwar Anfangs von solchen Bedingungen nichts wissen; ihre Abneigung ging so weit, dass sie lieber auf die Wiederbesetzung des seit 24 Jahren erledigten Bisthums Carthago verzichteten, als den verhassten Ketzern im oströmischen Reich Cultusfreiheit zu gönnen; die anwesenden Laien erhoben sogar über die angeblich unerhörte Zumuthung ein furchtbares Geschrei; schliesslich fügte man sich aber doch, da selbst der kaiserliche Gesandte, der die ganze Sache auf den Wunsch Hunerichs vermittelte, sich weigerte, von dem Ansinnen seiner tumultuirenden Glaubensbrüder officiell Notiz zu nehmen, und so wurde denn am 19. Mai oder 18. Juni 481 Eugenius zum Bischof von Carthago gewählt (vgl. *V. V.* II 1—3). Bis dahin genossen also die katholischen Unterthanen Hunerichs thatsächlich unverkürzte Religionsfreiheit; zwischen 477 und 481 begnügte sich der König damit, bloss die Manichäer, diese freilich in unerhört grausamer Verfolgung, seinen arianischen Fanatismus empfinden zu lassen (vgl. *V. V.* II 1, 6: nam ferme *ante biennium* quam fieret [scil. persecutio], vidit quidam Fausti ecclesiam solito in ornatu fulgentem etc.). Hiernach ist es also eine Uebertreibung, wenn *Hefele* (C.-G. 2. Aufl. II 611) meint: ‚der Vandalenkönig Hunerich ... hatte seit seinem Regierungsantritt im J. 477 die Katholiken zu verfolgen nicht aufgehört' u. s. w. Schon aus der bisherigen Darstellung erhellt, dass Hunerich nicht aus aufrichtiger Sympathie für Byzanz und die Katholiken sich anfangs so nachgiebig bewies; der wahre Grund dieser Mässigung war das Bewusstsein, dass die Macht der Vandalen seit Geiserichs Tod geschwächt war, und dass insbesondere seine eigene Herrschaft auf schwachen Füssen stand. Wol schon seit Geiserichs letzter Zeit war die kriegerische Tüchtigkeit der Vandalen in Folge der Einwirkung des verweichlichenden africanischen Klimas erschlafft, Hunerich besass keine einzige der grossen Herrschereigenschaften seines Vaters; dazu fielen seit dem Tode Geiserichs die Mauren, jene am Südsaume der langgestreckten Küste Nordafrica's wohnenden Nomaden, die Geiserich sich um 455 völlig unterworfen hatte und die sich ihm in seinen späteren Kriegen als tüchtige Hülfstruppen bewährt hatten, unter Hunerich, wenigstens theilweise, vom Vandalenreich ab, so z. B. die Mauren des an der Südgrenze von Numidien belegenen Berges Aurasius oder Aurees (vgl. *Procop.* I 5, 8; *Prisc.* 218, c. 10; *Malch.* l. c.). Während seiner katholikenfreundlichen Periode war Hunerich auf echt orientalische Weise bemüht, seinem Sohne Hilderich, mit Umgehung des von seinem Vater erlassenen Hausgesetzes, welches, wie dies noch heutzutage im türkischen Reiche üblich ist, den jedesmal ältesten Angehörigen der Dynastie (in directer Descendenz von Geiserich selbst) zum Thronerben bestimmte (vgl. *Proc.* I 7), die Nachfolge zu sichern. Um diesen Zweck zu erreichen, beging er gegen sein eigenes Volk, ja gegen seine eigene Familie, gegen die Familie seiner Brüder Theoderich und Genzo, sowie gegen alle Anhänger derselben unter dem vandalischen Adel die schrecklichsten Grausamkeiten; ja er, der eifrige Arianer, liess sogar einen Bischof dieser Secte, den Patriarchen Iocundus, lebendig verbrennen, weil er mit der Familie des Prinzen Theoderich besonders eng befreundet war (vgl. *V. V.* II 5, 6). Dieser Patriarch Iocundus ist ohne Zweifel mit jenem Presbyter Iocundus identisch, der zu Geiserichs Zeit gleichfalls als Vertrauter des Prinzen Theoderich, als eine Art von Hauscaplan desselben erscheint (*V. V.* I 14: ... Theodericus ... a suo prohibetur *Iocundo presbytero* ...). — Mit Unrecht behauptet übrigens *V. V.* II 5, Hunerich hätte auch seinen Bruder Theoderich verfolgt (... *Theodoricum fratrem* filiosque eius ... crudeliter coepit insequi); dieser dritte und jüngste Sohn Geiserichs, irrthümlich von Procop Theodorus genannt, war bereits bei Lebzeiten des Vaters, und zwar schon vor Regelung der africanischen Bodenverhältnisse, gestorben (vgl. *Proc.* I 5). Nachdem Hunerich so durch Ströme von Blut seinen Thron genugsam gekittet glaubte, entschlug er sich, wir wissen nicht recht, warum, plötzlich der bisher beobachteten Rücksichtnahme auf Byzanz und begann, den fanatischen Hetzereien seiner Bischöfe nachgebend, in weit stärkerm Masse als je sein Vater, seine Aggressionen gegen die katholische Kirche. Die Verfolgung war jedoch zunächst keine allgemeine. In die Zeit zwischen dem 19. Mai resp. 18. Juni 481 und dem 20. Mai 483 fallen folgende katholikenfeindliche Acte des Königs: 1) Er liess die bereits oben charakterisirten Gewaltthaten gegen Diejenigen verüben, die in der vandalischen Nationaltracht den Gottesdienst des Bischofs Eugenius besucht hatten (*V. V.* II 3, 4). 2) Hunerich

schloss die Katholiken von den Staatsämtern und zumal vom Palastdienst aus und verhängte über die standhaft Gebliebenen später noch die weitere Strafe der Güterconfiscation und der Verweisung nach Sicilien oder Sardinien (*V. V.* II 7). 3) Er verbannte eine grosse Anzahl von Bischöfen, Priestern und Laien, zusammen 4976 Katholiken, auf einmal in die Wüste, in das Gebiet der Mauren; diese wurden auf dem Transporte dahin noch dazu unmenschlich behandelt (*V. V.* II 8—12; vgl. auch Chron. Tunnun. I 324, ed. *Canis.-Iac. Basn.*, ‚Zenone Aug. consule'). Nach diesen schon sehr bedenklichen Präludien suchte Hunerich nach einem Vorwand, um die bisher bloss partielle Verfolgung auf alle seine katholischen Unterthanen auszudehnen, und so richtete er denn am 20. Mai 483 an den gesammten orthodoxen Episkopat ein Decret, in dem er der katholischen Hierarchie vorwarf, das wiederholt eingeschärfte königliche Verbot, innerhalb der Vandalenloose Gottesdienst zu halten, verletzt zu haben, und forderte alle katholischen Oberhirten auf, sich am 1. Febr. 484 zu einem Religionsgespräch in Carthago einzufinden und im Wortkampfe mit den arianischen Bischöfen die Wahrheit des homousianischen Symbolums aus der hl. Schrift zu beweisen (*V. V.* II 13). Da es aber an dem betreffenden Termine, zu dem sich aus Africa und den unter vandalischer Herrschaft stehenden Inseln 461 Bischöfe eingefunden hatten (vgl. *V. V.* II 18 und die ‚Notitia episcoporum' etc. bei *Hefele* a. a. O. 612 und Anm. 4 das.; die ‚Notitia episcoporum' [vollständiger Titel: Notitia provinciarum et civitatum Africae. Incipiunt nomina episcoporum catholicorum diversarum provinciarum, qui Carthaginem ex praecepto regali venerunt pro reddenda ratione fidei, die Kal. Febr. anno VI [corr.: VIII] regis Hunerici] hat *Ruinart* in seiner Hist. persecut. Vandal. [aufgelegt Paris. 1694, Venet. 1732, ap. Migne Patr. T. 58; vgl. *Hurter* Praef. 6] ad calcem des Victor Vitensis edirt; leider hat es *Hurter* unterlassen, seiner Ausgabe Victors auch jene ‚Notitia' beizufügen; über das ganze interessante Actenstück sind die gründlichen Erörterungen *Papencordts* [370—374] zu vergleichen), in Folge der gegenseitigen Erbitterung und wol auch aus Ursache des anmassenden Auftretens des arianischen ‚Patriarchen' Cyrila, der sich als Präsidenten der Synode gerirte, und in Consequenz des unbilligen Verfahrens der Arianer und des Königs überhaupt zu keinem eigentlichen Religionsgespräch kam (*V. V.* II 16, 18), liessen die katholischen Bischöfe eine ad hoc bereit gehaltene schriftliche ‚Professio fidei catholicorum episcoporum' dem Monarchen überreichen (ap. *V. V.* III 1—22). Mit Recht nimmt *Hefele* (613) nach dem Vorgange von *Tillemont* an, dass in der Ueberschrift der ‚Professio' (*V. V.* III 22) statt des handschriftlichen ‚Explicit libellus directus sub die XII (al. XVII) *Maiarum*' . . . ‚sub die XII (XVII) *Mart.*' zu lesen ist; denn das erst nach Ueberreichung der ‚Professio' ergangene Verfolgungsdecret Hunerichs (*V. V.* IV 2) ist bekanntlich so datirt: data sub die VI. calendas *Martias*. — Am 24. Febr. 484 erliess sodann Hunerich, bereitwilligst den fanatischen Einflüsterungen seiner Geistlichkeit entsprechend, ein Decret, worin er die Rückanwendung der von den christlichen Imperatoren einst verfügten Kirchengesetze auf alle africanischen Katholiken befahl, denselben jedoch eine Präclusivfrist behufs Empfang der arianischen Wiedertaufe bis zum 1. Juni einräumte. Man kann diese ziemlich langathmige Verfügung, die sich bei *V. V.* IV 2 im Wortlaut eingerückt findet, nicht besser in extenso wiedergeben, als dies *Hefele* 613 f. gethan hat: ‚Hunerich erliess darauf am 24. Febr. ein Edict, worin er die versammelten orthodoxen Bischöfe beschuldigte, dass sie ihr Homousion, obgleich dazu aufgefordert, weder am ersten noch am zweiten Sitzungstage . . . aus der hl. Schrift bewiesen, dagegen einen Aufstand des Volkes und ein Geschrei veranlasst hätten. Er befehle desshalb, dass ihre Kirchen so lange geschlossen bleiben sollten, bis sie sich in die befohlene Disputation einlassen würden. Weiterhin sollten die Gesetze, welche die römischen Kaiser . . . gegen die Ketzer erlassen hätten, jetzt gegen die Homousianer angewandt werden. Sie dürften also nirgends Versammlungen halten, in keiner Stadt und in keinem Dorfe mehr eine Kirche haben, keine Taufe und keine Weihe mehr ertheilen u. dgl., und falls sie in ihrer Verkehrtheit beharrten, sollten sie mit dem Exil bestraft werden. Auch die Gesetze der römischen Kaiser gegen die häretischen Laien sollten jetzt in Kraft treten und ihnen das Recht, zu schenken, zu testiren und Vermächtnisse, Erbschaften, Fideicommisse etc. anzunehmen, entzogen sein; auch sollten die in Würden und Aemtern Stehenden derselben beraubt und für infam erklärt werden. Alle Bücher, worin sie ihren Irrthum (die nicänische Lehre) vertheidigten, müssten verbrannt werden. Wer aber bis zum 1. Juni sich bekehre, sollte von allen Strafen frei sein. Endlich mussten alle Kirchen sammt den Kirchengütern im gan-

zen Reich den wahren, d. h. den arianischen Bischöfen und Priestern überliefert werden.' *Dahn* (255—257) hat sorgfältig den juridischen Quellen des Februaredictes im Einzelnen nachgespürt und für jede einzelne Bestimmung des letztern die entsprechende Constitution aus dem Cod. Theod., aus dem sie entlehnt ist, nachgewiesen. Es handelt sich zumeist um Rückanwendung der Ketzergesetze der Kaiser Theodosius I, Arcadius, Honorius und Theodosius II. — Schon vor Ablauf der Präclusivfrist, ja gleich anfangs verübte Hunerich weitere Gewaltthätigkeiten gegen einen Theil der katholischen Bevölkerung. Sämmtliche orthodoxe Kirchen in ganz Africa wurden geschlossen, die in Carthago anwesenden Bischöfe ihres Vermögens beraubt und, von allen Hülfsmitteln entblösst, aus der Hauptstadt ausgewiesen (*V. V.* IV 1, 3). Bald nachher versprach der König, natürlich, wie sich später zeigte, in doloser Absicht, denjenigen Bischöfen vollständige Begnadigung, die sich eidlich verpflichteten, die Thronfolge seines Sohnes Hilderich anzuerkennen und nicht mehr mit der Bevölkerung ‚jenseits des Meeres', also mit den Italienern, zu correspondiren. Viele um das Wohl ihrer Diöcesen besorgte Bischöfe leisteten den verlangten Eid; die schlaueren Prälaten aber, die nicht mit Unrecht eine ihnen vom König gestellte Falle witterten, verweigerten den Schwur unter dem Vorwande, dass die hl. Schrift den Eid untersage (*V. V.* IV 4). Der arglistige Monarch verurteilte nun die 302 Bischöfe, die den Schwur geleistet hatten, zu einer mildern Form der Verbannung: sie sollten sich all ihrer geistlichen Functionen enthalten und als einfache Landleute, als ‚coloni', sich dem Ackerbau widmen. Die übrigen Bischöfe, 46 an der Zahl, dagegen wurden mit einer weit härtern Strafe belegt; sie wurden nach Corsica relegirt und mussten dort für die königlichen Werften Schiffsholz fällen. So wurden Alle bestraft: die Einen, weil sie dem Verbote der hl. Schrift zuwider geschworen hatten, die Andern, weil sie sich der Thronfolge Hilderichs widersetzten (vgl. *V. V.* IV 5 mit der ‚Notitia episc.' und *Hefele* 614). Die allgemeine Katholikenverfolgung begann dagegen erst am 1. Juni und dauerte demgemäss, wie *Dahn* (257) mit Recht annimmt, da Hunerich schon am 13. Dec. starb, nur etwa ein halbes Jahr. Das Februardecret wurde — dafür sorgte der wilde Religionshass des Königs und noch mehr der noch weit grausamere Fanatismus der arianischen Geistlichkeit, die die Ausführung der drakonischen Verfügung zu überwachen hatte — mehrfach über seinen Wortlaut hinaus in der schärfsten Form vollstreckt (*V. V.* V 1—16 und zumal V 11 u. V 13). Es ist also sicher, dass es damals sehr viele Bekenner gab. Man darf sich nicht wundern, dass Eugenius von Carthago noch im Exil in der Wüste unter der Bosheit eines arianischen Geistlichen zu leiden hatte, dass der katholische Klerus der Hauptstadt, darunter sogar noch ganz jugendliche Lectoren, zur Geisselung und zur Verbannung verurteilt wurde, dass viele katholische Laien zu Carthago in Gegenwart des byzantinischen Gesandten die empörendsten Folterqualen erduldeten, dass endlich einige orthodoxe Bewohner der mauretanischen Stadt Tipasa der Zunge beraubt wurden (vgl. *V. V.* V 1, 6, 9—11 mit *Proc.* I 8). Es ist gewiss richtig, wenn *Proc.* l. c. meint: γέγονε δὲ Ὀνώριχος ἐς τοὺς ἐν Λιβύῃ Χριστιανοὺς ὠμότατός τε καὶ ἀδικώτατος ἀνθρώπων ἁπάντων. Ebenso spricht *Vict. Tunn.* 323 ‚Leone Aug. III Cos.' die Wahrheit: Agnericus ... catholicos per Africam *plus patre* persequitur. Gleichwol ist es aber in der allgemeinen Hunerich-Verfolgung nur zu verhältnissmässig wenigen Martyrien gekommen. Zwar sagt *V. V.* V 3: in civitate vero Calusitana non valeo, quae gesta sunt, nuntiare, *quia et ipsam quantitatem* **martyrum** vel etiam confessorum *impossibile est homini supputare;* weiter spricht sogar der ruhige, kirchlich unbefangene *Procop* (l. c.) von vielen, auf Hunerichs Befehl hingerichteten Katholiken (βιαζόμενος γὰρ αὐτοὺς ἐς τὴν Ἀρειανῶν μετατίθεσθαι δόξαν, ὅσους ἂν λάβοι οὐχ ἑτοίμους αὐτῷ ἕποντας, ἔκαιέ τε καὶ ἄλλαις θανάτου ἰδέαις διέφθειρε); *Greg. Tur.* II 3 in seinem bereits oben charakterisirten sagenhaften Bericht über das Vandalenreich meint: Octavianus vero archidiaconus *et* **multa milia** *virorum ac mulierum* hanc fidem adserentium *interemta* atque debilitata sunt. Aber aus einem *V. V.* V 5 mitgetheilten Vorfall erhellt unwiderleglich, dass die Vandalen damals, ebenso wie unter Geiserich, principiell aus den bekannten Opportunitätsrücksichten bemüht waren, katholische Martyrien zu vermeiden. An jener Stelle wird über zwei Brüder, die unter den Folterqualen unentwegt an ihrer orthodoxen Ueberzeugung festhielten, Folgendes berichtet: quantis iam laminis ignitis adusti sunt, qualibus angulis exarati, quibus cruciatibus torti, res ipsa docet, *quod eos ipsi tortores a sua facie proiecerunt dicentes: istos imitatur universus populus, ut nullus ad nostram religionem penitus convertatur* etc.). *Papencordt* (116 f.), der gleichfalls von zahlreichen Martyrien der Hunerich-Verfolgung nichts wissen will, hat diese entscheidende Stelle übersehen. Von den relativ wenigen geschichtlichen

Blutzeugen der generellen Hunerich-Verfolgung sind die erlauchtesten Bischof Laetus von Neptis (in der Byzacena) und der Laie Victorianus von Hadrumet, damals Proconsul zu Carthago; ersterer wurde entweder schon kurz vor dem 1. Febr. 484 zur Einschüchterung des zum Religionsgespräch erschienenen orthodoxen Episkopates oder, nach der wahrscheinlichern Angabe, erst am 24. Sept. 484 auf Befehl Hunerichs lebendig verbrannt (vgl. *V. V.* II 16; *Vict. Tunn.* 324 ad a. Chr. 484, die ‚Not. episc.' und *Hefele* 614). Victorianus musste seine katholische Ueberzeugungstreue mit einem martervollen Tode büssen, obgleich er vorher bei Hunerich selbst wegen seiner loyalen Dienste in grossem Ansehen gestanden hatte (*V. V.* V 4). Eine sehr gut unterrichtete Quelle, die sich namentlich durch genaue chronologische Angaben auszeichnet und jedenfalls bald nach 534 zu Carthago entstanden ist — sie schliesst mit dem Untergange des Vandalenreiches ab (vgl. *Papencordt* 357 f.) — der Appendix *Prosp. Tir.* Chron. ex Ms. Aug., gedenkt bloss der generellen Hunerich-Verfolgung (a. a. O. 311): ‚qui (Hunerix) in fine anni regni sui catholicae ecclesiae persecutionem fecit omnesque ecclesias clausit et cunctos Domini catholicos sacerdotes cum Eugenio Carthaginensi episcopo exilio relegavit.'

Bezüglich der Wirkung der Hunerich-Verfolgung will uns Victor von Vita glauben machen, es seien damals nur sehr wenige Katholiken zum Arianismus abgefallen; II 4 behauptet er in Betreff der zahlreichen Katholiken, die zu Carthago auf Hunerichs Befehl eine Art von Decalvation erlitten: quorum nos plurimos novimus *nec scimus aliquem eorum tunc etiam poenis urgentibus a recto itinere destitisse.* Ferner, er erwähnt nur ein Paar Lapsi, nämlich einen Laien Elpidoforus zu Carthago, der sich dann als Renegat und grausamer Katholikenverfolger einen schlimmen Namen machte (V 9), den ‚exlector Theucarius perditus' (V 10) und ‚in civitate Calusitana' einen weitern Laien, den Gemahl der Bekennerin Victoria (V 3). Aus den Acten der römischen Lateransynode vom J. 487 oder 488, deren Aufgabe es eben war, die Bedingungen festzustellen, unter denen die Lapsi der Hunerich-Verfolgung die Wiederaufnahme in die katholische Kirche erlangen könnten, resp. aus dem auf jenem Concil zur Verlesung gelangenden Schreiben des Papstes Felix III (bei *Hefele* 614—616), also aus dem authentischsten Quellenmaterial, geht aber unzweifelhaft hervor, dass es unter Hunerich ausserordentlich zahlreiche Lapsi aus allen Klassen von Katholiken gegeben hat, die theils gezwungen, theils sogar freiwillig die arianische Wiedertaufe empfangen hatten. Für unsern Zweck kommen besonders folgende Canones jener Synode in Betracht: I. und vor Allem can. 2, wo von ‚Bischöfen, Priestern und Laien die Rede ist, welche gezwungen oder freiwillig die Wiedertaufe empfingen; II. c. 3, der sich mit ‚den (niederen) Klerikern, Mönchen, gottgeweihten Jungfrauen und Weltleuten befasst, welche ohne Zwang sich zur Wiedertaufe begeben haben'; III. can. 6, der sich mit ‚den Katechumenen befasst, welche sich von den Häretikern haben taufen lassen; IV. endlich can. 7: ‚die niederen Kleriker, Mönche und Laien, welche gezwungen die Wiedertaufe empfingen, sollen drei Jahre Busse thun, Bischöfe, Priester und Diakonen aber, auch wenn sie gezwungen wurden, müssen ihr ganzes Leben lang in der Busse bleiben'. Bei *Gregor von Tours* (H. Fr. II 3) findet sich, was man bisher übersehen hat, in der Spreu seiner sonst so verworrenen und mythischen Darstellung der vandalischen Verhältnisse (s. oben S. 262) eine Spur der echten Tradition über die Lapsi der Hunerich-Verfolgung: ‚multi *tunc errantes a fide* accipientes divitias inseruerunt se doloribus multis, sicut infelix ille **episcopus** *nomine Revocatus eo tempore est revocatus* (Wortspiel!) *a fide catholica.'* — Schon *Papencordt* 282 hat mit Fug die Acten der Lateransynode von 487/488 zur Kritik Victors von Vita verwerthet. — Man muss in der That staunen über jene Resultate der Hunerich-Verfolgung, wenn man bedenkt, dass die arianischen Vandalen sich nicht, wie vice versa die katholische Kirche, mit Handauflegung und Empfang des Abendmahles nach arianischem Ritus den Proselyten gegenüber begnügten, sondern die für das katholische Bewusstsein ganz besonders abstossende Wiedertaufe als Symbol des Uebertritts verlangten. Vgl. z. B. *V. V.* V 3, wo das rebaptizare als ein ‚iugulare', ein geistiges Abschlachten, bezeichnet wird. Weitere Quellenbelege bei *H. Hurter* 235 f., Anm. 1, z. B. *Augustin.* Ep. 23, § 2 (‚rebaptizare catholicum immanissimum scelus est'); De unico bapt. c. 43, § 22 (‚rebaptizare catholicos . . . semper est diabolicae praesumptionis'); Ep. 166 Leonis papae I, wo die Wiedertaufe als *‚inexpiabile facinus'* gebrandmarkt wird. — Es ist übrigens klar, dass can. 4 unserer Synode, wo unter den ‚Lapsi' unmündige Knaben, seien sie Kleriker oder Laien, wie auch unmündige Mädchen aufgeführt werden, nicht in unsern Zusammenhang gehört; denn es handelt sich da naturgemäss entweder um gar keine

oder höchstens um eine sehr geringe moralische Schuld dieser jugendlichen Lapsi; sie werden daher auch vom Concil bezüglich der kirchlichen Pönitenz äusserst gelinde behandelt. Im Gegentheil, can. 4 dient eher zur Bestätigung als zur Widerlegung des Vitensers. Jedenfalls wird durch diesen Kanon die Erzählung Victors (V 14) bestätigt, wonach der Fanatiker Cyrila zu Carthago einigen kleinen katholischen Knaben — einer zählte erst etwa 7 Jahre — gewaltsam die arianische Wiedertaufe ertheilen liess (‚tali violentia, nobis videntibus, in Carthagine filius cuiusdam nobilis, annorum circiter septem, iussu Cyrilae a parentibus separatus est ... infantulo clamante ut poterat: Christianus sum, Christianus sum, Christianus sum. *Cui trinitatem in his ternis vocibus declarantem* os obturantes *insontem infantiam in suum gurgitem demerserunt.* Ita de filiis medici venerabilis Liberati factum esse probatur... cogitavit impietas ariana a parentibus filios parvulos separare‘ etc.).

Zum Glück für seine misshandelten katholischen Unterthanen starb König Hunerich schon am 13. Dec. 484. Die leidenschaftlichen africanischen Quellen lassen ihn entweder derselben schrecklichen Krankheit, der Phthisiasis, erliegen, woran die notorischen Verfolger, ein Antiochus Epiphanes, ein Herodes, ein Galerius, gestorben sein sollen (so *V. V.* V 21 und der App. ad chron. *Prosp. Tir.* 311), oder sie vindiciren ihm das klägliche Ende des Arius (so *Vict. Tunn.* ad a. Chr. 484). Vgl. auch den geradezu abenteuerlichen Bericht bei *Greg. Tur.* l. c.: ‚Honoricus vero post tantum facinus *arreptus a daemone, qui diu de sanctorum sanguine pastus fuerat, propriis se morsibus laniabat,* in quo etiam cruciatu vitam indignam iusta morte finivit.‘ *Procopius* dagegen, der unbefangene Geschichtschreiber, lässt den König einfach einer Krankheit erliegen (l. c.: ... ἐτελεύτησε νόσῳ κ. τ. λ.).

3) *Baronius* (Ann. eccl. T. VI 363 ad a. Chr. 484, § CXXIX; 439 ad a. Chr. 495, § XXV, Venet. 1709) und *F. Chr. Schlosser* (Weltgesch., die ältere wissenschaftl. Ausg., Bd. II) rechnen auch Hunerichs Nachfolger Guntamund (reg. 14. Dec. 484 bis 496) unter die Katholikenverfolger. So auch *Gibbon* (Gesch. d. Abnahme und des Falles des röm. Reiches, übers. von C. W. v. R., Bd. VI, Kap. XXXVIII 325, Wien 1790); er meint sogar: ‚Guntamund schien an Grausamkeit mit seinem Oheim (Hunerich) zu wetteifern, selbst ihn zu übertreffen‘; er giebt indess zu, Guntamund hätte ‚endlich nachgelassen, die Bischöfe zurückgerufen und dem athanasischen Glaubensbekenntniss freie Uebung gestattet‘, aber ‚ein frühzeitiger Tod hätte die Wohlthaten seiner zu späten Güte vereitelt‘. Dagegen erblicken bei Weitem die meisten unter den namhaften neueren Forschern in Guntamund nicht etwa einen Katholikenverfolger, sondern im Gegentheil einen wohlwollenden Beschützer seiner orthodoxen Unterthanen, so z. B. *S. Basnage* (Ann. pol.-eccl. T. III 588 ad a. Chr. 494, § VIII; 597 ad a. Chr. 496, § XX, Roderod. 1706), *Schröckh* (103), *Papencordt* (118), *Dahn* (258) und *Hefele* (614, § 215). Die letztere Annahme ist die richtige, wie sich aus folgenden Erwägungen ergeben wird. Allerdings bezeichnet *Proc.* I 8 auch den Nachfolger Hunerichs als grausamen Gegner der Orthodoxie (οὗτος ὁ Γουνθαμοῦνδος πλείοσι μὲν πρὸς Μαυρουσίους ἐμαχέσατο ξυμβολαῖς, μείζοσι δὲ τοὺς Χριστιανοὺς ὑπαγαγὼν πάθεσιν ἐτελεύτησε νοσήσας κ. τ. λ.), und *Theophanes,* der den Procop ausschreibt, berichtet sogar, seine Vorlage überbietend, Guntamund hätte seine katholischen Unterthanen noch schlimmer als selbst Hunerich verfolgt (Chronographia [ed. Bonn. vol. I] 288: Γονδαβοῦν [sic!] ... μείζονα κακὰ τοῖς Χριστιανοῖς ἐνδειξάμενος, scil. ἢ Ὀνώριχος). Dass aber Guntamund gleichwol irgendwie als Beschützer seiner orthodoxen Unterthanen aufgetreten sein muss, dies erhellt schon aus dem historischen Zusammenhang. Denn da es feststeht, dass König Trasamund die unter Hunerich dem katholischen Gottesdienst entzogenen Kirchen gleichfalls schliessen liess (vgl. unten § 4), so ist es klar, dass jene Kirchen inzwischen, und zwar gerade unter Guntamund, wieder geöffnet worden waren. Weiter hat schon *Schröckh* (a. a. O.) daran erinnert, dass die africanischen und darum besser unterrichteten Quellen den Monarchen im Gegentheil ausdrücklich als einen Gönner des Katholicismus gelten lassen. Das Chron. *Vict. Tunnun.* 325 berichtet denn auch: ‚qui (Guntamundus) nostros protinus de exilio revocavit‘, und der Append. Chron. *Prosp. Tir.* 311 f. hat uns zwei katholikenfreundliche Acte des Königs aufbewahrt. Hiernach erstattete Guntamund im dritten Jahre seiner Regierung, d. i. 487, den Katholiken die Kirche des Martyrers Agileus wieder zurück, nachdem Bischof Eugenius von Carthago schon früher, also spätestens 487, aus dem Exil wieder zurückgerufen war (qui tertio anno regni sui coemeterium s. martyris Agilei apud Carthaginem catholicis dare praecepit), und im 10. Regierungsjahre (494) liess der König alle katholischen Kirchen wieder öffnen und begnadigte auf Eugenius' Verwendung alle exilirten Bischöfe (‚decimo autem regni sui ecclesias catholicorum aperuit et omnes Dei sacerdotes petente Eu-

genio ... de exilio revocavit'). Gewiss ist an der Wahrheit dieser Berichte um so weniger zu zweifeln, als die eifrig katholischen africanischen Autoren keinen Anlass hatten, einen ketzerischen Vandalenkönig auf Kosten der Wahrheit zu entlasten; jene Nachrichten sind indess von Ungenauigkeiten nicht ganz freizusprechen. Zunächst ist es ein Irrthum, wenn *Victor von Tunnuna* den Guntamund sofort (protinus) alle unter Hunerich verbannten Katholiken zurückrufen lässt; denn wir haben oben gesehen, dass im J. 486, zur Zeit, als *V. V.* schrieb, die Verfolgung noch nicht ganz erloschen war. *Papencordt* (118, Anm. 2) hat mit Fug die betreffende chronologische Ungenauigkeit des *Vict. Tunn.* gerügt, während *Hefele* (a. a. O.) die Angabe dieser Quelle *pure* acceptirt. Andererseits aber muss die Angabe des App. Pr. T. Chron., der König hätte erst 494 die gesperrten katholischen Kirchen wieder freigegeben, als ungenau bezeichnet werden; denn die schon erwähnte römische Lateransynode hat zur Voraussetzung, dass schon 487/488 in ganz Africa die Katholiken ungehindert ihre Religion ausüben konnten; das Concil befasst sich ja mit den Bedingungen, unter denen die lapsi der Hunerich-Verfolgung wieder in die katholische Kirche recipirt werden könnten. Sicher war also schon im J. 487 die Rückgabe zahlreicher, ja der meisten Kirchen an die Orthodoxen erfolgt; denn andernfalls konnte ja damals von einer so umfassenden Ausübung der kirchlichen Bussdisciplin gar nicht die Rede sein. Die Restitution der meisten katholischen Kirchen wird also wol schon 487, gleichzeitig mit der Rückgabe des Coemeterium s. Agilei, stattgefunden haben, so dass sich die Notiz des Appendix nur auf die Freigebung des Restes der katholischen Cultusstätten bezieht. Ja man darf sogar mit *Dahn* (a. a. O.) annehmen, dass das Februaredict Hunerichs schon gleich anfangs beseitigt wurde. Jedenfalls war bereits um 487 die Religionsfreiheit der romanischen Bevölkerung im Wesentlichen wiederhergestellt. Dagegen ist es richtig, dass die Bischöfe, abgesehen von dem schon spätestens 487 begnadigten Eugenius, erst 494 ihren Diöcesen wiedergegeben wurden; denn gerade, weil 487/488 die africanischen Oberhirten sich noch im Exil befanden, nahm Papst Felix III mit seiner Synode die Angelegenheit der reuigen Lapsi aus der Zeit Hunerichs in seine Hand (vgl. *Hefele* 614). Es ist also unzweifelhaft, dass Guntamund stets ein seinen orthodoxen Unterthanen wohlgesinnter Herrscher war. *Baronius* macht freilich zu Gunsten seiner Annahme die Ep. 13 des Papstes Gelasius I (reg. 492—496) geltend, wo es heisst: ecce (cum) nuper *Honorico* regi Vandalicae nationis ... Eugenius Carthaginensis episcopus multique cum eodem catholici sacerdotes constanter resisterent saevienti cunctaque extrema tolerantes *hodieque* **persecutoribus** *resistere non omittunt.* Diese Ep. 13 ist ohne Zweifel identisch mit dem Briefe ,Cum tuae dilectionis' bei *Jaffé* Regesta pontif. Rom. 55, Nr. 3891 (J. 492—494). Allein aus dieser Stelle lässt sich nur soviel schliessen, dass unter Guntamund wider seinen Willen und ohne sein Vorwissen einzelne partielle Verfolgungen stattgefunden haben mögen. Schon *Basnage* (588) hat jene Papstworte richtig interpretirt: ,cur ut Honorici sic et Guntabundi, si persecutorem egit, Gelasius non meminit? Scilicet non erat inter persecutores, imo clausa templa pandi permiserat' etc. War sonach Guntamund persönlich den Katholiken wohlgesinnt, so ist es nicht minder gewiss, dass es unter seiner Regierung, wie gesagt, namentlich im Anfang, wenn auch wider seinen Willen, zu vereinzelten Bedrückungen von Katholiken kam, die durch die fanatische Wuth des arianischen Pöbels oder einzelner arianischer Geistlichen veranlasst wurden. Das erhellt erstens aus dem Umstand, dass im J. 486, als Victor von Vita sein Buch verfasste, die Verfolgung noch nicht ganz erloschen war, und zweitens aus den eben citirten Worten Gelasius'. Die letzteren beweisen, dass es auch in den letzten Regierungsjahren Guntamunds nicht ganz an katholikenfeindlichen Acten Seitens des fanatischen Pöbels gefehlt hat. Ein Beispiel der Art hat uns die bald nach 523 verfasste Vita s. Fulgentii aufbewahrt. Ein arianischer Presbyter Namens Felix liess in der Gegend von Sicca (im östlichen Numidien) einen gleichnamigen Abt und den Mönch Fulgentius, den spätern Bischof von Ruspe, aus eigener Machtvollkommenheit grausam geisseln und decalviren (c. IX, § 16; c. X bis XI, § 20). Als aber der arianische Bischof von Carthago diese Greuelthat erfuhr, bot er — gewiss ein Beweis, dass der König katholikenfreundlich war! — dem ihm persönlich bekannten Fulgentius die strenge Bestrafung des Schuldigen an, die aber der Verletzte grossmüthig ablehnte (c. XI, § 21). Mit Recht bezieht *Dahn* (258, Anm. 5) diesen Vorfall auf die Regierungszeit Guntamunds. Das Vorkommen einzelner Verfolgungsacte trotz der wohlwollenden Gesinnungen des Königs lässt uns mit *Dahn* (258, Anm. 3) den Irrthum Procops — Theophanes, der Byzantiner des neunten (!) Jahrh., kommt weiter nicht in Betracht — erklärlich erscheinen. Guntamunds freundliches Verhältniss zu den Katholiken führt *Dahn* (258) mit Recht theils auf seinen

scharfen Gegensatz zu Hunerich zurück, der, um seinem Sohne Hilderich die Thronfolge zu sichern, sehr grausam gegen das Haus seines Bruders Gango, des Vaters Guntamunds, verfahren hatte (vgl. *V. V.* II 5) — wurde doch der Neffe wider Willen des Oheims dessen Nachfolger im vandalischen Königthum —, theils erklärt er diese Katholikenfreundlichkeit aus den Gefahren, die damals dem Reich von Seiten der Mauren drohten (vgl. *Proc.* l. c.). Ich möchte noch auf ein drittes, nicht minder wichtiges Motiv hinweisen, nämlich auf Guntamunds Stellung zu Byzanz resp. auf die damaligen Beziehungen des oströmischen Hofes zur römischen Curie und zum abendländischen Romanismus überhaupt. Der byzantinische Hof, so lange er eifrig der Orthodoxie huldigte, unter Leo I und während des ersten Jahrzehnts des Kaisers Zeno in engster Verbindung mit dem römischen Papstthum und der abendländischen katholischen Welt überhaupt und darum dem vandalischen Reich nicht ungefährlich, trieb eben seit 482, seit dem Henotikon Zeno's, welches zwischen dem Katholicismus resp. zwischen dem chalcedonensischen Symbolum von 451 und dem Monophysitismus zu vermitteln suchte, immer mehr einem Bruche mit Rom und der abendländischen Orthodoxie zu, es kam allmälig zu einem vorübergehenden Schisma zwischen beiden katholischen Kirchen; Acacius, Patriarch von Constantinopel, der geistige Urheber des Henotikon, wurde schon 484 auf einer römischen Synode excommunicirt (vgl. *Hefele* 507 ff.). Allerdings gerirte sich Zeno anfangs, ja noch im J. 484, als den Protector des Katholicismus und verwandte sich noch im genannten Jahre sogar auf den Wunsch des Papstes Felix III bei Hunerich, freilich erfolglos, für die africanischen Katholiken (vgl. *Euagr.* Hist. eccl. III 20, *V. V.* V 7 und *Dahn* 244, Anm. 2). Aber noch vor 489 durfte es Acacius wagen, s e i n e r s e i t s den Papst aus den Diptychen zu streichen, ja er verblieb sogar, v o m K a i s e r Z e n o b e s c h ü t z t, im Amte (vgl. *Hefele* 569). Noch weit schroffer gestaltete sich das Verhältniss zwischen der morgenländischen und occidentalischen Kirche unter Zeno's Nachfolger Anastasius I (reg. 491—518). Er hielt nicht nur am Henotikon fest, sondern näherte sich immer mehr dem eigentlichen Monophysitismus, so dass er als entschiedener Gegner des Concils von Chalcedon erscheint, gegen dessen Verfechter er sogar Gewalt brauchte; so setzte er z. B. den orthodoxen Patriarchen von Constantinopel, Euphemius, aus diesem Grunde ab. Vgl. *Vict. Tunn.* Chron. 325: Olybrio V. C. (Anastasii autem fide, imo perfidia procul iam patre nota ... Anastasius ... adversus synodi Chalcedonensis defensores episcopos *atrociter saevit* ...), ‚Anastasio et Rufo Coss.', ‚Asterio et Praesidio Coss.', ‚Paulo V. C. Cos.', das (zweite) Schreiben Gelasius' I an die Bischöfe Dardaniens (*Mansi* VIII 49—71), *Hefele* 569 f., 617 f., 671, 688 f., *Schröckh* 521—534 und m e i n e n Aufsatz über den Metropolitanrang der Trierischen Kirche (Forsch. z. deutschen Gesch. 1877, H. I 172 f.). Die spätere griechische Tradition ü b e r t r e i b t natürlich Anastasius' schroffe Stellung zur Orthodoxie; da will z. B. *Theophanes* (Chronogr. 210 f.) (um 818) wissen, A r i a n e r und M a n i c h ä e r hätten über den Regierungsantritt dieses Kaisers g e j u b e l t. Besser kommt Anastasius beim (zweiten) *Anonym. Vales.* (ad calcem des *Ammianus,* ed. Bipont. vol. II 312) weg; freilich ist der Bericht auch durchaus sagenhafter Natur; da wird der Imperator als gottesfürchtig geschildert, der sogar einer himmlischen Vision gewürdigt wird. Aber auch in dieser wohlwollenden Version erscheint die Rechtgläubigkeit des Monarchen wenigstens zuletzt als anrüchig (nam ultima vita regni sui temptans eum diabolus volens sectam Eunomianam sequi etc.). Ein Zeno und noch mehr ein Anastasius konnten somit nicht als Vorkämpfer des katholischen Romanismus gelten. Zur Zeit Guntamunds war also eine Conspiration der africanischen Katholiken mit dem ihrer Ansicht nach ketzerisch gewordenen Byzanz in keiner Weise zu befürchten; Hunerichs Nachfolger entsprach demgemäss einfach den Anforderungen einer weisen, besonnenen Politik, wenn er seinen orthodoxen Unterthanen den äussern Frieden gönnte.

4) Guntamunds Nachfolger, sein Bruder T r a s a m u n d (reg. 496—523), v e r f o l g t e wieder die Katholiken, jedoch nicht in der rohen Manier eines Hunerich, der sich die b l u t i g e n Christenverfolger Decius, Galerius, Diocletian und Maximin II zu Vorbildern gewählt zu haben schien, sondern, entsprechend seiner ungleich feinern Geistesbildung, nach den Maximen Iulians des Apostaten. In erster Linie war er bemüht, durch s a n f t e Massregeln seine orthodoxen Unterthanen zur arianischen Staatskirche herüberzuziehen. Als Preis der Apostasie stellte er den Katholiken einträgliche Aemter und ehrende Auszeichnungen aller Art in Aussicht; Verbrechern sicherte er für den Fall des Uebertrittes zum Arianismus gänzliche Begnadigung zu; andererseits gab er sich den Anschein, überzeugungsfeste Katholiken, in welcher Stellung sie auch sein mochten, gar nicht zu kennen (vgl. *Proc.* I 8 mit Vit. s. Fulg. c. XXI). Auch suchte dieser arianische Iulian durch geschickt durchgeführte Sarkasmen den Ka-

tholicismus zu bekämpfen. Er stellte sich, als wünsche er aufrichtig, über die Wahrheit der Orthodoxie belehrt zu werden, liess sich in dogmatische Disputationen mit hervorragenden Katholiken ein, namentlich mit Bischof Fulgentius von Ruspe, spendete einer von dem Letztern auf seinen Wunsch eingereichten schriftlichen Apologie des Katholicismus ironisch begeistertes Lob u. dgl. (vgl. Vit. s. Fulg. c. XXI—XXIV). Dagegen verschmähte er auch gewaltsame Massregeln nicht ganz, namentlich wo es galt, den von ihm ganz richtig erkannten immensen Einfluss des orthodoxen Episkopates zu brechen; doch vermied er auch hierbei stets grausame Maximen, Folterqualen oder gar Todesstrafen. Er liess die katholischen Kirchen wieder schliessen (vgl. *V. T.* 326, ‚Anastasio Aug. Cos.': . . . [Trasamundus] . . . catholicorum ecclesias claudit . . . Mit Unrecht citirt *S. Basnage* 588, § VIII, *Hermannus Contractus,* den Chronisten des elften Jahrh. (sic!), als ‚Quelle' für diese Thatsache; vgl. *Hermanni Contracti* seu *Herimanni Augiensis* Chron. ap. *Pertz* Mon. SS. V [T. VII] 85: ‚qui [Trasamundus] . . . ecclesias post aliquot annos clausit' . . .), verwies den Bischof Eugenius von Carthago aus seinen Staaten (*V. T.* 326, ‚Theodoro V. C. consule'. ‚Eugenius . . . *confessor* moritur'. Wenn man in diesem Punkte dem sagenhaften Berichte *Gregors von Tours* [II 3] trauen darf, so starb Eugenius als Verbannter zu Alby in Südfrankreich) und verbannte über 60 oder nach einer andern Angabe gar 120 katholische Oberhirten, darunter auch den hl. Fulgentius von Ruspe, nach Calaris (Cagliari) auf Sardinien, weil sie sein Verbot, die durch den Tod der bisherigen Inhaber erledigten Diöcesen wieder zu besetzen, verletzt hatten (vgl. Vit. s. Fulg. c. XX, § 41—44 mit *Vict. Tunn.* l. c.). Während die Vit. s. Fulg. l. c. nur über 60 nach Sardinien exilirte Bischöfe kennt, spricht *V. T.* l. c. schon von 120 dorthin verbannten Prälaten, und *Herimannus Augiensis* (l. c.), seine Vorlage (*V. T.*) überbietend, lässt gar 240 Bischöfe unter Trasamund nach Sardinien ins Exil wandern! Doch blieb den nach Sardinien exilirten Prälaten der briefliche oberhirtliche Verkehr mit ihren Diöcesanen unbenommen (vgl. Vit. s. Fulg. c. XVI—XVIII, § 42 bis 44 incl. und hierzu *Papencordt* 121 und zumal Anm. 4 das. und *Dahn* 258 f. und zumal 259, Anm. 2). Indess verübte der vandalische Pöbel zuweilen eigenmächtig gegen die orthodoxe Bevölkerung vereinzelte Gewaltacte, die mit den auf unblutige Verfolgung gerichteten Intentionen Trasamunds nicht im Einklang standen. So wurden z. B. während eines Feldzuges gegen die tripolitanischen Mauren von den vandalischen Kriegern auf dem Marsche nach Tripolis in der Zeugitana und in Byzacena die orthodoxen Kirchen profanirt und die katholischen Priester auf das Roheste misshandelt. Man beschimpfte sie durch Schläge und zwang sie zu den gemeinsten Dienstleistungen von Sklaven (vgl. *Proc.* I 8). *Dahn* (259 u. Anm. 3 das.) bezieht den Vit. s. Fulg. IX 17 erzählten Vorfall auf die Regierungszeit Trasamunds, während er doch selbst kurz vorher (258, Anm. 5) jene Stelle ganz richtig zur Geschichte Guntamunds in Zusammenhang gebracht hatte (s. oben S. 278).

Als Motiv der Katholikenverfolgung Trasamunds macht *Dahn* (258, 260) nicht mit Unrecht die Befestigung des vandalischen Königthums durch jenen Monarchen geltend: ‚mächtig durch den Bund mit den arianischen Gothen, brauchte er (auf die Katholiken) keine Rücksicht zu nehmen'. Es ist richtig, dass *Proc.* l. c. Trasamund den ‚mächtigsten' Vandalenkönig nennt, und dass derselbe staatsklug genug war, mit dem stammverwandten Ostgothenkönig Theoderich d. Gr., mit dessen verwittweter Schwester Amalafrida er sich in zweiter Ehe vermählte, freundschaftliche, ja innige Beziehungen zu unterhalten (vgl. *Proc.* l. c., *Anon. Val.* 310; weitere Quellenbelege bei *Papencordt* 122 f. und *Dahn* I 161—163, 260). Indess erhellt aus *Proc.* l. c., dass gerade unter Trasamund die Vandalen die furchtbarste Niederlage durch die Mauren an der Südgrenze von Tripolis erlitten. Aber noch mehr hat religiöser Fanatismus den sonst für seine Zeit hochgebildeten König (vgl. *Proc.* l. c.; Vit. s. Fulg. c. XXI, XXII; weitere Belege bei *Papencordt* 119 f., Anm. 4 und *Dahn* 161, Anm. 2, 259) zu seinen Aggressionen gegen den Katholicismus bestimmt, — denn zu politischem Misstrauen gegen seine orthodoxen Unterthanen lag wenigstens für den grössten Theil seiner Regierungszeit auch nicht der geringste Grund vor. Rom und Italien waren im Besitze seines germanischen Verbündeten, und zu Byzanz herrschte von 491—518 der Ketzerfreund Anastasius, der, wie bereits oben gezeigt wurde, mit dem katholischen Romanismus unheilbar zerfallen war. Bedenkt man nun noch, dass zum Ueberfluss der häretischer Sympathieen dringend verdächtige Imperator mit Trasamund die freundschaftlichsten Beziehungen unterhielt (*Proc.* l. c.: ἐγένετο δὲ [ὁ Τρασαμοῦνδος] φίλος καὶ Ἀναστασίῳ βασιλεῖ ἐς τὰ μάλιστα), so wird man folgender These seine Zustimmung wol nicht versagen können: Trasamunds Katholikenverfolgungen waren bis 518 so unpoli-

tisch wie möglich; sie bedeuteten nichts denn eine muthwillige, völlig unnütze, ja geradezu auf die Dauer dem Reiche verderbliche Provocation der orthodoxen Bevölkerung Africa's. Die katholikenfeindlichen Acte eines Geiserich und Hunerich waren im Verhältniss zu Trasamunds Verfahren sogar politisch begründet; denn jene Herrscher hatten wenigstens einigen Grund zu politischem Argwohn gegen die mit der damals orthodoxen Politik des byzantinischen Hofes auf das Innigste sympathisirenden Katholiken Africa's. Anders gestaltet sich dagegen die Beurteilung von Trasamunds katholikenfeindlichem Auftreten im letzten Lustrum seiner Regierung. Seit dem Regierungsantritt des oströmischen Kaisers Iustinus I (reg. 518—527), dessen Politik bereits von seinem Neffen, dem spätern Imperator Iustinian, geleitet wurde (vgl. *Proc.* I 9), erscheint das mit der römischen Curie wieder völlig ausgesöhnte Byzanz abermals als der Mittelpunkt aller antigermanischen Bestrebungen des orthodoxen Romanismus im Abendlande; seit 518 wird jene byzantinische Politik vorbereitet, die bald unter schlauer Verwerthung der katholischen Sympathieen der romanischen Bevölkerung Africa's den Untergang des Vandalenreiches herbeiführt (vgl. *An. Val.* 315 f.: cui [scil. Ioanni papae] Iustinus imp. venienti [scil. *Cpolim.*] *ita reccurrit, ac si B. Petro* etc., *Marcellin.* Chron. ad a. Chr. 525 [Magna bibl. vet. patr. VI 369] und das Nähere bei *Hefele* 570, 689—696). Man wird es also in politischer Hinsicht begreiflich finden, dass Trasamund noch auf dem Todbette seinen Nachfolger Hilderich sich eidlich verpflichten liess, an der bisherigen katholikenfeindlichen Politik festzuhalten (vgl. *V. T.* 328, ‚Maximo V. C. consule').

5) Trasamunds Nachfolger, Hilderich (reg. 523—530), der hochbetagte Sohn Hunerichs und der Kaisertochter Eudocia, war, ähnlich wie in Italien die Königin Amalasuntha, Theoderichs Tochter, seiner vandalischen Nation entfremdet, sanften Gemüths, dem Kriege völlig abgeneigt und, was die Hauptsache ist, vollständig romanisirt, dem byzantinischen Hof und zumal Iustins einflussreichem Neffen und Nachfolger (seit 527), Iustinian I, aufs engste befreundet und gerirte sich demgemäss, nicht etwa aus blossen Opportunitätsrücksichten der Politik, wie vorübergehend sogar ein Geiserich und Hunerich, sondern aus innigster Ueberzeugung, als der aufrichtigste Freund und Beschützer des Katholicismus, wenn er auch den Arianismus nicht abschwur (vgl. *Proc.* I 9). Gleich nach dem Tode Trasamunds — noch ehe er officiell vom Throne Besitz ergriff, um seinen Eid nicht zu verletzen; *Dahn* 260 verwirft mit Recht diesen ‚heiligen Betrug', über den selbst *Gibbon* a. a. O. 326 zu günstig urteilt — bewilligte er den Katholiken die uneingeschränkteste Cultusfreiheit. Er rief die verbannten Oberhirten aus dem Exil zurück und gestattete, dass an Stelle des inzwischen im Auslande verstorbenen Eugenius ein gewisser Bonifacius im Coemeterium s. Agilei zum Bischof der Hauptstadt gewählt wurde; auch gab er gern seine Einwilligung zur Wiederbesetzung sämmtlicher erledigter Diöcesen (vgl. Vit. s. Fulg. c. XXVIII, § 59, XXIX, § 60 mit *Proc.* I 9, App. ad Pros. Tir. 312 und *V. T.* l. c.). Jetzt fanden auch wieder katholische Synoden auf africanischem Boden statt, und zwar gleich anfangs 523/524 in der byzacenischen Provinz zwei, zu Iunca und Sufes (vgl. Vit. s. Fulg. c. XXIX, § 67 und das Nähere bei *Hefele* 702 f., § 236), und im J. 525 eine grössere Synode in der Zeugitana, zu Carthago selbst, unter dem Vorsitze des Bischofs Bonifacius (vgl. *Hefele* 710—715, § 238). Eine seltsame Ironie des Schicksals liegt in dem Umstande, dass gerade der Sohn des fanatischen Arianers Hunerich, dessen Thronfolge dieser per fas et nefas zu befördern bemüht war, den africanischen Katholiken die volle Glaubensfreiheit wiedergegeben hat! Auf dem letztern Concil sprach der Vorsitzende u. A. seine Freude über die Wiederherstellung der kirchlichen Freiheit aus. Höchst beachtenswerth zur Beurteilung des Geistes der damaligen africanischen Bischöfe ist folgende Bemerkung *Hefele's* (711, Anm. 5): ‚kaum waren die africanischen Bischöfe aus dem Exil zurückgekehrt und von der Verfolgung befreit, so brachen Rangstreitigkeiten unter ihnen aus, wie wir bereits oben in der Geschichte der Synode von Iunca und Sufes sahen, S. 703'.

6) Die antinationale Politik Hilderichs, der sich unkluger Weise durch sein hartes Verfahren gegen Trasamunds Wittwe Amalafrida mit den Ostgothen verfeindet hatte (vgl. *Proc.* I 9 mit *V. T.* 328), vor Allem seine ostensible Freundschaft mit Byzanz und seine auffallende Begünstigung der Katholiken, führte eine Verschwörung aller nationalgesinnten Vandalen herbei, an deren Spitze Genzo's Enkel und Geiserichs Urenkel, Gelimer, stand, der Mann, welchem dem Geiserich'schen Testament zufolge der Thron nach Hilderichs Ableben zufallen musste. Gelimer, selbst hochbetagt, wartete aber den Tod des greisen Fürsten nicht ab, er liess vielmehr, gestützt auf seinen mächtigen Anhang, den schwachen Monarchen absetzen und einkerkern und nahm selbst Besitz

vom Thron (vgl. *Proc.* l. c., App. ad Prosp. Tir. 312, *V. T.* 329, ‚P. cons. Lampadii et Orestis'). Gelimer (reg. 530—534) wurde aber seiner usurpirten Königswürde nicht froh. Kaiser Iustinian erklärte, formell als Rächer seines Freundes Hilderich und Vertheidiger des Geiserich'schen Hausgesetzes, in Wahrheit aber, um Africa wieder zu erobern und auch dort der Orthodoxie zum völligen Sieg zu verhelfen, den Vandalen den Krieg und sandte seinen bewährten Feldherrn Belisar mit Flotte und Heer nach Africa (533). Schon in Jahresfrist war das Vandalenreich nebst allen dazu gehörenden Inseln eine byzantinische Provinz. Gelimer erlitt zuerst eine Niederlage bei Decimum, musste dann Carthago räumen — vorher aber liess er noch den unglücklichen Hilderich ermorden —, wurde bald nachher bei Tricameron zum zweitenmal entscheidend geschlagen, hielt dann auf einer unzugänglichen Felsenfeste Mauretaniens eine lange Belagerung aus, bis ihn der Hunger endlich zwang, zu capituliren (vgl. *Proc.* I 9—25, II 1—9 incl.; App. ad Pr. Tir. l. c. 329, ‚Iustiniano IV consule'). Gelimer, der eifrige Arianer aus Ueberzeugung (vgl. *Proc.* II 9), würde, wie *Dahn* 260 mit Recht vermuthet, sicher die Verfolgungen der Katholiken, dieser Vandalenfeinde und Schützlinge des byzantinischen Kaisers, erneuert haben, hätte ihm Iustinian zu solchem Rachewerke Zeit gelassen. Die gerade auch in politischer Hinsicht so sehr verwerflichen Katholikenverfolgungen in Africa waren den Vandalen verderblich geworden. Denn der überraschend schnelle Erfolg Belisars lässt sich nicht bloss auf sein grosses Feldherrngenie, sondern vor Allem auch auf seine geschickte Ausbeutung der Sympathieen der romanischen Bevölkerung Africa's zurückführen. So wird z. B. die Unterwerfung der ganzen Provinz Tripolis in erster Linie durch den Verrath eines Romanen Namens Pudentius bewirkt (*Proc.* I 10). So beeilen sich zu Sylletus der katholische Bischof und die orthodoxen Adeligen, den Byzantinern die Schlüssel ihrer Stadt zu überreichen (*Proc.* I 16); ich erinnere endlich an den überaus sympathischen Empfang, den die katholischen Einwohner der vandalischen Hauptstadt dem siegreichen Feldherrn bereiteten (*Proc.* I 20). Alle diese Momente hat *Dahn* (I 167 bis 180) mit der erforderlichen Schärfe betont und für seine interessante Darstellung der Katastrophe des Vandalenreiches verwerthet. Die Orthodoxie Africa's war gerächt. Mit der Wiederherstellung der römischen Herrschaft traten auch wieder die Ketzergesetze in Kraft, und die Katholikenverfolgungen wurden bald abgelöst durch Arianerverfolgungen, die durch die neue orthodoxe Regierung autorisirt wurden (vgl. *Proc.* II 14).

B. Katholikenverfolgungen im westgothischen Reiche.

1) Wenn der religiös-politische Gegensatz im gallo-spanischen Reiche der Westgothen erst verhältnissmässig spät zum Ausbruche kam, wenn unter den Königen Ataulf (412 bis 415), Wallia (415—419), Theodorich I (419—451), Thorismund (451—453) und Theodorich II (453—466) gar nichts Seitens der Staatsgewalt gegen die Katholiken als solche unternommen wurde, wenn endlich die westgothische Regierung erst seit Eurich und auch seitdem nur sporadisch und mit ungleich mehr Mässigung und Schonung als die Vandalen gegen den politischen Katholicismus einschritt, so hängt dieses minder schroffe Verhältniss zwischen den germanischen Siegern und den romanischen Besiegten jedenfalls mit der Thatsache zusammen, dass sich in jenen Territorien die Occupation des römischen Bodens unter gewissen schonenden Formen vollzog. Nicht in offener Fehde mit Rom, wie die Vandalen, sondern, scheinbar und formell wenigstens, als Verbündete (foederati) des weströmischen Kaisers occupirten die Westgothen den grössten Theil des mittlern und südlichen Gallien, thatsächlich als ihr Eigenthum, formell im Namen des Imperators als des wahren Besitzers mit der Verpflichtung, die besetzten Territorien als Zubehör des römischen Reiches gegen Franken und andere germanische Reichsfeinde zu vertheidigen (vgl. *Dahn* V 36 ff., 88, Anm. 6 mit VI 237). Wie die Westgothen wenigstens mit scheinbarer Zustimmung des weströmischen Hofes selber ihren Einzug in Gallien gehalten haben, so darf man auch annehmen, dass sie, die überhaupt im Gegensatz zu den Vandalen, wie die Ostgothen, eine starke Neigung zu romanisirender Politik verrathen, auch bei Vertheilung des Grundbesitzes, wobei ja per se Härten gegen die unterworfene Bevölkerung gar nicht zu vermeiden waren, minder formlos vorgegangen sind als die Vandalen. Aus der westgothischen ‚Antiqua' (ed. *Bluhme*, Bonnae 1847) erhellt, dass die Westgothen in Gallien und Spanien zwei Drittheile des Landes für sich in Besitz genommen und der einheimischen Bevölkerung nur ein Drittel des Grundbesitzes überlassen haben. Leider wissen wir über die Regelung dieser Angelegenheit gerade in den ersten 50 Jahren des tolosanischen Reiches so gut wie nichts; denn die allerdings ausführlichen Nachrichten der ‚Antiqua' lassen sich mit Sicherheit erst auf die Periode etwa seit Eurichs Eroberungen anwenden; erst seit Eurich dürfte die Landtheilung nach Dritteln ausreichend bezeugt

sein (vgl. *Dahns* überzeugende Darstellung VI 52—62; vgl. auch wegen der ‚Antiqua‘ *Dahn* VII ‚Westgoth. Studien‘ 7—29).

Erst der gewaltige Gothenkönig Eurich (reg. 466—485), der in der zweiten Hälfte seiner Regierung über das südliche und mittlere Gallien südlich von der Loire und über den grössten Theil von Spanien, abgesehen von dem Nordwesten, dem heutigen Portugal, wo die Sueven sassen, gebot, sah sich zu einigen katholikenfeindlichen Acten veranlasst. Diese Katholikenverfolgungen, die nur einen Theil des südgallischen Episkopates trafen, sind jedoch weit weniger auf confessionelle, sondern in erster Linie auf politische Motive zurückzuführen. Jene Bischöfe waren in eminentem Grade die politischen Gegner des Königs, sie waren z. B. die Seele des Widerstandes der Auvergne, die sich bekanntlich hartnäckig sträubte, in den Besitz des siegreichen Monarchen überzugehen. Die Motive dieser Renitenz jener Bischöfe waren indess weniger politischer denn religiöser Natur; wie die Geschichte von Eurichs Nachfolger, Alarich II, beweist, galt ihr Hass weniger dem Barbaren denn dem Ketzer Eurich. Es ist allerdings nicht ganz leicht, die soeben angedeuteten politischen Machinationen des südgallischen Episkopates stricte quellenmässig zu belegen; dass aber der Zusammenhang der Dinge der soeben skizzirte gewesen ist, erhellt aus folgenden Erwägungen. Erstens, die Diöcesen der von Eurich gemassregelten Bischöfe gehören solchen gallischen Territorien an, die entweder kurz vorher oder soeben erst (in Folge eines Krieges) in den Besitz Eurichs übergegangen waren. Zweitens, Eurich selbst hat zur gesteigerten Erbitterung seiner katholischen Unterthanen beigetragen, indem er das sog. Foedus mit Westrom verletzte und sich auch formell als völlig unabhängigen Herrn seines gallo-spanischen Reiches gerirte (vgl. die Quellenbelege bei *Dahn* V 88, Anm. 6; entscheidend: *Apoll. Sid.* Ep. l. VII 6 und *Iornand.* De rebus Getic. c. 45, 47). Drittens, der politische Antagonismus des südgallischen Episkopates lässt sich am besten aus der überaus renitenten Haltung seines hervorragendsten und geistvollsten Vertreters, des Bischofs Sidonius Apollinaris von Clermont, erschliessen. Er gab sich die grösste Mühe, die Abtretung der Auvergne an Eurich Seitens des Kaisers Iulius Nepos zu vereiteln (vgl. *Sidon. Apoll.* Ep. VIII 3). Sein glühender Hass gegen die Gothen gipfelt in folgender Aeusserung, die sich in einem seiner Briefe an einen Freund findet (VII 7): ‚du hassest die Barbaren, wenn sie böse sind, ich hasse sie auch, wenn sie gut sind.‘ Dass es übrigens Eurich weniger um arianische Propaganda denn um Paralysirung seiner politischen Gegner zu thun war, dies erhellt am klarsten aus folgender Erwägung: es lässt sich nicht nachweisen, dass unter Eurich irgend einem der gemassregelten Bischöfe oder überhaupt einem Katholiken der Empfang der arianischen Wiedertaufe zugemuthet wurde. *Aschbach* (Gesch. d. Westgothen 158—160) und zumal *Dahn* (V 100 f., VI 370—372) fassen die Motive der Katholikenverfolgung Eurichs richtig auf, während *Lembke* (Spanien I 45 f.) das Vorgehen des Monarchen gegen den Episkopat zu sehr auf arianischen Fanatismus zurückführt; besser urteilt *Lembke* indess an einer andern Stelle (136) über diese Dinge.

Die Ausdehnung der Eurich-Verfolgung ist vielfach übertrieben worden, weil man die entscheidende Stelle *Sid. Apoll.* Ep. VII 6 Basilio (ed. *Galland.* Biblioth. vet. patr. T. X Venet. 1774; ed. Sirmond. Opp. I 593: ‚Burdegala, Petrocorii, Ruteni, Lemovices, Gabalitani, Elusani, Vasates, Convenae, Auscenses, multoque iam maior numerus civitatum summis sacerdotibus ipsorum morte truncatis nec ullis deinceps episcopis in defunctorum officia suffectis . . . latum spiritualis ruinae limitem traxit‘ [scil. Evarix rex] etc.) unrichtig aufgefasst hat. Die betreffenden Worte müssen nämlich so interpretirt werden: Eurich verbot die Wiederbesetzung der Bisthümer Bordeaux, Perigueux, Rodez, Limoges, Eauze, Bazas, Javoulx, Cominges, Aux und anderer durch den (natürlichen) Tod ihrer bisherigen Inhaber erledigter südgallischen Diöcesen. (Die genauere Nomenclatur der betreffenden Diöcesen nach *Gams* Series episc. eccl. cath., Ratisb. 1873.) *Greg. Tur.* Hist. Fr. II 25 entwirft freilich folgendes düsteres Gemälde von Eurichs Katholikenverfolgung: ... Evarix rex Gothorum excedens Hispanum limitem *gravem* super Christianos intulit *persecutionem. Truncabat* passim perversitati suae non consentientes clericos, carceribus subigebat, sacerdotes vero alios dabat exilio, *alios gladio trucidabat. Nam et ipsos sacrorum templorum aditus spinis iusserat obserari, scilicet ut raritas ingrediendi oblivionem faceret fidei.* Maxime tunc Novempopulanae geminaeque Germaniae (corr. cum Ruinartio: *Aquitaniae!*) ab hac tempestate depopulatae sunt. *Exstat hodieque et pro hac causa ad Basilium episcopum nobilis Sidonii ipsius epistola, quae haec ita loquitur.* Sed persecutor non post multum tempus ultione divina percussus interiit. Der fränkische Geschichtschreiber, der ausdrücklich *Sidon. Apoll.* VII 6 als seine Quelle bezeichnet und hiernach unschwer der Uebertreibung oder doch der unrichtigen Auffassung seiner Vorlage zu bezichtigen ist, spricht also von bischöflichen

Martyrern der Eurich-Verfolgung offenbar nur darum, weil er das morte truncatis fälschlich auf ‚Hinrichtung' deutet. Mit Recht will aber *Dahn* (VI 371) die bezüglichen Worte nur vom natürlichen Tode jener Oberhirten verstanden wissen. Hierfür sprechen einzelne Ausdrücke in dem Briefe selbst — die summi sacerdotes morte *truncati* heissen gleich nachher *defuncti;* in demselben Schreiben ist in dem nächstfolgenden Satze von *morientes* patres die Rede — und der historische Zusammenhang. Für Martyrer aus der Zeit Eurichs würde Sidonius ganz andere Worte der Anerkennung gehabt haben. Wie *Dahn* (a. a. O.), so bezieht auch *Fauriel* (Hist. de la Gaule méridionale T. I 579 f.) das morte truncatis correct auf den natürlichen Tod der betreffenden Bischöfe. *Ruinart* (Annot. ad Greg. Tur. II 25) hat gar keine Ahnung davon, dass Gregor hier übertreibt. Auch *Lembke* (46) fasst das morte truncatis irrthümlich geradezu als ‚Hinrichtung' auf, ebenso *Aschbach* (160), da er zugiebt, dass unter Eurich manche katholische Geistliche hingerichtet wurden, wenn er auch (160, Anm. 122, 123) einräumt, dass *Greg. Tur.* l. c. den Bericht des Bischofs von Clermont übertreibt. *Gams* (Kirchengesch. v. Spanien II 484) ist ohne ausreichenden Grund zweifelhaft, ob man bei den Worten morte truncatis an natürlichen Tod oder Martyrium zu denken habe. Die weitere Mittheilung Gregors, Eurich hätte die Kirchthüren mit Dornen gesperrt, hat *Dahn* (VI 370 f., Anm. 11) bereits als unhistorisch zurückgewiesen, *Ap. Sid.* (l. c.) hatte nur gesagt, ‚Dornen wuchsen davor'. Sidonius hat nur parabolisch die traurigen Folgen der Massregel Eurichs hinsichtlich der Verödung der verwaisten katholischen Kirchen andeuten wollen! *Greg. Tur.* II 25 ist also historisch unbrauchbar, und aus *Ap. Sid.* VII 6 ergiebt sich nur soviel, dass Eurich eine Anzahl — durch den natürlichen Tod ihrer bisherigen Inhaber — erledigter Diöcesen nicht wieder besetzen liess, um den politischen Widerstand des Episkopats zu lähmen. Im Uebrigen beschränkten sich Eurichs katholikenfeindliche Acte auf die längere oder kürzere Verbannung einiger Bischöfe. So wurden Erocus von Nîmes und ein anderer südgallischer Oberhirt Namens Simplicius exilirt (*Ap. Sid.* VII 6). Auch wurde Sidonius selbst, der eifrige politische Widersacher des Königs, eine Zeitlang in dem festen Schlosse Liviane (zwischen Narbonne und Carcassonne, in Languedoc) internirt, aber bald unter Vermittlung des katholischen Ministers Leo wieder in Freiheit gesetzt (vgl. *Apoll. Sid.* VIII 3). — Auch räumlich war die Eurich-Verfolgung sehr beschränkt, auf Spanien scheint sie sich gar nicht erstreckt zu haben. Ja, gegen Ende der Regierung Eurichs haben die spanischen Katholiken nachweislich sogar eine unverkürzte Glaubensfreiheit genossen. Dies erhellt aus *Vict. Vit.* V 6, einer in diesem Zusammenhang bisher stets übersehenen Stelle. Hier wird nämlich erzählt, die meisten katholischen Einwohner der mauretanischen Stadt Typasa hätten sich zur Zeit der generellen Verfolgung Hunerichs, also 484, zwischen dem 1. Juni und dem 13. Dec., nach Spanien eingeschifft, um der arianischen Proselytenmacherei zu entrinnen (‚in Tipasensi vero quod gestum est Mauritaniae maioris civitate . . . insinuare festinemus. Dum suae civitati arianum episcopum ex notario Cyrilae ad perdendas animas ordinatum vidissent, *omnis simul civitas evectione navali de proximo ad* **Hispaniam** *confugit,* relictis paucissimis, qui aditum non invenerant navigandi'). Also etwa ein Jahr vor dem Tode Eurichs, des angeblich so grausamen Feindes der Orthodoxie, durften flüchtige Katholiken Africa's hoffen, in Spanien, auf westgothischem Boden, ein Asyl zu finden! Eurich starb nicht etwa schon 484 oder gar 483, sondern erst 485, vor September (vgl. *Dahn* V 101, Anm. 4; 102, 233).

2) Das erste Decennium von Eurichs Sohn und Nachfolger, Alarich II (reg. 485—507), verlief zunächst ruhig; in dem Conflicte beider Nationalitäten schien ein Waffenstillstand eingetreten zu sein. Der Grund hiervon dürfte wol weniger in der vom neuen Herrscher den romanischen Unterthanen gegenüber bewiesenen Mässigung — diese lässt sich für Alarichs erstes Decennium nur aus dem historischen Zusammenhang erschliessen, nicht stricte quellenmässig belegen; ohne Grund beruft man sich in dieser Richtung auf *Proc.* Bell. Goth. I 12 (vgl. z. B. *Lembke* 47, 50, Anm. 5) — denn in dem Umstande zu suchen sein, dass damals für die einheimische Bevölkerung keine auswärtige Macht existirte, die als geeignete Vertreterin der Orthodoxie gelten konnte. In Gallien selbst war seit dem Sturze des Syagrius (486) der letzte Rest der römischen Herrschaft geschwunden, das weströmische Imperium aufgelöst, Rom und Italien befanden sich damals in den Händen ketzerischer Germanen; bis 493 herrschte dort Odovakar, und seitdem der Ostgothe Theoderich. Eben so wenig konnten es die eifrigen südgallischen Katholiken damals rathsam finden, mit Byzanz gegen ihren ketzerischen Herrn zu conspiriren; wir wissen ja, dass die Kaiser Zeno und zumal Anastasius mit der römischen Curie und mit der abendländischen orthodoxen Kirche unheilbar zerfallen waren. Zwar grenzte das Westgothenreich seit der

Niederlage des Syagrius an das unter Chlodwigs energischem Regime kräftig aufblühende Frankenreich. Die Loire bildete die Grenze beider Staaten, aber der Merovinger huldigte bis 496 noch dem Heidenthum. Die Sachlage schlug aber ins Gegentheil um, als Chlodwig, seine Familie und die Mehrzahl der Franken 496 die Taufe empfingen und nicht etwa zum Arianismus, sondern sofort zum katholischen Christenthum übertraten (vgl. *Greg. Tur.* H. Fr. II 31). Seitdem waren die arianischen Westgothen und die orthodoxen Franken Todfeinde. Seit diesem Zeitpunkte liessen sich die Sympathieen der romanischen Bevölkerung Südgalliens für den nunmehr katholischen Nachbarstaat — aus Begeisterung für den Katholiken übersah man vollständig den Barbaren Chlodwig! — nicht mehr zurückhalten; in analoger Weise erscheint Gregor von Tours, der freilich schon zur Zeit der dritten Generation der katholischen Merovinger lebte, aus demselben Grunde trotz seiner romanischen Abstammung mit der Frankenherrschaft vollständig ausgesöhnt. Immer ungestümer gaben die romanischen Unterthanen des Arianers Alarich und vor Allem der Episkopat ihre heisse Sehnsucht zu erkennen, mit dem orthodoxen Nachbarstaate vereinigt zu werden (vgl. *Greg. Tur.* H. Fr. II 36: *multi iam tunc ex Galliis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant*). Erwägt man nun, dass Chlodwig diese katholischen Sympathieen geschickt benützt hat, um sich der meisten westgothischen Besitzungen in Gallien zu bemächtigen, ja dass er, als er im J. 507 sich rüstete, seinen Nachbar wider alles Recht zu überfallen, diesen Raubzug ausdrücklich unter Berufung auf seinen Hass gegen den westgothischen Arianismus zu rechtfertigen suchte (vgl. *Greg. Tur.* II 37: Chlodovechus rex ait suis: *valde moleste fero, quod hi Ariani partem teneant Galliarum.* Eamus cum Dei adiutorio et superatis redigamus terram in ditionem nostram), so wird man es begreiflich finden, dass Alarichs Situation der romanischen Bevölkerung seiner gallischen Besitzungen gegenüber seit 496 eine ausserordentlich schwierige war. Die westgothische Regierung befolgte diesen Gefahren gegenüber ein aller menschlichen Voraussicht nach sehr vernünftiges Princip: einerseits war sie bemüht, durch möglichst wohlwollende Berücksichtigung aller berechtigten Wünsche der Katholiken, vor Allem durch Bewilligung unverkürzter Cultusfreiheit die romanische Bevölkerung mit dem Westgothenjoche auszusöhnen, andererseits aber verschmähte sie da, wo sich die fränkischen Sympathieen der Katholiken in wirklichen politischen Widerstand, in hochverrätherischen Conspirationen entluden, im Interesse erlaubter Nothwehr auch strenge Massregeln nicht ganz. Ihren guten Willen, den Bedürfnissen der Romanen entgegenzukommen, bewies die westgothische Regierung durch jene unter dem Namen ‚Breviarium Alaricianum' bekannte Codification des römischen Rechts (aus dem Cod. Theod. und anderen Rechtsquellen), die unter Mitwirkung und Zustimmung des katholischen Adels und der Geistlichkeit im Februar 506 redigirt wurde und nur für die Romanen Geltung haben sollte (vgl. *Aschbach* 167, 335—342; *Lembke* I 49 f.; *Dahn* V 106; VI 247—249; Westgoth. Studien 4—6). Ein noch bedeutsameres Denkmal der wohlwollenden Fürsorge Alarichs für seine katholischen Unterthanen sind die Acten der ‚Synodus Agathensis', des Concils von Agde (in Septimanien) vom September 506 (bei *Hefele* II 649—660). Denn erstens fand diese Synode jedenfalls unter ausdrücklicher Zustimmung des Königs statt. Allerdings findet sich der Zusatz in der Vorrede unserer Acten (cum ... *ex permissu* domini nostri gloriosissimi magnificentissimi piissimique regis ... s. synodus convenisset' etc.) zwar bei *Sirmond.* Conc. Gall. I 160, aber nicht in allen Handschriften und Ausgaben; indess ist weder die Zustimmung des Königs (zur Abhaltung der Synode), noch die Authentie jenes Zusatzes zu bezweifeln (vgl. *Hefele* 650 mit *Dahn* VI 431 u. Anm. 3 das.). In der That liess sich ein Provinzialconcil von solcher Bedeutung — 35 Bischöfe waren zugegen, vgl. *Hefele* a. a. O. — wider Willen der westgothischen Regierung gar nicht durchsetzen. Wichtiger ist zweitens der Umstand, dass die Acten jener Synode resp. die 47 echten Kanones (vgl. *Hefele* 649 f., 2. Aufl.) zur Voraussetzung haben, dass die katholische Kirche damals unbehelligt von der Regierung der unbedingtesten Freiheit, ihre inneren Angelegenheiten selbständig zu ordnen, genoss; Beweise: 1) die Bischöfe können ungehindert ihre Disciplin ausüben, überhaupt ist die Handhabung der Kirchenzucht völlig ungehemmt (vgl. Can. 2, 3, 5, 8, 15, 25, 36, 37, 38). 2) Kirchen und Klöster dürfen Geschenke resp. Legate acceptiren (Can. 4 u. 6). 3) Die Regierung legt der Gründung neuer Klöster kein Hinderniss in den Weg (Can. 27 u. 28). 4) Juden können unbehelligt von der Staatsgewalt zur katholischen (statt zur arianischen) Kirche übertreten (Can. 34). — Aber alle diese versöhnlichen Massregeln verfehlten bei der fanatischen Bevölkerung, namentlich beim Episkopat, die gewünschte Wirkung; im Gegentheil erhellt aus *Greg. Tur.* II 36, 37, dass die Romanen gerade damals, d. i. 506, kurz vor der Katastrophe des Königs eifrigst mit den Fran-

ken conspirirten. Die wenigen strengen Massregeln Alarichs fallen demgemäss gar nicht unter den Begriff Verfolgung, können vielmehr nur als Nothwehr des Staates gelten. So wurde Volusian, Bischof von Tours, wegen seiner fränkischen Sympathieen von den Gothen als Gefangener nach Spanien abgeführt, wo er bald nachher starb (vgl. *Greg. Tur.* II 26: ‚Perpetuus *Turonicae* civitatis episcopus . . . in pace quievit, in cuius loco Volusianus unus ex senatoribus, subrogatus est. Sed a Gothis suspectus habitus episcopatus sui anno septimo in Hispanias est quasi captivus abductus, sed protinus vitam finivit'). Die Massregelung eines andern bischöflichen Frankenfreundes ging nicht unmittelbar vom königlichen Hof aus. Quintian von Rodez wurde von seinen romanischen Mitbürgern selber (richtig also *Dahns* Bemerkung V 105: . . . ‚hier sieht man deutlich, dass nicht immer die katholischen Laien — diese klagen ihn selbst an —, sondern vorab eben die Bischöfe die fränkischen Parteigänger waren'; vgl. auch Anm. 3 das.) der gothischen Bevölkerung der Stadt — gewiss nicht grundlos — der Sympathieen für den fränkischen Nachbar verdächtigt und sah sich genöthigt, der Erbitterung der Germanen aus dem Wege zu gehen; er entkam glücklich zu seinen katholischen Verbündeten (*Greg. Tur.* II 36: multi iam tunc ex Galliis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant. Unde factum est, ut Quintianus Ruthenorum episcopus per hoc odium ab urbe depelleretur etc.). Dies geschah, wo nicht erst 507, so doch frühestens 506 (vgl. *Greg. Tur.* II 36, 37). Später, jedoch nicht vor 511, wurde Quintian vom König Theoderich I wegen seines Eifers für die fränkische Sache mit dem Bisthum Clermont (in der Auvergne) belohnt (vgl. *Greg. Tur.* II 36; III 12, 13; Vitae patr. c. IV 1; c. VI 2, 3). Als Inhaber dieser Diöcese starb der Prälat zwischen 525 und 527 (vgl. *Greg. Tur.* H. Fr. III 13; Vit. patr. c. IV 2, 3, 5 mit H. Fr. III 10—13; Vit. patr. c. VI 3). Obgleich weit mehr als Eurich durch die Katholiken provocirt, ging der mildere Alarich doch selbst da, wo er zu strengem Vorgehen gezwungen war, nicht so weit als sein Vater. Er verbot nicht etwa die Wiederbesetzung der durch den Tod des Rebellen Volusian erledigten Diöcese Tours, sondern legte der Wahl des Verus zum Bischof des gedachten Bisthums kein Hinderniss in den Weg (vgl. *Gregor. Tur.* II 26: *in cuius loco Verus succedens . . . ordinatur episcopus*). Aber weder milde, noch strenge Acte gegen die rebellische romanische Bevölkerung vermochten den König und seine Gothen vor der Katastrophe zu schützen, die im J. 507 unaufhaltsam über das Reich hereinbrach. Alarich verlor Thron und Leben in der Unglücksschlacht bei Vouglé, fast das gesammte westgothische Gallien von der Loire bis zu den Pyrenäen, mit Ausnahme der heutigen Provence, huldigte bald dem fränkischen Sieger; schon 508 öffnete Tolosa, die blühende Hauptstadt des gedemüthigten Volkes, die Thore; auch das wichtige Narbo ging damals verloren (vgl. *Proc.* B. Goth. I 12; *Greg. Tur.* H. Fr. II 36, 37).

3) Der militärischen Intervention des Ostgothenkönigs Theodorich d. Gr. — er sandte ein Hülfscontingent unter Anführung des vortrefflichen Feldherrn Ibba — gelang es indess bald, das Reich des grossen Eurich zu retten. Narbonne und das ganze Gebiet der alten ‚provincia Narbonensis', alles Land zwischen den Pyrenäen und den Alpen wurde den Franken und deren Verbündeten, den Burgundern, wieder entrissen. Da der Westgothenkönig Amalarich, Alarichs II und einer Tochter Theodorichs Sohn, noch im zartesten Alter stand, so übernahm der Herrscher Italiens im Namen seines Enkels die vormundschaftliche Regierung und führte sie bei der beständigen Bedrohung des Westgothenreiches durch den starken fränkischen Nachbar bis zu seinem Tode (526) fort, selbst dann, als Amalarich längst herangewachsen war. Den Franken liess übrigens Theodorich alle ihre Eroberungen bis auf Septimanien (Languedoc), welches seitdem die einzige gallische Provinz der Westgothen blieb, und der heutigen Provence, die später, bald nach dem Tode des grossen Ostgothenkönigs, dem Ostgothenreich einverleibt wurde (vgl. *Anon. Val.* 309; *Proc.* I 12, 13; *Greg. Tur.* l. c.; *Isid.* Hist. Goth., ed. Arevalo, Iornand. c. 47, 58). Seitdem ist selbstverständlich Spanien der Schwerpunkt des Westgothenreiches; doch erscheint Toledo erst seit Leovigild, seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrh., als ständige Residenz. — Mit Fug nimmt *Dahn* (VI 372 f.) an, dass Theodorich als Vormund Amalarichs (511—526) resp. sein Statthalter Theudis, wie in Italien, so auch im westgothischen Reich den Katholiken gegenüber unbedingte Toleranz walten liess. Dies beweisen die in jenem Zeitraume in Spanien gefeierten Synoden, nämlich das Concil zu Tarragona vom J. 516 und die Synode von Gerona vom J. 507 (bei *Hefele* II 675—679, 2. Aufl.). Ob die drei Concilien zu Arles, Lerida und Valencia im J. 524 unter Theoderich, oder erst 546 unter König Theudis stattgefunden haben (vgl. die Acten bei *Hefele* a. a. O. 703—710), ist zweifelhaft, aber *Dahn* (VI 431 f. und zumal 432, Anm. 4) behauptet mit Recht, dass für erstere An-

nahme überwiegende Gründe sprechen; alle Handschriften der Acten der Synode von Lerida geben in der Ueberschrift folgende Datirung: anno XV. Theuduredi *vel Theoderici* regis. Alle diese Concilien haben weder zur Zeit noch bestehende noch vorhergegangene Beschränkungen der katholischen Cultusfreiheit zur Voraussetzung. Allerdings handelt Can. 9 der Synode von Lerida (*Hefele* 707) von ‚rebaptizati', also von Proselyten der Arianer; auch rügt Can. 13 (a. a. O.) das Verfahren derjenigen Katholiken, ‚die ihre Kinder bei Häretikern taufen lassen'. Allein dergleichen Vorkommnisse haben nicht nothwendig das Vorhandensein einer Verfolgung zur Voraussetzung. Jene Fälle von Apostasie können auch Folge einer friedlichen Privatpropaganda einzelner Arianer sein. Zudem beschäftigt sich Can. 9 bloss mit Denjenigen, ‚welche die sündhafte Wiedertaufe erhalten haben, ohne durch Zwang oder Marter dazu genöthigt worden zu sein'.

4) Auch in der Folgezeit, bis auf Leovigild, blieb das wenigstens scheinbare Einvernehmen zwischen dem westgothischen Staate und den Katholiken im Wesentlichen unerschüttert. Der junge Amalarich erscheint zwar während der kurzen Zeit seiner Alleinherrschaft (526—531) als leidenschaftlicher Arianer, aber er begnügte sich, seinem religiösen Fanatismus in den rohesten Misshandlungen gegenüber seiner orthodoxen Gemahlin Chrotechild, einer Schwester der Frankenkönige Theoderich, Chlodomir, Childebert I und Chlotar I, Luft zu machen (vgl. *Proc.* B. G. I 13; *Greg. Tur.* III c. 1, 10), indess der grossen Masse seiner katholischen Unterthanen verkümmerte er ihre Religionsfreiheit nicht, wie dies aus der zweiten Synode von Toledo erhellt, die im J. 527 oder 531 stattfand (s. die Acten bei *Hefele* 719—724 und *Dahns* zutreffende Bemerkung VI 433, Anm. 4; vgl. auch V 117 f.). Aber das Verderben des immerhin fanatischen Monarchen war denn doch schon besiegelt. Der Frankenkönig Childebert rächte die Beschimpfung seiner Schwester und überfiel das gothische Gallien. Bei Narbo erlitt Amalarich eine Niederlage, versuchte dann zu entfliehen, wurde aber eingeholt und ermordet. Der Sieger wollte seine Schwester in die Heimat zurückgeleiten, diese starb aber schon unterwegs. Vgl. *Proc.* l. c.; *Greg. Tur.* l. c.; *Fredegar.* Hist. Fr. epit. c. XXXI, Iordan. c. 58; *Isid.* Hist. Goth. Aera 564. Auch unter König Theudis (reg. 531—548) blieb die katholische Cultusfreiheit unverkürzt; Beweis dafür ist die Provinzialsynode von Tarragona, die im J. 540 stattfand und sich mit Gegenständen der kirchlichen Disciplin beschäftigt hat (s. die Acten bei *Hefele* 778 f.). Unter den Königen Theudigisel (548—549), Agila (549—554) und Athanagild (554—567) wurden zwar keine Concilien gehalten, es kam aber doch zu keinerlei Bedrückungen der Orthodoxie, wenn auch die beiden ersteren Fürsten nicht gerade katholikenfreundlich gewesen sein mögen (vgl. *Isid.* H. G., *Greg. Tur.* III 30; IV 8, 38; De glor. mart. I 24, 25; *Fredeg.* c. X, l. III; *Iornand.* c. 58 in fine und hierzu *Dahns* Erläuterungen V 123, VI 373).

5) Der religiös-politische Gegensatz kam im Westgothenreich zum letztenmal unter König Leovigild (reg. 569—586) und zwar in unerwartet heftiger Weise zum Ausbruch. Dieser hervorragend tüchtige Monarch, ein zweiter Eurich, dem als Ideal ein national-gothischer Einheitsstaat mit einem starken, vor Allem erblichen Königthum an der Spitze vorschwebte, hatte schon in seinem ersten Decennium (570 bis 578) in dieser Hinsicht grosse Erfolge erzielt: er hatte die Macht des hochmüthigen gothischen (arianischen) Adels gebrochen, dem Königthum im Innern auch sonst erhöhtes Ansehen verschafft, die iberische Halbinsel nach allen Richtungen siegreich durchzogen, abgefallene Districte wieder unterworfen und die Byzantiner, die sich seit 554 an den Küsten Spaniens von der Westspitze Algarve's bis nach Valencia hin festgesetzt hatten und unter dem Schutze der orthodoxen Bevölkerung sogar über Cordova hinaus bis zur Sierra Morena vorgedrungen waren, energisch zurückgedrängt. Allenthalben war der Katholicismus als politische Macht im Bunde mit den rechtgläubigen Reichsfeinden der unificatorischen Tendenz des Fürsten entgegengetreten. Doch begann dieser, zwar Arianer aus Ueberzeugung, aber kein Fanatiker und in erster Linie stets Staatsmann, erst seit 579 resp. 580 gegen seine katholischen Unterthanen einzuschreiten. Erst seit dem Aufstand seines ältern Sohnes Hermenegild, des Convertiten, dessen Verbündete die Katholiken Spaniens nebst den orthodoxen Franken und Byzantinern waren, begann Leovigild den Versuch, der arianischen Staatskirche innerhalb der Halbinsel die Alleinherrschaft zu verschaffen. Wie schroff damals der Gegensatz zwischen beiden Confessionen empfunden wurde, beweist der Umstand, dass Hermenegilds religiöser Abfall, sein Uebertritt zum Katholicismus, einem politischen Abfall von Vater und Reich vollständig gleichkam. Uebrigens verfolgte Leovigild die Katholiken geflissentlich bei weitem mehr in der Manier Trasamunds, als eines Hunerich. Er gab sich den Schein, als bestände gar

kein principieller Unterschied zwischen beiden Formen des Christenthums, besuchte sogar zuweilen katholische Kirchen, liess durch eine Synode seiner Secte im J. 580 zu Toledo die Wiedertaufe als Bedingung des Uebertritts zum Arianismus abschaffen (ein sehr kluger Schachzug!), suchte durch reichliche Bestechungen manche Katholiken zu seiner Staatskirche herüberzuziehen u. dgl. Anderseits vermied er auch strengere Massregeln nicht ganz. Manche katholische Bisthümer verloren ihre Steuerfreiheit und ihre Einkünfte zu Gunsten des Fiscus. Viele hervorragende Bischöfe und Geistliche überhaupt wurden verbannt, so z. B. die Bischöfe Fronimius von Agde, Mausona von Merida, Leander von Sevilla und der spätere Abt von Biclaro (der letztere nach Barcelona); ein Mönch, der freilich den König schwer beleidigt hatte, wurde gar zur Geisselung und zum Exil verurteilt. Nicht alle von Leovigild gemassregelten Geistlichen waren übrigens hochverrätherische Complicen des rebellischen Prinzen, so z. B. sicher nicht Mausona und der ehrenfeste Biclarenser, beide geborene Gothen. Jener Vorwurf trifft aber mit Recht Leander, der noch im Exil sich am byzantinischen Hof für den Empörer verwandte (vgl. Praefat. in Greg. M. expos. in libr. b. Iob, Mauriner Ausg., I). Ob der vom Vater besiegte Hermenegild als Martyrer starb, muss beim Schweigen der spanischen Quellen, des Biclarensers, Isidors und selbst Gregors von Tours, die ihn nur als sträflichen Empörer charakterisiren, dahingestellt bleiben. Reccareds Uebertritt zum Katholicismus und die hierdurch erfolgreich angebahnte Conversion der Westgothen machte übrigens bald dem religiös-politischen Antagonismus auf der Halbinsel ein Ende. Die räumlichen Verhältnisse dieser ‚Realencyklopädie' zwingen mich leider, auf die Erörterung der zahlreichen interessanten Streitfragen, die sich an die Geschichte Leovigilds und seine Beziehungen zum Katholicismus knüpfen, zu verzichten. Ich verweise also hier einfach auf das Quellenmaterial und die neuere Litteratur.

Vgl. *Ioann. Biclarens.* Chron. (Hauptquelle!), ed. Gallandius Bibl. XII, von anno II. imp. Iustin. II. (567) bis a. VIII. incl. Mauricii imp. (589/590); *Isid.* Hist. Goth. aera 592, 605, 606; H. Suev., Chron., De vir. illustr.; s. Leandri regula cap. ult., ed. Arevalo Opp. Isid. T. I 6, § 2; Chronol. et series regum Goth.; Chron. breve Visigoth.; *Greg. Tur.* Hist. Fr. IV 38, V 39, VI 18, 29, 33, 40, 43; VIII 28, IX 1—16; De glor. mart. I 82; De glor. conf. c. 12; *Fredeg.* H. Fr. ep. c. 83, 87, 92 und sonst; Chron. c. 8; *Greg. M.* Papae Dial. III 31; *Paul. Warnef.* Hist. Langob. III 21; *Paul. Emerit.* De vit. patr. Emerit. (ap. Aguirre Conc. Hisp. T. IV) c. 3, 9 bis 14, 16, 18 und hierzu das authentischste Quellenmaterial: Münzen (bei *Alois Heiss* Descript. générale des monnaies des rois Visigoths d'Espagne, Paris 1872, 26 bis 30, 81—84 u. sonst), Inschriften (ap. *Ruinart* ed. Greg. Tur. 1393 und *Hübner* Inscr. Hisp. christ. 22, Nr. 76; 49, Nr. 155; 57, Nr. 176), Concilacten (*Conc. Brac.* II. u. *Conc. Tol.* III. von 589 ap. Mansi IX 837, 977 ff., 986, 1000).

Neuere Litteratur: vgl. *Aschbach, Lembke, Ebert* (554), *Dahns* gediegene Darstellung (V 127—172, VI 367 ff., 373 u. sonst; Westgoth. Stud. 7), meine Abhandlungen: ‚Leovigilds Anfänge' und ‚Nachträge' (Forsch. z. deutschen Gesch. 1872, 593—618; 1873, 634—645), ‚Hermenegild' und ‚Leovigilds Stellung z. Katholicismus' (Zeitschr. f. hist. Theol. 1873, 1—109, 547—601), endlich die Recensionen meiner Aufsätze von *Rosenstein* (Zarncke'sches Centralblatt 1873, Nr. 51, 1614) und *Dahn* (Krit. Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung, Bd. XV 1873, 592—596); vgl. auch *Dahns* Anzeige von *Heiss* Descr. gén. des monnaies etc. (a. a. O. 596—600). FRANZ GÖRRES.

CHRISTIANUS, Χριστιανός, Christianer, Christ, ist der Name, welcher nach Apg. 11, 26 in Antiochien zuerst den Jüngern, Anhängern Christi, τοῖς τοῦ Χριστοῦ, gegeben wurde. Derselbe Name in derselben Bedeutung begegnet uns im N. Test. noch zweimal: Apg. 26, 28 im Munde des Königs Agrippa und I Petr. 4, 16 im Anschlusse an einen ausserkirchlichen Sprachgebrauch von Nichtchristen. Die Christgläubigen selbst nannten sich in der Regel discipuli (μαθηταί), fideles (πιστοί), electi (ἐκλεκτοί), sancti (ἅγιοι), fratres (ἀδελφοί), während sie von den Juden ‚Galiläer, Nazaräer' in verächtlichem Sinne genannt wurden. Die Juden legten den an Christus Glaubenden sicher nicht den Namen ‚Christianer' bei; denn ersteren war der Name ‚Messias' (Christus) viel zu heilig, als dass sie einen damit in so enger, sachlicher Verbindung stehenden Namen wie ‚Anhänger (Schüler) des Messias', d. i. des Christus oder Gesalbten, den Gläubigen Jesu Christi gegeben hätten, welche für sie, die Juden, nur ein Gegenstand der Verachtung und des Hasses waren. Die Entstehungsgeschichte der ersten Christengemeinde in Antiochien führt zum wahren Ursprunge des Namens C. Das von Petrus begonnene Werk der Predigt an die Heiden wurde von griechisch gebildeten Juden aus Cypern und Cyrene im Grossen fortgesetzt; Antiochien am Orontes war das nächste Ziel ihres Wirkens, und hier bildete sich die erste

heidenchristliche Gemeinde und zwar in einer viel grössern und auffälligern Ablösung vom Judenthum, als dies sonst in judenchristlichen Gemeinden der Fall war, die man nur als eine Secte des Judenthums ansah. In Antiochien traten die Gläubigen zuerst als eine geschlossene, selbständige Gesellschaft auf, und es war daher ganz natürlich, dass die Römer, welche nach Antiochien den Sitz der Provinzialverwaltung verlegt hatten, der neuen Religionsgesellschaft auch einen neuen Namen gaben. Dies war der in seiner mittelst *anus* abgeleiteten Sprossform schon auf römische Abstammung hinweisende Name C. Die Römer bildeten diesen Namen ähnlich wie ihre politischen Parteinamen Pompeiani, Caesariani, Herodiani etc., weil sie den Namen Christus nur als nomen proprium auffassten, während derselbe nach *Lact.* De vera sap. l. IV, c. 7 ,nuncupatio potestatis et regni' ist. Der Name C., ursprünglich ohne verächtlichen Nebenbegriff, verbreitete sich bald unter den Christen (*Ignat.* Ep. ad Magn. c. 4; Ad Polyc. c. 7; *Tert.* Apol. c. 3 etc.) und unter den Heiden, wie bei *Tacit.* Annal. l. XV, c. 44 und *Sueton.* In Neron. c. 16, bei letzteren allerdings schon in jenem verächtlichen Sinne, in welchem später allgemein in der Heidenwelt Name und Sache der Christen aufgefasst wurden. Diese selbst aber betrachteten ihren neuen Namen als Ehrennamen, und unter die Gründe, warum die Kirche von Antiochien bei den Christen in so grossem Ansehen stand, zählte man stets auch die Thatsache, dass von dorther die Christenheit ihren Namen erhalten hat. Bei den Heiden kommen für Christus und Christiani auch die Benennungen ,Chrestus' und ,Chrestiani' vor (*Sueton.* In Claud. c. 25; *Tertull.* Apol. c. 3). Der Grund lag ursprünglich in einer sprachlichen Verwechslung, insoferne man als Stammwort χρηστὸς statt χρίειν annahm, was um so leichter möglich war, als η per Itacismum wie ι lautete. Sah man dabei auf die gute Bedeutung von χρηστὸς = wacker, bieder, trefflich, so lag in dieser Verwechslung nichts Verfängliches, aber es fehlt nicht an Andeutungen bei den Kirchenschriftstellern (vgl. *Tertull.* l. c.), dass mit der verkehrten Aussprache theilweise eine böswillige Absicht zu Grunde lag, da χρηστὸς in seiner schlimmen Nebenbedeutung von ,einfältig, dumm, gemein' aufgefasst werden konnte. — Ueber Christiani auf einem Graffitto von Pompeji s. d. A. Pompeji. KRÜLL.

CHRISTOPHORI hiessen die Christen bez. die Martyrer in dem Briefe des B. Phileas bei *Eus.* H. e. VIII 10, wie sie auch θεοφόροι genannt wurden (s. Acta s. Ignatii bei *Grabe* Spicil. II 10). Vgl. *Clem. Alex.* Strom. VII 748. *Augusti* Hdb. I 121 leitet aus dieser Allegorie die Legende von dem Riesen Christophorus ab, der vor seiner Bekehrung n. E. Reprobus, n. A. Onuphrius oder Onufrus hiess, und verweist dafür auf *J. A. Pafinger* De invocatione s. Christophori etc., Tubing. 1748, 4°. Siehe indessen über den historischen Charakter des allerdings durch die Phantasie des MA.s (nicht ohne Einwirkung der germanischen Mythologie, *Grimm* Mythol. 3. A. 496, 509) zum wunderbaren Riesen aufgeschossenen Martyrers Act. SS. Boll. 25. Iul.; *Schrödl* Freib. Kirchenlex. II 515 f.

CHRISTUS, s. Jesus Christus.

CHRISTUSBILDER, s. Jesus Christus.

CHRISTUSFESTE, s. Feste.

ΧΡΟΝΙΤΑΙ nennt der Arianer Aëtius die Katholiken, um das seiner Meinung nach bevorstehende baldige Verschwinden ihrer Lehrmeinung auszudrücken. *Athanas.* De Trinit. Dial. II. Opp. ed. Par. II 193, al. 495.

CIBORIUM. I. Dieses Wort wird bald in Verbindung gebracht mit dem arabischen qa'b, Gefäss, Becher, bald mit dem hebräischen käbär — kebarim, Grab, bald mit dem lateinischen cibus, Speise; mit grösserer Zuversicht kann es hergeleitet werden von dem griechischen κιβώριον. So heisst bei *Athenaeus* Deipnosoph. l. III die Fruchthülse der Pflanze κολοκάσιον, welche in den Sümpfen Aegyptens wächst und die Lotosblume hervorbringt. Weil diese Fruchthülse becherförmig gestaltet war, so erklärt Athenaeus kurzweg: ,C. ist eine Art Becher'. In dieser Bedeutung finden wir dasselbe Wort auch bei *Horat.* Carm. l. II od. 7, und aus *Plin.* Nat. hist. XXI 51 erfahren wir, die Aegypter hätten selbst zusammengeflochtene Blätter der Colocasia zu Trinkbechern verwendet. Es lag nun sehr nahe, diesen Namen C. auf jenen Ueberbau zu übertragen, welcher in Form eines Tempels (Monopteros) oder Thurmes die christlichen Altäre überdeckte und in einer Kuppel endete, welche einem Becher nicht unähnlich war. Gleichbedeutend damit ist κιβωτός, κιβώτιον, Kiste, κόγχη, Muschel, πύργος, Thurm, τρούλλιον, Kelle; im Lateinischen steht dafür ciborium, cymborium, umbellum, umbraculum, coopertorium, tegimen, tegurium, tecuarium, turris, laquearium, arca. Ordo Rom. X; *Goar.* Euchol. 12; *Suiceri* Thesaur. eccl. II 100.

Früher wurde schon angeführt (s. Arcosolium), dass über heidnischen Götterstatüen und wiederum über einzelnen Gräbern der Katakomben eine Bedachung sich

befand. Weil dieses Dach für den hl. Opfertisch ein Schutz und eine Ehre war, so fehlte es auch in den altchristlichen Kirchen nicht. Doch sei ferne, zu behaupten, alle Altäre seien von Anbeginn an mit Ciborien geschmückt gewesen. Ueber die Form dieser Baldachine sind wir ziemlich genau unterrichtet, obwol Exemplare aus den ersten sieben christlichen Jahrhunderten nicht erhalten sind, weil Beschreibungen und ein paar Mosaikbilder uns eine klare Vorstellung geben. [*Boldetti* 14 signalisirte die Existenz eines C. in einer Krypta des Coemeterium S. Pietro e Marcellino, *Bosio* 359 die eines andern in der Katakombe S. Pamfilo an der Via Salaria, und jüngst *Stevenson* ein drittes in S. Zotico; s. dessen Cimitero di Zotico, Moden. 1876, 31. Vgl. dazu *de Rossi* R. S. II 234; *Labus* Marmi Bresciani 102; *Garrucci* Vetri Tav. 39[10], 221. K.] Anastasius erzählt von Kaiser Constantin, er habe die Krypta des hl. Petrus hergestellt und ‚darüber zum Schmuck Porphyrsäulen gesetzt und gedrehte Säulen aus Griechenland'. Dass es sich in diesen Worten um ein C. handelt, erwähnt ganz klar, auf Urkunden gestützt, *Petrus Mallius* (12. Jahrh.) in seiner Beschreibung der Peterskirche, indem er anführt, Constantin habe auf Bitten des Papstes Sylvester ‚ein C. anfertigen lassen aus Porphyrsäulen und reinstem Golde' und vor den Altar 12 Säulen aus Griechenland gestellt (*Bolland.* Act. SS. Ian. VII 37). Auch von Papst Gregor d. Gr. erwähnt Anastasius, ‚er habe dem hl. Apostel Petrus ein C. gemacht mit vier Säulen aus reinstem Silber'. Diese Angaben wird man nicht widersprechend finden, wenn man bedenkt, dass in der alten Peterskirche ein Altar über der Confessio des hl. Petrus, ein anderer am Eingange des Presbyteriums stand (Näheres *de Waal* Ruhestätte des hl. Petrus 1871, 75—87). Deutlicher drückt sich über die Form der altchristlichen Ciborien Johannes, Erzbischof von Thessalonich (7. Jahrh.), aus in einem Berichte über die Wunder am Grabe des Martyrers Demetrius. Nach seiner Erzählung kam um das J. 600 ein Mann durch eine Vision geleitet in die Kirche des hl. Demetrius zu Thessalonich und ‚sah jenes heilige und überaus schöne Werk in Mitte des Schiffes nach links hin im Sechseck errichtet, aus sechs Säulen und ebensovielen Wänden aus reinem und bearbeitetem Silber gebildet, und ähnlich das Dach, welches, auf sechs Seiten ringsum unterstützt, wie vom Boden aus in eine einzige runde Kuppel ausläuft und darüber eine silberne, nicht gar kleine Kugel trägt, unter welcher wunderbare Blätter, wie jene des Kürbis, hervorsprossen. Ueber allem diesem befestigt, strahlt die Trophäe über den Tod, blendet durch die silberne Arbeit die Augen des Körpers und erleuchtet durch die Betrachtung Christi die Augen des Geistes mit himmlischer Gnade, ich meine das lebenspendende und ehrwürdige Kreuz unseres Gottes und Erlösers'. Dieses Werk, fügt Erzbischof Johannes bei, führe den Namen C.; leider wurde es 584 bei einem Einfalle der Avaren durch Brand zerstört. *Bolland.* Act. SS. 8. Oct. 133; eine Reconstruction bei *Texier* Archit. byzant., Londres 1864, 135. Eine andere ausführliche Schilderung von einem C., welches einen Altar überdeckte, giebt *Paulus Silentiarius* in seiner Beschreibung der Sophienkirche zu Constantinopel (6. Jahrh.). Seine Worte lauten nach der neuesten Uebersetzung von *Kreutzer* (Lpz. 1875): ‚über dem unbefleckten goldenen Altartische erhebt sich ein hoher Thurm in die weite Luft, auf vier silbernen Bogen ruhend. Getragen wird er von silbernen Säulen, auf deren Häupter die vier Bogen ihre Füsse stellen. Ueber diesen Bogen erhebt er sich, einem Kegel ähnlich, nur dass die Basis nicht ganz rund, sondern achteckig ist; und so erhebt er sich unten breit, immer schmäler werdend, bis er in eine Spitze endet. Acht silberne Seitenflächen zeigt er; aber schön zusammengefügt bilden diese eine hohe Spitze. Und zwar ist jede Seite ein Dreieck, aber so laufen sie zusammen, dass sie eine Spitze bilden, auf welcher der Künstler einen Becher anbrachte, dessen umgebogene Ränder die Gestalt von Blättern haben. In der Mitte desselben aber machte er die Gestalt einer Himmelswölbung, aus Silber glänzend, und über dieser erscheint das Kreuz, das uns gnädig sei. Unmittelbar über den Bogen, die die Basis bilden, schlingt sich um den Fuss des Kegels Laubwerk, aus welchem hin und wieder aufrecht stehende Spitzen hervorragen, gleich der Frucht des schönbelaubten Birnbaumes, und ihren Glanz von sich geben. Wo aber die Ecken der Basis sich berühren, da sind wieder Becher angebracht und in jedem Becher eine Kerze oder vielmehr das Bild einer Kerze; denn sie sind nur zur Zierde, nicht, um Licht zu geben, sind aus Silber gemacht, das herrlich glänzt und geben nur einen Silberstrahl, keine Flamme von sich' (v. 720—754).

Mit diesen Beschreibungen von Ciborien stimmen die Mosaikbilder überein in der uralten (4. Jahrh.) St. Georgskirche zu Thessalonich (*Texier* l. c. pl. 32, 34), in S. Ambrogio zu Mailand (*Biraghi* I tre sepolcri 1844, 9) und in S. Giovanni in fonte (5. Jahrh.) zu Ravenna (*Ciampini* Vet. Mon. (I, Tab. 43). A. SCHMID.

[Die beigegebene Fig. 103 veranschaulicht das C. in S. Clemente, das zwar einer

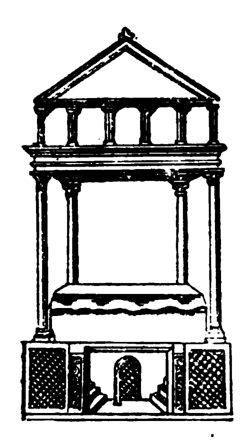


Fig. 108. Ciborium in S. Clemente.

spätern Zeit angehört, aber, wie das C. in S. Agnese, eine ungefähre Vorstellung des altchristlichen C. giebt. Näher kommt dem letztern vielleicht noch das jetzt im Museum zu Perugia befindliche C. aus einer alten Kapelle di S. Prospera vor Perugia: ein spitzer Altarbaldachin aus weissem Marmor, der auf vier Compositsäulen ruht; die Platte der mensa wird von Einem Pfeiler getragen.

Ueber dem C. waren oft sog. *Crateres* (*scyphi*) angebracht (*Eus.* Vit. Const. III 31; *Anastas.* in Leone 3 al.), und zwar von verschiedener Form (*Paul. Sil.* II 313: crater in folia dispartitus = lilia), von Iustinian mit der σφαῖρα über das C. gestellt. Jener κρατήρ heisst auch κρῖνος und ἐπιστόλιον, *lilium* bei *Leo Ost.* III 28, *Anast.* in Leone 3; *Greg. M.* Ep. I 66: ‚ciborii parti extremae impositae erant *lilia* aurea seu crateris labia in liliorum speciem efficta erant, ex quibus sphaerae s., ut *Codino* nuncupatur, μῆλον enascebatur, cui crux lapidum fulgore coruscans insistebat'. *Ducange* in *Paul. Silent.* 219 f., ed. Venet., der überhaupt hier zu vergleichen ist. Bei *Paul. Silent.* ist das μῆλον = polus. Das Bema stellte den Himmel dar, daher die Oeffnung der Vela diejenige des Himmels: *Chrys.* Hom. 8 ad Ephes. Ueber dem Polus stand, wie gesagt, das Kreuz. *Nicol. I* Ep. 2; *Anastas.* in Leone 4; *Paulin.* Epigr. II 2; Ep. 2 ad Sever.; *Honor. Augustod.* I 135. Das C. heisst auch πύργος, Thurm. *Silent.* II 203; *German.* CP.; *Fortunat. Pict.* III 23; *Flodoard.* II 6 u. s. f. K.]

II. *Ciborium minus* vel *itinerarium* im Gegensatze zu umbraculum altaris, wird erst im MA. (Ord. rom. in bibl. patr. Lugd. XIII 724) zur Bezeichnung des Speisekelches gebräuchlich und ist jetzt noch in den römisch-liturgischen Büchern durch *pyxis* oder *vas* (Caer. ep. II 30, n. 3) ersetzt. In den ersten Jahrhunderten führte das Gefäss zur Aufbewahrung der Eucharistie den Namen *arca* (*Tertull.* De laps.), *columba, peristera* (*Anast.* in vit. Silv.), *capsa* (*Conc. Araus.* 17, a. 441), *canistrum vimineum* (*Hieron.* Ep. 125 ad Rustic.; vgl. den Fisch mit Weidenkörbchen auf dem Rücken in der Sacramentskapelle der Callistus-Katakombe), *theca argentea* (Bolland. Act. SS. Oct. X 711), *turris* (*Greg. Tur.* Mir. I 86), *pyxis* (*Hincm.* c. 8; *Hard.* V 396, 9. Jahrh.). S. Pyxis; Taube, eucharistische. A. SCHMID.

CILICIUM, der Bussgürtel, ursprünglich das härene Busskleid, in welchem die Pönitenten sich im Atrium der Basilika darstellten und in welchem sie bei der Lossprechung erschienen. *Conc. Tolet.* I, c. 2 (qui sub cilicio divino reconciliatus est altari). Vgl. *Bingham* VIII 119.

CIMELIARCHAE (κειμηλιάρχαι) = *Thesaurarii*, auch φύλακες τῶν κειμηλίων, die Schatzbewahrer der reichen Kirchen, in Constantinopel Grossdignitare (ὁ μέγας σκευοφύλαξ, auch ὁ μέγας σακελλάριος in den Klöstern). Vgl. Saecularii.

CINERARII, s. Kleidung der alten Christen.

CINGULUM. Bei langen und weiten Gewändern ist der Gürtel ein so nothwendiger und sich von selbst ergebender Theil der Kleidung, dass wir ihn schon in den ältesten Zeiten sowol bei Juden als Heiden finden. Zur Zeit Christi und der Apostel bedienten alle bekannten Völker sich dieses Gewandstückes, und zwar der Sklave wie der Kaiser, die Männer wie die Frauen (*Hefele* Beiträge II 178). Wir finden den Gürtel demgemäss in zahlreichen Sculpturen und Gemälden der Katakomben und auf Goldgläsern. Trug man die Tunica bis zu den Füssen herabwallend, so wurde dieselbe um die Brust gegürtet (Apocal. 1, 13). So trugen ihn besonders die Frauen; Beispiele bei *Garrucci* Vetri Tav. XXI 3, 4, obgleich, namentlich bei jüngeren Frauenspersonen, der Gürtel, dann ζώνη genannt, auch vielfach um die Lenden getragen wurde (*Garrucci* Vetri Tav. XXI 1, 5, 6). In letzterer Weise wurde er, dann ζωστήρ genannt, auch von Männern bei der Arbeit und auf Reisen getragen, und diente dazu, um die Tunica aufzuschürzen (Exod. 12, 11; Luc. 12, 35). Die Frauen trugen, wenn sie die Tunica aufschürzten, häufig sowol den obern als den untern Gürtel, während die Männer alsdann, bis auf wenige Ausnahmen, nach den auf uns gekommenen Darstellungen nur den untern Gürtel trugen (*Rich* Illustr. Wörterb. d. röm. Alterth., übers. von Dr. C. Müller, V. Succinctus). So sehen wir den guten Hirten in einer Darstellung mit beiden Gürteln (*Buonar.* Osserv. Tav. IV 1), sonst immer mit dem ζωστήρ umgürtet, stets aber alticinctus, d. h. die Tunica bis über die Kniee aufgeschürzt, um auch hierin seinen Eifer, das verlorene Schaf zu suchen, zum Ausdruck zu bringen. Eine besondere Art von Gürtel, *redimiculum* genannt (welches Wort auch die Bänder zum Binden der Mitra

bezeichnete, *Isidor*. Etymol. XIX 31, 5), wird von *Isidor* (Etymol. XIX 33, 5) also beschrieben: *redimiculum* est quod succinctorium sive brachiale nuncupamus, quod descendens per cervicem et a lateribus colli divisum, utrarumque alarum sinus ambit, atque hinc inde succingit, ut constringens latitudinem vestes ad corpus contrahat atque coniungendo componat. Hoc vulgo brachile, quasi brachiale dicunt, quamvis nunc non brachiorum, sed renum sit cingulum. Succinctorium autem vocant, quod, ut dictum est, sub brachiis ductum alarum sinum ambit atque hinc inde succingit. So gegürtet erscheint der gute Hirt in einem Deckengemälde des Coemeterium SS. Petri et Marcellini inter duos lauros (*Aringhi* R. S. II 67), und man darf in der kreuzweisen Verschlingung des Gürtels auf der Brust wol mit *Buonarruoti* (Osserv. 167) eine Hinweisung auf das Kreuz finden. (Ueber eine Darstellung eines geflügelten Genius, welcher in gleicher Weise ein Purpurband trägt, s. *Buonarruoti* l. c. tav. XXVIII 2 und p. 187; *Garrucci* Vetri Tav. XXXV 7 und p. 192.) Auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri XXI 1) erscheint der Gürtel mit schildartiger Verzierung geschmückt. Man darf daraus wol den Schluss ziehen, dass wenigstens gegen Ende des 3. oder im Anfange des 4. Jahrh. diese Mode der römischen Gesellschaft (*Florus:* vestis ingentibus obstricta gemmis; *Claudian.:* fulva nodatur iaspide pectus bei *Garrucci* Vetri 128 not.; cfr. ib. Tav. XXII 1) auch bei den christlichen Frauen Eingang gefunden hatte. — Was den Gürtel im liturgischen Gebrauche angeht, so machte der Gebrauch der Albe (s. Alba) denselben nothwendig; wie die Albe (*Probst* Kirchl. Discipl. in d. drei ersten Jahrh. 84 ff.) müssen wir auch den Gürtel zu den frühesten liturgischen Gewandstücken rechnen (s. Kleidung, liturgische). HEUSER.

CIRCUMCELLIONES. Als Constantin d. Gr. nach wiederholter Untersuchung und Entscheidung gegen die Donatisten endlich mit Strenge einschritt, ihre Kirchen wegnahm und ihre angesehensten Bischöfe in die Verbannung schickte, erwachte unter den Sectirern eine grosse Erbitterung und sie erlaubten sich vielfache Gewaltthätigkeit gegen die Katholiken. Ihre Wuth steigerte sich, als Constans wahrscheinlich bald nach dem Antritte seiner Regierung die strengen Gesetze seines Vaters erneuerte, und es thaten sich jetzt meist aus den niederen Ständen ganze Schaaren zusammen, welche unter Anführung von Klerikern oder Laien offen gegen die Katholiken in Kampf traten und eine Fülle von Leiden über sie brachten. Sie nannten sich selbst Agonistici; ihre Gegner hiessen sie C. (Circelliones, Circuitores), weil sie circa cellas rusticanas umherziehend ihr Unwesen trieben (*August*. Contr. Gaudent. I, c. 28). Sie forderten mit Gewalt ihren Unterhalt, vernichteten die Schuldbücher, blendeten die katholischen Geistlichen entrissen ihnen ihre Kirchen u. s. w., und zu den Freveln, die sie gegen ihre Gegner verübten, gesellte sich mancherlei Verderbniss unter ihnen selbst, insbesondere eine krankhafte Sehnsucht nach dem Martyrium, so dass nicht wenige sich selbst den Tod gaben oder andere nöthigten, ihnen das Leben zu nehmen. Die Raserei erhielt sich durch die zweite Hälfte des 4. Jahrh. und noch etwas länger, und wir erfahren von ihr namentlich durch *Optatus* De schism. Donat. II, c. 18 sq., III, c. 4, sowie durch *Augustin* in seinen verschiedenen Streitschriften gegen die Donatisten. FUNK.

CIRCUMCISIO, s. Feste des Herrn.

CIRCUS. Den Theilnehmern an diesen Spielen war wegen der innigen Verbindung derselben mit idololatrischen Gebräuchen und dem grausamen Charakter derselben die Taufe verweigert (*Constit. Apost.* VIII 32); traten Getaufte als Mitwirkende im C. auf, so galt dies als Apostasie und schloss von der Communion aus (*Conc. Arelat.* I, c. 4). *Hieronymus* Vit. Hilarion. c. 13 erzählt die Bekehrungsgeschichte eines solchen *Agitator*.

Ohne Zweifel galt auch das Zuschauen bei den Circusspielen in der ältern Zeit als durchaus sündhaft und unerlaubt; vgl. *Tertull.* De spectac. c. 4. Später muss sich die Disciplin in dieser Hinsicht gelockert haben; Theodosius d. J. verbot die Abhaltung der Circusspiele an Ostern und Pfingsten, und zwar für die ganze Octave, ‚so lange die Neugetauften das weisse Taufkleid trugen'. Das Ungestüm, mit welchem die kurz vorher durch die Zerstörung ihrer Stadt heimgesuchten (wahrscheinlich doch christlichen!) Trierer vom Kaiser Circusspiele verlangten (*Salvian.* De gubern. Dei VI, § 85, ed. Halm. 81) legt ein trauriges Zeugniss ab, wie selbst bei der christlichen Bevölkerung die Leidenschaft für diese Spiele überhand genommen. KRAUS.

CLASSIKER, Lectüre derselben bei den Christen. Zur Zeit, als das Christenthum in die Welt eintrat, stand die profane Bildung im römischen Reich in hoher Blüte. Für den höhern Unterricht der Jugend gab es öffentliche Schulen und Privatschulen in grosser Zahl, in welchen die sog. encyklischen Wissenschaften (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα, τὰ ἐγκ. παιδεύματα, ἡ ἐγκυκλοπαιδεία), nämlich Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arith-

metik, Geometrie, Astronomie und Musik, unter dem Zudrang vieler Schüler gelehrt wurden. Die Einführung in die griechische und lateinische Litteratur, die Erklärung und Einübung der classischen Dichter und Prosaiker war der Gegenstand der Grammatik und die Aufgabe des Grammatikers, unter welchem man sich nichts anders, als einen Philologen im heutigen Sinne zu denken hat. Die Frage, wie sich das christliche Alterthum gegenüber den heidnischen Classikern verhielt, wird im Wesentlichen mit der andern Frage beantwortet, ob es denselben eine Stelle in dem Lehrplane für den Jugendunterricht eingeräumt und welchen Nutzen es eventuell hiervon erwartet habe. Wenn wir zur Beantwortung dieser Frage die ersten historischen Spuren aufsuchen, so können wir für die vorconstantinische Zeit nur spärliche Aufschlüsse erwarten. So lange das römische Reich officiell ein heidnisches war und die christliche Religion mit Gewalt zu unterdrücken, ja von Zeit zu Zeit in dem Blute der Martyrer zu ersticken bestrebt war, konnte sich das kirchliche Unterrichtswesen nur nothdürftig entwickeln. Die Jugend in den Profanwissenschaften unterrichten zu lassen, konnte nicht ein dringendes Bedürfniss sein, und dieses musste um so seltener empfunden werden, je mehr die Begüterten und Gebildeten theils aus Vorurteil, theils aus Rücksicht auf die Staatsregierung sich von der christlichen Religion fernhielten. Zunächst und zumeist gilt dieses von der Zeit der apostolischen Väter, also bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. Wir gehen wol schwerlich irre, wenn wir deren Schriften, unbeschadet ihres unschätzbaren Werthes, in Hinsicht auf ihren unbedeutenden Umfang und ihren rein religiösen Inhalt als den Typus der damaligen christlichen Bildung betrachten. Von profanen Studien der Christen oder gar von christlichen Schulen zur Pflege dieser Studien ist uns wenigstens aus dieser Zeit durchaus nichts bekannt. So erklärt sich, wie die Heiden damals, als *Minucius Felix* seinen Octavius schrieb, den Christen den Mangel wissenschaftlicher Bildung vorwerfen konnten (Octav. c. 6), ohne dass der Verfasser es auch nur versucht, diesem Vorwurf die thatsächliche Unterlage zu entziehen (c. 17). Dass eben dieser Vorwurf unter den Heiden gang und gäbe war, als er längst nicht mehr zutraf, und dass er noch einem hl. Hieronymus die Feder zur Abfassung seiner Viri illustres als einer Ehrenrettung der Vergangenheit in die Hand drücken konnte (*Hieron.* Ep. ad Dextr.), darf uns wenig wundern, wenn wir selbst einen christlichen Apologeten des 4. Jahrh., einen *Lactantius*, über die schriftstellerischen Leistungen der Vorzeit mit einer höchst ungerechten Geringschätzung aburteilen sehen (Instit. V, c. 2, n. 1). — Einen bedeudeutenden Fortschritt zeigt schon die zweite Hälfte der vorconstantinischen Periode. Je mehr das Christenthum im Verhältniss zu seiner Ausbreitung die öffentliche Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, je mehr es durch seine Lebenskraft dem Anstürmen der rohen Gewalt sich überlegen zeigte, um so mehr rief es die Waffen der Wissenschaft gegen sich auf, um so mehr musste sich aber auch in Folge dessen auf Seiten seiner Vertheidiger eine gründliche Bildung und insbesondere der Besitz der griechisch-römischen Geistescultur als wünschenswerth erweisen. Eben dahin drängte auch der Kampf mit der heidenchristlichen Gnosis. Dazu kam endlich, dass das Christenthum immer mehr in die gebildeten Kreise vordrang, so dass Arnobius den Heiden entgegenhalten konnte, wie hochbegabte Redner, Grammatiker, Rhetoren, Juristen, Aerzte, ja Erforscher der Geheimnisse der Philosophie sich demselben zuwendeten (*Arn.* Ad nat. II 5). Als die erste geschichtlich nachweisbare Schule auf kirchlichem Boden, an welcher die sog. encyklischen Wissenschaften eine Stätte fanden, ist die berühmte Katechetenschule zu Alexandrien zu bezeichnen. Unzweifelhaft übte in dieser Hinsicht schon Clemens von Alexandrien als Lehrer an dieser theologischen Anstalt einen bedeutenden Einfluss aus. Es lässt sich dieses nicht anders erwarten bei der hohen Auffassung, die er von den encyklischen Wissenschaften hegte und die er in den Worten ausspricht: ‚die encyklischen Wissenschaften dienen der Philosophie, ihrer Gebieterin, wie diese der Weisheit‘ (d. h. der christlichen Gnosis) . . . ‚Die Weisheit ist die Herrin der Philosophie, wie diese die Herrin der Vorbereitungswissenschaften‘ (Strom. I 5). Sicher ist, dass sein Schüler und Nachfolger, der von Heiden und Christen gefeierte Origenes, die encyklischen Wissenschaften in seinen Lehrplan hineinzog, und dass derselbe insbesondere auch den Unterricht in der classischen Litteratur in den ersten Jahren seiner Thätigkeit als Katechet persönlich ertheilte (*Euseb.* Hist. eccl. VI 2). Dass Origenes auch in Caesarea, wo er vorübergehend als Katechet wirkte, auf die encyklopädischen Fächer ein grosses Gewicht legte, und dass er insbesondere die Lectüre der heidnischen Dichter und Philosophen — mit Ausnahme der atheistischen — als Vorstufe zum Studium der hl. Schrift betrachtete, erfahren wir aus dem Panegyricus, in welchem ihn sein Schüler, der hl. Gregorius Thaumaturgus, mit so glühender Begeisterung preist (c. 13—15). Die in dieser herrlichen Lobrede

geschilderte Lehrweise des Origenes wird wol mit Recht der Hauptsache nach als ein Bild der Methode betrachtet, welche an den Katechetenschulen überhaupt in Gebrauch kam. Noch in einer andern Hinsicht ist indess die Geschichte des Origenes für uns sehr wichtig. Sie zeigt uns nämlich an einem Beispiele, dass gottselige Familienväter die Grammatik (Litteratur) als ein so wichtiges Bildungselement betrachteten, dass sie wo möglich selber ihre Söhne darin unterrichteten, wie Leonidas dies wirklich that; dass Jünglinge, welche für das Martyrium glühten, das Studium der classischen Litteratur mit ihrem religiösen Streben als wol vereinbar erachteten; dass endlich dieses Studium so allgemein geschätzt war, dass ein tüchtiger junger Mann als christlicher Privatlehrer der Grammatik sich sehr reichliche Subsistenzmittel erwerben konnte (*Euseb.* Hist. eccl. VI 3). Kein Wunder demnach, wenn wir um dieselbe Zeit noch einen andern berühmten Sohn christlicher Eltern, den hl. Irenaeus, Bischof von Lyon, eine grosse Vertrautheit mit den heidnischen Dichtern und Philosophen bekunden sehen; und gewiss liesse sich hierfür noch manches weitere Beispiel anführen, wenn uns überhaupt reicheres Quellenmaterial über diese Zeit zu Gebote stünde. Soviel aber dürfte wol erwiesen sein, dass man zu viel behauptet, wenn man sagt, es habe die Kirche, ‚so lange sie unter den Schlägen der Verfolgung seufzte, weder eigene Lehrer, noch Schulen, noch Methoden gehabt‘. Freilich genügte die Zahl der christlichen Grammatiker dem vorhandenen Bedürfnisse so wenig, dass selbst der rigoristische Tertullian die ‚Nothwendigkeit‘ als Entschuldigung dafür gelten liess, dass christliche Schüler zu den heidnischen Grammatikern in den Unterricht gingen (De idolol. c. 10). — Im 4. Jahrh. nahm die litterarische Thätigkeit und in Wechselbeziehung mit ihr das wissenschaftliche Streben überhaupt innerhalb der Kirche unter der wohlthuenden Einwirkung der neuen Freiheit und wol auch in Folge des gefährlichen Umsichgreifens der Häresie, wie bekannt, einen glorreichen Aufschwung. Dass alsbald christliche Lehrer in grosser Zahl die Interpretation der heidnischen C. in die Hand nahmen, verbürgt zur Genüge schon die eine Thatsache, dass Iulian der Abtrünnige durch ein desfallsiges Verbot dem Christenthum einen verhängnissvollen Schlag zu versetzen suchte. Wenn aber ein hl. Gregor von Nazianz dafür dem kaiserlichen Apostaten eine ‚die Säulen des Hercules überragende‘ Schandsäule zu errichten unternahm (Or. 5), und ein hl. Augustin dieserhalb denselben Mann den Christenverfolgern als zehnten beigezählt wissen wollte (*Aug.* De civ. Dei XVIII 52), so beweist dies klar, wie schmerzlich jener Schlag auf Seiten der einsichtsvollen Christen empfunden wurde. Sehr bezeichnend für ihre hohe Werthschätzung der heidnischen C. ist auch die Thatsache, dass die alle Zweige der Litteratur berücksichtigenden Surrogate, womit die beiden Apollinaris die durch Iulians Arglist geschaffene Lücke auszufüllen suchten, nur ein vorübergehendes Ansehen genossen und alsbald nach Freigebung der Wissenschaft wie nicht vorhanden betrachtet wurden (*Socrat.* Hist. III, c. 16). — Die Hauptschulen für die classische Litteratur waren im 4. und 5. Jahrh. die sog. Kaiserschulen, welche in dieser Zeit ihre höchste Ziffer erreichten, und deren Besuch wol wenig Bedenken erregte, obschon noch manches Jahr heidnische Lehrer an denselben wirkten (vgl. *Schwarz* Erziehungsl., Bd. I, 2. Abth. 34 ff., Lpz. 1829). Ihre geistigen Erben wurden vorzugsweise die Klosterschulen, welche im Orient die Mönche des hl. Basilius und im Occident diejenigen des hl. Benedict gründeten. In besonderm Masse gebührt dem durch eine für seine Zeit achtbare Kenntniss und Werthschätzung der alten Litteratur ausgezeichneten Cassiodor das Verdienst, den heidnischen Classikern in den stürmischen Zeiten des untergehenden Alterthums ein friedliches Asyl in den abendländischen Klosterschulen gesichert und dieselben in das MA. hinübergerettet zu haben, wie er auch der Erste war, welcher das Abschreiben der bezüglichen Handschriften als eine der Berufsarbeiten für die abendländischen Mönche einführte. — Fragen wir nach dem Lebensalter, in welchem die studirende Jugend die Lectüre der C. begann, so lässt sich beweisen, dass es im Allgemeinen ungefähr dasselbe war, in welchem sie gegenwärtig in das Gymnasium einzutreten pflegt. — Was endlich die doctrinäre Werthschätzung der heidnischen C. als Bildungsmittel für die christliche Jugend betrifft, so gab schon der Niedergang des Heidenthums genügende Veranlassung dazu, sich darüber klar zu werden, ob die heidnische Wissenschaft es verdiene, von der christlichen Gesellschaft übernommen zu werden, oder nicht. Mindestens ebenso sehr that dieses die oben erwähnte Massregel des abtrünnigen Iulian, wie aus *Socr.* Hist. III, c. 17 zu ersehen ist. Dazu kam, dass in Folge der Wiederaufnahme der heidnischen Litteratur nach Iulians Tode manche Stimmen, wenn auch zumeist oder ausschliesslich nur von kurzsichtigen und unwissenden Christen, laut wurden, die darin eine Gefahr für den Glauben erblickten (s. die Grabrede des hl. *Gregor von Nazianz*

auf den hl. Basilius, Orat. 43). Ueber den Werth der C. enthalten nun die Schriften der hervorragenden kirchlichen Schriftsteller meist nur gelegentliche Aeusserungen, welche bald die eine, bald die andere Seite der Sache hervorheben. Wir erfahren daraus, dass man die heidnische Litteratur nicht nur desshalb studirte, weil ihre Kenntniss durch die gesellschaftlichen Verhältnisse gefordert und ‚ein Mittel zu allem für das Leben Nothwendigen war‘ (*Tertull.* De idolol. c. 10), oder um nach dem Vorgange der Apologeten die Heiden mit ihren eigenen Waffen in die Enge zu treiben, sondern weil man die Wissenschaft der Heiden, soweit sie Gutes hatte, nicht als etwas Heidnisches, sondern als eine Gabe Gottes betrachtete (πάντων γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, *Clem. Alex.* Strom. I 4), welche die Christen als ihr Eigenthum mit demselben Recht aus dem Heidenthum ausführten, mit welchem vormals die Israeliten die Schätze der Aegypter aus dem Lande derselben, unter Zurücklassung alles götzendienerischen Apparates, mit sich genommen hatten (*Aug.* De doctr. christ. II, n. 60). Die Grammatik galt als eine durchaus geeignete Gymnastik für die Geisteskräfte, als die beste Schule der Beredsamkeit und als eine nothwendige Vorstufe zum Studium der hl. Schrift. Selbst *Tertullian* nimmt ohne Widerrede die Einwendung hin, dass ohne die heidnische Wissenschaft ‚die göttliche Lehre nicht zu prosperiren vermöge‘ (De idolol. l. c.). Aber auch direct für das Seelenheil soll die Jugend aus Dichtern, Geschichtschreibern und Philosophen Nutzen schöpfen, durch Beherzigung sowol dessen, was sie mit so beredtem Munde zum Lobe der Tugend und zum Tadel des Lasters sagen, als auch der trefflichen Handlungen, welche sie aus der Vergangenheit berichten. Diese Gedanken findet man ausgesprochen von einem hl. Gregor von Nazianz, einem hl. Basilius, einem hl. Augustinus u. A. Von den beiden letztgenannten ist besonders je eine Schrift zu erwähnen, welche unsern Gegenstand ex professo behandelt: von jenem nämlich das bekannte Büchlein über die Lectüre der profanen Schriftsteller, und von diesem das Werkchen De ordine. Während der hl. Basilius die Frage praktisch löst, erörtert sie der hl. Augustin speculativ, indem er den Nachweis führt, dass die sieben freien Künste dem angebornen Trieb des Geistes nach Erforschung des höchsten Princips, dem natürlichen Verlangen nach der beseligenden Contemplation der göttlichen Dinge ihren Ursprung verdanken, und dass jede einzelne eine besondere Phase und Stufe des geistigen Ringens nach diesem Ziele hin darstellt. So führt er den Gedanken des Clemens von Alexandrien, worauf wir oben schon hingewiesen haben, weiter aus, dass die christliche Weisheit die Herrin der Philosophie, und diese wieder die Herrin der Vorbereitungswissenschaften sei (vgl. *Stephinsky* Die heidn. C. als Bildungsmittel f. d. christl. Jugend, Schulprogr. Trier 1866, XVI ff.). Diese beiden sich einander ergänzenden Schriften haben ohne Zweifel wesentlich dazu beigetragen, dass die Verbindung der classischen Bildung mit der christlichen Erziehung fortan in der Kirche traditionell als eine gewisse Nothwendigkeit betrachtet wurde (den Beweis für die traditionelle Praxis vom 4.—17. Jahrh. führt der Jesuit *Daniel* in seinem vortrefflichen Buche Class. Studien u. s. w., aus dem Franz. übers. von *J. M. Gaisser,* Freib. i. B. 1855). Sie enthalten aber auch die Hauptgrundsätze jener Unterrichtsmethode, welche einer etwaigen Gefährdung des sittlich-religiösen Lebens durch die Lectüre der heidnischen C. vorbeugt, nämlich: 1) dass das Hauptziel des höhern Unterrichts kein anderes sei, als das alles menschlichen Strebens überhaupt — Gottes Ehre und der Seele Heil; 2) dass dem Studium ein tugendhafter Wandel zur Seite gehen müsse; 3) dass den Schülern nicht Alles und Jedes vorzulegen sei, was in den Classikern steht; 4) endlich, dass die Interpretation nicht nur das formelle Moment zu beachten, sondern auch in sittlich-religiösem Interesse den Inhalt zu verwerthen habe. Diese pädagogischen Fingerzeige deuten auf die unzweifelhafte Wahrheit hin, dass bei einer Discussion über die Verwendbarkeit der heidnischen C. in den christlichen Schulen das Hauptgewicht auf die Denkungsart und die Geschicklichkeit des Lehrers zu legen ist. In sehr zutreffender Weise hat desshalb auch Daniel seinem oben angeführten Buche die Worte (eines Concils von Bordeaux vom J. 1585) als Motto vorgesetzt: ‚tales ut plurimum evadere solent discipuli, quales fuerunt ipsorum magistri.‘ STEPHINSKY.

CLAVUS. Das beste Werk über diesen Gegenstand ist noch immer *A. Rubenius* De re vestiaria, praecipue de la:o clavo libri duo, Antverp. 1665; daneben *O. Ferrarius* De re vestiaria lib. VII, Patav. 1654 und Analecta, Patav. 1690. Vgl. dazu *Marquardt* Röm. Privatalterth. 120 ff., 154 ff. Die alten Christen haben sich in Tracht und Kleidung im Allgemeinen nicht von ihren heidnischen Mitbürgern unterschieden (*Tertull.* Apol. c. 42: quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis? Neque enim Brachmanae aut Indorum Gymnosophistae sumus, silvicolae et exsules vitae); der hl. Cyprian und andere Väter

hatten sogar oft genug gegen die Modesucht unter den Gläubigen zu eifern (*Cypr.* De laps. 123, ed. 1682: corrupta barba in viris, in feminis forma fucata ... capilli mendacio colorati, ad decipienda corda simplicium callidae fraudes); selbst auf den Gemälden der Katakomben spiegelt sich die jedesmalige Mode der betreffenden Zeit ab.

Die vornehmen Stände in Rom waren als solche durch einen gewebten Schmuck ihrer Kleidung ausgezeichnet, der den übrigen Ständen zu tragen in der ältern Zeit nicht gestattet war; dies war der C. (griech. παρυφή oder σημεῖον). Man versteht darunter einen purpurfarbigen Wollenstreifen (πορφυραὶ ῥάβδοι), der, zweimal parallel an die Tunica angewebt, von den Schultern bis zum untern Saume hinablief. Derartige Kleider nannte man *vestes clavatae*, oder von dem Purpurstoff vestes *conchyliatae*. Caesar hatte den Gebrauch derselben auf gewisse Personen, Alter und Zeiten beschränkt; Augustus gestattete sie den Behörden allein, und so waren sie Insignien des Senatoren- und Ritterstandes (βουλευτικὴ ἐσθής), mit dem Unterschiede, dass die ersteren breite Purpurstreifen (lati clavus), die letzteren schmale (angusti clavus) trugen. Doch wurde das ius clavi auch wol Einzelnen ertheilt, und so hat es z. B. auch Ovid gehabt (Trist. IV 10, 28: induiturque humero cum lato purpura clavo). Mit dem steigenden Luxus massten sich nach und nach auch die übrigen Stände den C. an und es kamen sogar ganz purpurne Kleider (holovera) in Mode. Je nach der Sorte des Purpurs änderte sich der Name für den Stoff; die berühmteste war die tyrische, die man *vestes blatteae* nannte. Schon von den Zeiten des Alexander Severus an besassen die Kaiser grossartige Purpurfabriken, aus denen sie bedeutende Einkünfte zogen; um das J. 383 wurde die Herstellung der edlen Purpursorten sogar kaiserliches Monopol. Auf den Frauenkleidern waren die clavi wol auch mit Goldstickerei geschmückt; daher die Bezeichnung auro clavatae vestes, später *chrysoclavae,* wie sie bei *Athanasius* Bibl. so oft vorkommen.

Der Gebrauch des C. erhielt sich in den kirchlichen Gewändern. Alkuin, Remigius u. A. gebrauchen dafür virgulae, lineae, tramites, viae und ähnliche Ausdrücke. Fussend auf der irrigen Ansicht, dass der laticlavus oder das patagium ein einziger breiter, in der Mitte der Brust hinablaufender Streifen gewesen sei, haben die Mauriner u. A. in der Beschaffenheit der jetzigen römischen Casel, welche vornen und hinten gleichmässig einen von oben nach unten hinablaufenden, mit Borden eingefassten breiten Streifen (kein Kreuz) trägt, die ältere römische Sitte erkennen wollen. Mehr erinnert daran die sog. gothische Casel mit den beiden von der Schulter niederlaufenden, dann freilich sich vereinigenden Streifen; vielleicht mehr noch unsere Stola, die in ihrer jetzigen Form geradezu ein C., nur nicht ein an der Alba (Tunica) befestigter ist. Vollständig erhalten hat er sich in dem Chor- oder Rauchmantel.

Die ältesten Katakombenbilder weisen uns noch häufig Figuren ohne den C. auf. In dem Coemeterium der Lucina z. B. hat bloss einmal das Bild des guten Hirten die vestis clavata; ebenso fehlt er auf den frühesten Gemälden im Coemeterium der Priscilla (vgl. z. B. *Garrucci* Storia Taf. 80). Sie stammen eben aus einer Zeit, wo der C. noch Insignie der Standespersonen war. Als das nach und nach aufhörte, gaben auch die Maler in den Katakomben ihren Figuren jenen Schmuck. In den Acten der hl. Perpetua und Felicitas wird es als Besonderheit bemerkt, dass der Greis oder der gute Hirt eine distincta tunica inter duos clavos per medium pectus hatte (*Ruinart* 32). Die patagia oder goldgestickten clavi finden wir über oder auf einem Wandgemälde in der Katakombe der hl. Agnes



Fig. 104. Orans aus S. Agnese mit Clavus.

(*Garrucci* Storia Tav. 73). Bei einigen Darstellungen der Jünglinge im Feuerofen erscheint statt des Doppelstreifens nur ein einziger. Das war Landestracht der Phönizier und wol auch der benachbarten Völker. So beschreibt nämlich *Herodian* (V 5, 9) das Auftreten von Phöniziern bei einem Opfer des Heliogabalus in einem χιτὼν μεσοπόρφυρος ... ἐν μέσῳ φέρων μίαν πορφύραν. Der Maler hat also die drei Jünglinge in ihrem Nationalcostüm abgebildet, und der eine Purpurstreifen ist mithin nicht, wie *Martigny* anzunehmen geneigt ist, das Charakteristikon für Personen des A. Test., da weder Abraham noch Moses u. A. so abgebildet werden. Noch mehr ist er im Irrthum, wenn er unter dem lati clavus einen einzigen breiten Purpurstreifen versteht, der sich quer über die Brust (comme un baudrier) gezogen habe, und den er fälschlich auf Reliefs und Gemälden in dem unter dem rechten Arme her über die linke Schulter geschlagenen Wurf des Gewandes oder in der lena senatoria erkennen will.

Die Farbe der Streifen auf den Katakombenbildern ist nicht nur, wie wir es nach unseren Begriffen von Purpur erwarten möchten, roth, sondern eher dunkelbraun und bis ins Schwarze spielend. Das findet seine Erklärung in den verschiedenen Arten des Purpurs (vgl. *W. A. Schmidt* Die Purpurfärberei und der Purpurhandel in ‚Forschungen' I 96—212), vielleicht auch in dem Mangel an einer mineralischen Purpurfarbe, wie sie der Maler bedurfte. Auf den Reliefs der Sarkophage, soweit sich wenigstens aus denen des lateranensischen Museums beurteilen lässt, ist der C. auf den Gewändern nicht angedeutet. DE WAAL.

[Die beistehende Abbildung (Fig. 105)



Fig. 105. Orans aus S. Agnese, mit Clavus.

eines Orans, ebenfalls aus S. Agnese, s. *Perret* II, al. 7, veranschaulicht eine besondere Abart des C.; er steigt nur bis zur Brust herab und ist mit kleinen Disken, am Ende mit kleinen Kügelchen besetzt. Es ist ohne Zweifel das Ornament, welches die Alten mit dorsale, pectorale, ὠμοφόριον, war es von Gold, auch mit aureus clavus, chrysoclavum, aurifrigium und aurifrisium bezeichneten. *Martigny* findet es auch in der Kleidung des Herrn auf dem Mosaik von S. Agata maggiore in Ravenna (*Ciampini* Vett. Mon. I tav. 46), wie mir scheint, mit Unrecht. Ebenso muss ich dahingestellt sein lassen, ob dies Verzierungsstück identisch ist mit der *paragaudis* oder *paragonda* der Alten. K.]

CLEMENS und **S. CLEMENTE** (Kirche). Clemens, Titus Flavius, der Consul. Wenn es ein kirchlicher Schriftsteller wäre, der uns berichtete, dass bereits im 1. Jahrh. nahe Anverwandte der Kaiser Christen gewesen seien, und das Christenthum nahe daran war, den Thron zu besteigen, wer würde es glauben? Und doch ist es so, und heidnische Schriftsteller sind es, die es uns bezeugen.

Der Stammbaum der Flavier (*de Rossi* Bull. 1865, 21; vgl. 1875, 66 ff. gegen Mommsen) führt das Geschlecht auf Titus Flavius Petro zurück, dessen Sohn Titus Flavius Sabinus und seine Gattin Vespasia Polla ausser einer frühverstorbenen Tochter zwei Söhne hatten, Titus Flavius Sabinus und den nachmaligen Kaiser Titus Flavius Vespasianus. Von diesen Beiden entwickelt sich der doppelte Ast des Stammbaumes. Von dem erstern kennen wir sicher drei Kinder: Titus Flavius Sabinus, Plautilla, die von einem uns unbekannten Gemahl die Flavia Domitilla zur Tochter hatte, und den Consul Titus Flavius Clemens.

Dieser hatte zur Gattin die Flavia Domitilla, Schwestertochter der beiden Kaiser Titus und Domitian; dieselbe gebar ihm die beiden von Domitian zu seinen Nachfolgern bestimmten Söhne Vespasian und Domitian den Jüngeren, und ausserdem, wie *de Rossi* aus einer Inschrift (*Orelli-Henzen* 5423) vermuthet, noch fünf Kinder. Der Consul hatte seinen Namen C. von einem Grossvater mütterlicherseits, der uns unbekannt ist; doch wissen wir von einem andern nahen Verwandten des flavischen Hauses, M. Arrecinus Clemens.

Der Vater des Consuls war Präfect von Rom während der ersten Christenverfolgung und zur Zeit des Martyriums der beiden Apostelfürsten. *Tacitus* (Hist. III 65, 75) schreibt nach seiner heidnischen Anschauung ihm Tugenden und Fehler zu, welche die Vermuthung sehr nahe legen, dass er Christ gewesen (Bull. 1865, 18). Dass der Sohn Christ war und desshalb den Martyrtod erlitt, sagt uns *Dio Cassius* mit unzweideutigen Worten: noch während er sein Amt als Consul bekleidete, sei er sammt seiner Gattin Flavia Domitilla des Hasses wider die Götter angeklagt worden, desselben Verbrechens, wegen dessen auch viele andere, die jüdischen Gebräuchen anhingen, verurteilt seien, die einen zum Tode, die andern zum Verlust ihres Vermögens. Der Consul sei hingerichtet, seine Gemahlin nach der Insel Pandataria verbannt worden. *Sueton* (In Domit. c. 15) lässt das Urteil auf Grund einer tenuissima suspicio auf Verschwörung wider den Kaiser fällen. Ein Schwesterkind des Consuls, Flavia Domitilla, wurde nach dem Bericht des *Bruttius* wegen ihres Christenthums nach der Insel Pontia verbannt. Von ihr hat das Coemeterium an der ardeatinischen Strasse seinen Namen. Dort, in praedio Flaviae Domitillae, im sepulcrum Flaviorum, ist wahrscheinlich der Consul beigesetzt worden, und er ruhte daselbst, bis im MA. seine Gebeine in die dem Papste Clemens geweihte Kirche übertragen wurden.

Man hat wiederholt nachzuweisen versucht, dass der Consul und der (angebliche) Papst Clemens ein und dieselbe Person seien. *De Rossi* weist dies als durchaus unhaltbar zurück (Bull. 1863, 39 u. 89; vgl. *F. X. Funk* Theol. Quartalschr. 1879). Er macht darauf aufmerksam, wie Hieronymus, welcher den Consul sehr wol kenne, die Kirche

auf dem Coelius nicht diesem, sondern dem Papste Clemens zuschreibe, und dasselbe thue Papst Zosimus. Von Beziehung des Consuls zu jener Kirche finde sich im christlichen Alterthum keine Spur; seine Reliquien seien erst in sehr später Zeit dorthin übertragen worden. Die vermeintliche Verwechslung beider endlich in den ‚Recognitionen', sowie in den Acten der hhl. Nereus und Achilleus stelle sich bei näherer Prüfung als nicht vorhanden heraus.

Basilika des hl. Clemens zu Rom. So manche Kirche auch in Rom historische oder legendenartige Erinnerungen aus den ersten christlichen Jahrhunderten bewahrt und dadurch den Andächtigen wie den Archäologen anzieht, so besitzt doch keine ein so grosses Interesse für den Forscher des Alterthums, selbst des profanen, als die Basilika des hl. Clemens. An den Abhängen des Coelius, auf der Strasse vom Colosseum zum Lateran gelegen, von aussen ein höchst unansehnlicher Bau, umschliesst dieselbe Erinnerungen und Denkmäler, welche bis in die Anfänge des Christenthums in Rom, ja bis in den Beginn der Republik, wenn nicht bis auf die Königszeit, hinaufsteigen, und so knüpft sich an diesen merkwürdigen Bau eine Geschichte von mehr als zwanzig Jahrhunderten. Wir haben uns hier nur mit den christlichen Monumenten und Erinnerungen der ältern Zeit zu beschäftigen und werden das Uebrige nur insoweit in Betracht ziehen, als es mit jenen in Beziehung steht.

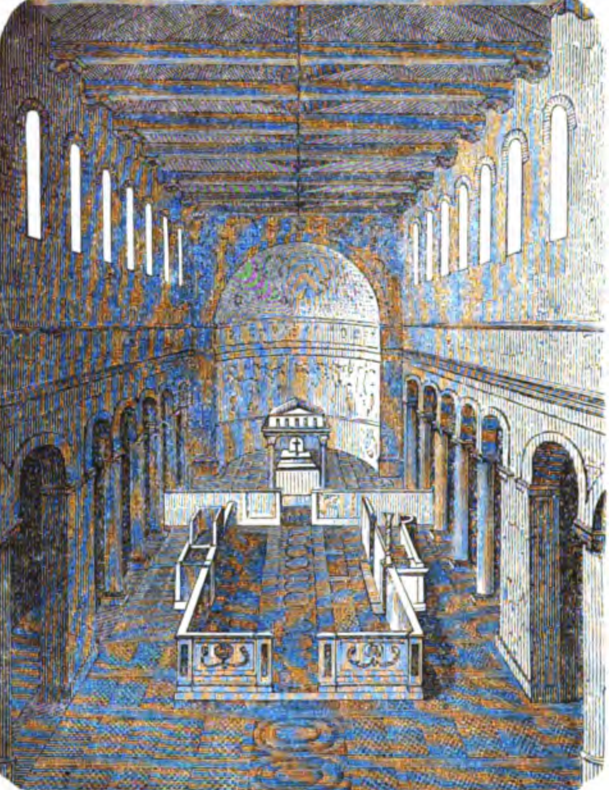


Fig. 106. Inneres der Basilika von S. Clemente zu Rom.

Wir treten nicht unmittelbar von der Strasse durch die Seitenthüre, sondern durch das um mehrere Stufen tiefer liegende Hauptportal ein und gelangen hier zunächst auf einen viereckigen, rings von einer Säulenhalle umgebenen Vorhof, in dessen Mitte über einem Postament in eine Marmorschale ein plätschernder Springquell niederfällt. Da haben wir also ganz die Einrichtung des Atrium der alten Basiliken vor uns, in dessen Hallen die Katechumenen und Büsser ihren Platz hatten und an dessen Cantharus die Gläubigen Gesicht und Hände wuschen, bevor sie in das Heiligthum eintraten. Dieser Vorhof ist, wie auch die Basilika selber, durch den Cardinal Anastasius, der den Titel dieser Kirche führte, zur Zeit des Papstes Honorius II, also Ende des 11. oder Anfangs des 12. Jahrh., erbaut worden; die Kathedra in der Apsis enthält die Inschrift: Anastasius presbyter Cardinalis huius tituli hoc opus fecit, perfecit. Die Kirche selber ist eine dreischiffige Basilika mit stark erhöhtem Sanctuarium und gleich hohen Nebenkapellen an der Seite der Apsis. Letztere entsprechen dem Diaconicum bematis und dem Scevophylacium oder Gazophylacium der alten Zeit. In das Langschiff hinunter zieht sich der durch Marmorschranken abgeschlossene und etwas erhöhte Raum für den niedern Klerus und die Sänger. Rechts vom Beschauer steht in der Mitte der Schranken der Doppel-Ambon für den Lector der Epistel und den Vorsänger (?), gegenüber der bedeutend höhere Ambon für die Vorlesung des Evangeliums und die Predigt. Am Aufgange zu dieser Kanzel steht der Ostercandelaber von Marmor, der gleich den Schranken und dem Fussboden mit zierlicher Mosaik in der Weise des sog. opus Alexandrinum eingelegt ist.

Aus dem Raume für den Klerus und die Sänger steigen wir auf einer Doppeltreppe zu dem abgeschlossenen Presbyterium empor, an dessen Rand sich über der Confessio der freistehende Tabernakel-Altar erhebt. Die Eisenstangen zwischen den vier das Tugurium tragenden Säulen sind noch erhalten, von welchen ehemals die Vela zur Verhüllung der heiligen Handlung niederhingen. Im Hintergrunde der Apsis steht über mehreren Stufen die Cathedra episcopalis, an welche sich im Halbkreise die Sitze der Priester anschliessen. Der Charakter der Sculptur an den Schranken, vor Allem aber das Monogramm eines Johannes, das auf denselben wiederkehrt und das man dem Papste Johannes VIII (872—882) zuschrieb, veranlasste die irrige Annahme, die Basilika stamme aus dem 9. Jahrh.; auf Grund weiterer historischer Nachrichten rückte man den Bau noch um mehrere Jahrhunderte zurück.

Die Concha der Apsis, sowie die Front derselben sind mit Mosaiken geschmückt, welche nach der Inschrift der Neffe des Papstes Bonifaz VIII um 1300 ausführen liess. Die Front zeigt uns in der Mitte Christus zwischen den Symbolen der Evangelisten, rechts Petrus und Clemens, links Paulus und Laurentius, darunter hier und dort die Propheten Isaias und Jeremias, und zu unterst die Städte Jerusalem und Bethlehem, hinweisend auf die aus dem Judenthum und aus dem Heidenthum zu Christus bekehrte Menschheit. Die Concha ist mit einem gut stilisirten Weinrebengewinde bedeckt, mit der Inschrift in leoninischen Versen: Ecclesiam Christi viti similabimus isti | Quam lex arentem, sed crux facit esse virentem. Aus der Mitte des Weinstocks wächst ein Crucifix hervor mit zwölf weissen Trieben auf den Stäben, den Sinnbildern der zwölf Apostel. Unter dem Kreuze entspringen die vier Flüsse des Paradieses mit Hirschen und Pfauen, hinweisend auf das Leben der Unsterblichkeit, das wir aus den Gnadenströmen der Erlösung trinken. Unten schliesst das Mosaik mit der bekannten Darstellung der Lämmer, die zu dem Lamm auf dem Berge hineilen.

So merkwürdig schon nach dem Gesagten immerhin die Basilika von S. Clemente ist, so gewann sie doch ihr hauptsächlichstes Interesse erst durch die seit dem J. 1858, zumal von Mullooly, dem Prior des anstossenden Dominicanerklosters, unternommenen Ausgrabungen. Man wusste nämlich längst von gewölbten Räumen, die sich unter der Basilika hinzogen, und bereits 1818 hatte der Kölner Architekt Gau darauf hingewiesen, dass unter der jetzigen Kirche eine ältere liegen müsse. Veranlassung zu den Ausgrabungen gab das von den mährischen Bischöfen an Pius IX gerichtete Ersuchen, mit Rücksicht auf das bevorstehende Millenarium des ehemals in S. Clemente begrabenen Slavenapostels Cyrill Nachforschungen nach den Reliquien und dem Grabe des Heiligen anstellen zu lassen. Im Auftrage des Papstes versuchte de Rossi in der Nähe des Altars in die unteren Räume zu dringen; die Gefahr jedoch, welche dadurch dem Oberbau drohte, nöthigte zur Einstellung der Nachforschungen. Nunmehr aber begann (seit 1861) Mullooly von einem andern Punkte aus seine Ausgrabungen, die denn auch bald mit dem überraschendsten und alle Erwartung übertreffenden Resultate belohnt wurden. Je weiter man die Erdmassen wegschaffte, erschloss sich eine grosse unterirdische Basilika, weit geräumiger, als die Oberkirche; die alten Säulen der Schiffe standen noch an Ort und Stelle; doch waren zwischen dieselben schon in alter Zeit zur Stärkung des Gebäudes Mauern aufgeführt worden, welche, wie auch andere Theile der Basilika, mit höchst interessanten Malereien geschmückt waren. Um die neue Kirche im 12. Jahrh. zu erbauen, hatte man von den alten Mauern nur die oberen Theile abgetragen, dann das Langschiff hinunter Substructionen aus rohem Mauerwerk für die Säulenreihen aufgeführt und darauf den ganzen untern Raum mit Erde ausgefüllt.

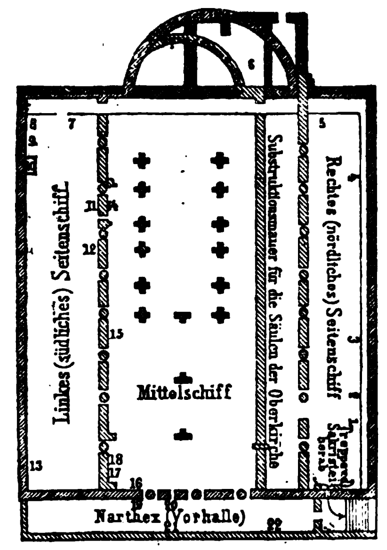
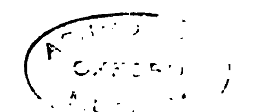


Fig. 107. Grundriss von S. Clemente (Unterkirche).

Die so erschlossene Unterkirche ist also jene Basilika, in welcher Gregor d. Gr. seine 33. und 38. Homilie hielt; hier war es, wo Papst Zosimus 418 ein Concil versammelte, um die Irrlehre des Pelagius zu verurteilen; ihrer gedenken die ältesten Verzeichnisse der Titelkirchen, als in der dritten kirch-



lichen Region gelegen. Von ihr sagt Hieronymus, dass sie bis auf seine Zeit die Erinnerung an den hl. Papst Clemens bewahre; ein Kleriker derselben, der Akolythus Victor a Dominica Clementis, wird auf der Marke eines wieder eingefangenen Sklaven genannt. Die Frescogemälde, theilweise leider durch den Neubau abgeschnitten, sowie die dorthin gehörigen Sculpturen, geben uns eine Reihe von Kunstschöpfungen, die vom 12. bis auf das 4. Jahrh. hinaufsteigen.

Von diesen Malereien sind der Zeit nach die jüngsten vier grosse Votivgemälde, zwei im Narthex und zwei im Mittelschiff, die dem 12. Jahrh. zugeschrieben werden. Von den beiden ersten zeigt uns das eine die feierliche Uebertragung der Leiche des hl. Cyrill aus S. Peter zu der Kirche des hl. Clemens unter Papst Nikolaus I (richtiger unter Hadrian II), das andere ein Bild aus der Legende des hl. Clemens. Aus derselben Quelle ist das Sujet für das dritte Votivgemälde genommen, während das vierte uns die Legende des hl. Alexius vorführt. Aelter als die vorher genannten Bilder sind einige Darstellungen aus dem apostolischen Wirken des hl. Cyrill und ein Stück von einem Bilde der Kreuzigung Petri, welche dem Ende des 9. oder dem Anfange des 10. Jahrh. angehören dürfte. Ein bestimmtes Datum haben wir für das Gemälde der Himmelfahrt Mariae, indem Leo IV als noch lebend (mit dem viereckigen Nimbus) daneben gemalt ist. Dasselbe muss also um 850 gemalt worden sein. Ein annähernd genaues Datum lässt sich für ein Fresco im Narthex fixiren, auf welchem die beiden Slavenapostel als noch lebend erscheinen und das vielleicht selbst in ihrem Auftrage ausgeführt wurde. Sonach würde es etwa in das J. 865 zu setzen sein. Aelter als das unter Leo IV ausgeführte Fresco müssen die Darstellungen der Kreuzigung Christi, der Frauen am Grabe, Christus in der Vorhölle, die Hochzeit zu Kana u. s. w. sein, da jenes Bild auf eine Mauer gemalt wurde, welche diese Scenen theilweise schneidet, also später aufgeführt worden ist. Der Restauration der Basilika unter Hadrian um 780 schreibt man die Fresken auf der Mauer des nördlichen Seitenschiffes zu; die Madonna in der Nische daselbst ist dagegen älter und dürfte aus dem Anfange des 7. Jahrh. stammen, welcher Zeit auch die Bilder des Daniel, des hl. Blasius und anderer Heiligen auf den Pilastern des südlichen Seitenschiffes zugeschrieben werden. Die ältesten Bilder endlich, dem 4. Jahrh. entstammend, sind zwei ohne Kalkunterlage unmittelbar auf das Gestein gemalte Köpfe im Narthex. Alle diese Bilder sind, zumal für Liturgik und Kunstgeschichte, von höchster Bedeutung und verdienten, in einer eigenen Monographie behandelt zu werden.

Neben diesen Malereien sind es Inschriften und Sculpturen der Unterkirche, welche unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Hierher gehören Reste von zwei damasianischen Inschriften, von welchen die eine metrisch war. Grosse Marmorplatten mit vier Inschriften aus der Zeit des Papstes Siricius (390) sind beim Neubau in die Oberkirche transferirt und verwendet worden. De Rossi hat dieselben zusammengestellt und ergänzt die Worte also: SALVO SIRICIO EPISCOPO ECCLESIAE SANCTAE GA*udentius* (?) PRESBYTER SANCTO MARTYRI CLEMENTI HOC VOLVIT DEDICATVM. Von dem ehemaligen Altar der Unterkirche fand sich, an dem Ambon der obern Basilika verwendet, auf einem Epistitium die Inschrift: ALTARE TIBI DEVS SALVO HORMISDA PAPA MERCVRIVS PRESBYTER CVM SOCIIS OF(*fert*). Dahin gehören auch zwei sehr interessante Korbcapitelle, die jetzt am Grabmal des Cardinals Venerio († 1489) verwendet sind und auf welchen wir die Worte lesen: † MERCVRIVS P̄B S̄C̄E EC(*clesiae servu*)S D̄N̄I. Diese Inschriften stammen also aus der Zeit um 515. Auf denselben Mercurius bezieht sich eine Inschrift in S. Pietro in Vincoli: IOANNES COGNOMENTO MERCVRIVS etc. EX TITVLO SANCTI CLEMENTIS AD GLORIAM PONTIFICALEM PROMOTVS. Es ist also Papst Johannes II, der 532 den Stuhl Petri bestieg, welcher den Altar der alten Basilika erbaute, und ihm, nicht Johannes VIII, gehört das Monogramm an, welches wir auf den Schranken der Oberkirche gefunden haben. Als die letztere erbaut wurde, hat man die gesammte Choreinrichtung dorthin aus der untern Basilika übertragen; einzelne Reste sind noch an der ursprünglichen Stelle nachgewiesen worden.

Mit dem bisher Besprochenen waren die Entdeckungen noch nicht abgeschlossen, vielmehr sollten weitere und noch überraschendere folgen. Auf der Evangelienseite der alten Basilika eröffnete sich vom Seitenschiff aus eine kleine Halle, aus welcher man auf einer breiten Treppe in ein drittes Stockwerk vordrang. Zunächst gelangte man in zwei Kammern. Die gewölbte Decke der einen von ihnen ist in Cassetten von weissem Stuck eingetheilt, in welchen Reste von mythologischen Figuren nachgewiesen wurden. Material und Arbeit weisen auf das 2., vielleicht auf das 1. Jahrh. hin. Im Schutt fand man die verstümmelte Statue eines guten Hirten, welche de Rossi der vorconstantinischen Zeit zuschreibt. P. Mullooly hat dieselbe auf der Treppe von

der Sacristei in die alte Basilika aufgestellt und die mehr als kühne Ueberschrift beigefügt: Petrus pastor bonus. Jene Räume liegen genau unter der Apsis der alten Basilika und bilden das Hypogeum derselben. Es besteht also eine unzweifelhafte Beziehung zwischen ihnen, und diese kann nur die sein, dass wir in den unteren Räumen die Memoria des Papstes Clemens, seine Wohnung als den Ort, wo er die Gläubigen zum Gottesdienste versammelte, erkennen.

Uebrigens war das grössere, unter der Apsis gelegene Gemach, also das Dominicum Clementis des 1. und 2. Jahrh., durch spätere Einbauten in seiner Gestalt verändert worden. Diese späteren Mauern gehörten, wie die wenig kunstvollen korinthischen Capitelle beweisen, wahrscheinlich dem 3. Jahrh. an. Welchen Zweck dieselben gehabt und wer das Gemach in solcher Weise umgeformt hatte, sollte sich bald zeigen. Im Grunde der Kammer stiess man auf eine vermauerte Thüre. Dieselbe wurde erbrochen und nun drang man in einen neuen, weiten, länglich viereckigen Raum von ganz eigenthümlicher Einrichtung. Die gewölbte, mit Mosaiküberresten versehene Decke war von elf Oeffnungen, theils runden, theils viereckigen, durchbrochen; die beiden Langseiten hinunter zogen sich hohe steinerne Sitze hin, zu welchen man auf einer Stufe emporstieg. Die Sitze waren vorne etwas höher, als nach der Wand zu. Im Hintergrunde des Saales stand die Basis eines Altars; die Wand dahinter zeigte die Spuren einer Nische, in welcher ehemals eine Statue gestanden haben musste. Einige vermauerte Thüren bewiesen, dass der Saal als Theil eines grössern Gebäudes besonders ausgeschieden war; das Gemach unter der Apsis war zum Vestibulum desselben umgebaut worden. Welchem Zweck hatte dieser Raum gedient?

Schon früher hatte man bei den Ausgrabungen einen Altar gefunden, dessen Sculpturen auf der Vorderseite den stieropfernden Mithras, rechts und links auf der Seite die beiden Genien des Tages und der Nacht, und auf der Rückseite das Bild der Schlange zeigten. Nunmehr fand man einen inwendig hohlen Cippus mit der Inschrift: CAVTE | SACR; Cautes oder Cautus ist aber nur ein anderer Name für Mithras. Ferner fand man einen konischen Marmorstein, die Petra genitrix, mit der aus ihr hervorwachsenden Figur des Mithras. Kurz es konnte keinem Zweifel unterliegen, dass man in ein Speleum des orientalischen Sonnengottes gedrungen war. Der Mithrasdienst der Eingeweihten musste in natürlichen oder künstlichen Höhlen gefeiert werden, worüber Paulin von Nola spottet: quid quod et invictum spelaea sub antra recondunt, quemque tegunt tenebris audent hunc dicere solem. Wie eine Inschrift aus Ostia beweist, war auch dort mit Bewilligung des den orientalischen Riten ganz ergebenen Kaisers Commodus eine Grotte des Palatium in ein Speleum verwandelt worden. Die Sitze auf beiden Langseiten sind die Lecti tricliniarii und dienten, mit kostbaren Polstern bedeckt, für die Feier der gemeinsamen Mahle und Gelage, wie wir sie u. a. auf dem Grabmal der Vibia gemalt sehen.

Dass dieser Saal nicht ursprünglich als Mithraeum angelegt worden ist, beweisen ebenso die vermauerten Thüren, wie die Verschiedenheit des künstlerischen Werthes der Mosaiken dort und der Stuckarbeiten in der Vorhalle. Es war vielmehr ein altes Conventiculum der Christen, welches das Andenken an Clemens bewahrte. In der Zeit der Verfolgung confiscirt, wurde es von den Priestern des Mithras occupirt und hier der orientalische Cult des Sonnengottes eingerichtet, bis durch Constantins Edict die Kirche ihr Eigenthum wieder erhielt, worauf die Christen die Basilika darüber erbauten.

Haben die bisher besprochenen Ausgrabungen uns bis in die erste Kaiserzeit hinaufgeführt, so geleiten uns die weiteren Entdeckungen in eine noch viel frühere Periode. Es traten Mauern zu Tage, welche aus mächtigen Steinblöcken von Tuff aufgeführt waren, die oben ein einfaches, roh gemeisseltes Gesimse aus Travertin trugen. Die Steinblöcke sind aus dem Tuff des Mons Coelius selber gebrochen; wie tief der Bau in den Boden hinuntergeht, lässt sich nicht ermitteln, da das einbrechende Grundwasser die weiteren Forschungen verhinderte. Jedenfalls aber haben wir hier grossartige Reste eines mächtigen Gebäudes aus dem Anfange der römischen Republik, vielleicht gar aus der Zeit des Königs Tarquinius Superbus vor uns. Für das Nähere müssen wir auf de Rossi verweisen.

So umschliesst also die Kirche von S. Clemente, in vierfacher Lage untereinander, Bauwerke aus vier verschiedenen Perioden, aus dem 12., 3., 1. Jahrh. n. Chr. und aus dem 4. oder 5. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung. Auf den Trümmern eines an die Grenzen der historischen Zeit hinaufreichenden Gebäudes erhebt sich im Beginne des Christenthums das Haus eines Patriciers, wo einige Gemächer zur heimlichen Verehrung des wahren Gottes hergerichtet werden und Clemens, der Schüler der Apostel, die Gläubigen zur Feier der hl. Geheimnisse versammelt. Vorübergehend den Christen entrissen, werden jene Räume

in den Tagen Constantins das Hypogeum einer herrlichen Basilika, die den Namen des hl. Clemens trägt. Rings um dieselbe thürmen die Verwüstungen von acht Jahrhunderten soviel Schutt und Erde auf, dass die Basilika zu einer unterirdischen Kirche wird, über welcher dann endlich das zwölfte Jahrhundert in einer Zeit, wo das Christenthum den Sieg über die Welt errungen hatte, eine neue Clemenskirche baute, die bis auf den heutigen Tag die Memoria des Apostelschülers bewahrt (vgl. *Jos. Mullooly* Saint Clement Pope and Martyr, and his Basilica in Rome, 2. ed. Rome 1873, und oben Art. Basilika S. 132). DE WAAL.

CLERICUS, s. Klerus.

CLERUS, s. Klerus.

CLINICI. Diesen Namen trugen in alter Zeit sowol die Kranken, die auf dem Bette (ἐν κλίνῃ) lagen, als die Aerzte, die ihnen Pflege und Hülfe angedeihen liessen. So wird der hl. Fabiola nachgerühmt, dass sie in ihrer Liebe keinen Nackten, keinen ‚Kliniker' vergass (*Hieron.* Ep. 77, al. 30 ad Ocean. n. 6), und wird Aeskulap als Gott der Heilkunde und der Gesundheit ‚clinicus' genannt (*Prudent.* In Apotheos. v. 205). In der christlichen Kirche bekam aber dieser Ausdruck noch eine ganz eigene Bedeutung. Es konnte nämlich nicht ausbleiben, dass die Kirche auch manchmal in die Lage kam, gefährlich Erkrankten auf dem Sterbebett die Taufe spenden zu müssen. Selbst denjenigen Katechumenen, die während der Verfolgung den durch die zuvorkommende Gnade in ihnen bereits erzeugten Glauben verleugnet hatten, befahl der hl. Cyprian, im Nothfall ‚die göttliche Gnade' nicht vorzuenthalten, wofern sie wahre Reue an den Tag legten (Ep. 18; cfr. Ep. 8, ed. Hartel). Wurde nun Jemand auf dem Krankenlager getauft, so geschah es nicht nur durch blosse Aufgiessung oder Besprengung mit Wasser (vgl. d. Art. Aspersion), sondern auch mit Weglassung aller Ceremonien, die sonst dem sacramentalen Acte vorausgingen oder nachfolgten. Eine solche Taufe hiess nun, weil auf dem Bett (ἐν κλίνῃ) vollzogen, eine Kranken- oder klinische Taufe, und denjenigen, der sie empfangen, nannte man in der Kirchensprache einen Clinicus (*Cypr.* Ep. 69, c. 13).

Die erste geschichtliche Notiz über diese Art von Taufe hat uns *Eusebius* (H. e. VI 43) in einem Fragment des von Papst Cornelius um die Mitte des 3. Jahrh. an Fabius von Antiochien gesandten Briefes aufbewahrt. Bekanntlich ist dort die Rede von Novatian, der gleichfalls auf dem Krankenbett die Taufe erhalten. Aus diesem Berichte erfährt man, dass die klinische Taufe, so gültig und unbestritten sie ihrem Wesen nach war, gleichwol zu einer kirchenrechtlichen Bestimmung Anlass gab. Weil man nämlich befürchtete, es könnte einem, der unter dem Druck einer tödtlichen Krankheit die Taufe empfing, irgendwie an der nöthigen Disposition gefehlt haben, so galt nach dem hl. Cornelius als herkömmliche Regel, einen solchen nicht zum Kleriker zu weihen. Es war selbstverständlich kein absolutes, sondern nur ein relatives Verbot. Aber gerade Novatian lieferte den Beweis, dass jene Besorgniss rücksichtlich eines Klinikers nicht unbegründet war, und dass man mit Recht Alles ernstlich erwog, ehe man einen solchen in den Klerus aufnahm. Denn die Ausnahme, die ein ungenannter Bischof ‚in diesem einzigen Fall machen zu dürfen gebeten hat', wurde bekanntlich durch ein hartnäckiges Schisma gerächt.

Wie Cornelius hier die Frage betreffs der klinischen Taufe von ihrer rechtlichen, so hat kurz nachher Cyprian sie mehr von ihrer dogmatischen Seite in Betracht gezogen. Dass er sie für gültig und wirksam hielt, haben wir im Art. Aspersion nachgewiesen. Dass er aber an ihr auch keinen Defect wahrnahm, der an sich vom Klerus ausschloss, wollen wir hier noch in Kürze ausführen. Einige wandten gegen die klinische Taufe ein, die so Getauften seien dämonischen Einflüssen mehr ausgesetzt, als Andere. Dies bestreitet Cyprian, indem er erwiedert, der Exorcismus allein sei häufig nicht im Stande, böse Geister auszutreiben, bringe man aber den Betreffenden zur Taufe, so verliessen sie ihn. Sodann sei der beste Exorcismus, der alle anderen ersetze, die Taufe, wesshalb es unter Umständen mit ihr genüge (Ep. 69, c. 15). Ferner habe der Einfluss der Dämonen auf den Getauften seine Ursache nicht in der Weglassung des Exorcismus bei der Taufe, sondern in dem sittlich-religiösen Verhalten des Getauften. Denn klinisch Getaufte seien ebenso häufig von ihm frei, als feierlich Getaufte ihm unterliegen. Halte man sich von Sünde frei, so vermöchten die Dämonen nichts gegen einen, wenn man auch klinisch getauft sei; gebe man sich hingegen der Sünde hin, so werde man trotz der etwa feierlich empfangenen Taufe von ihnen angefochten (l. c. c. 16). Diese Auseinandersetzung enthält betreffs der Frage über die etwaige Aufnahme eines Klinikers in den Klerikalstand genügenden Bescheid; auch fand diese Frage zu Anfang des 4. Jahrh. auf der Synode von Neocaesarea (can. 12) eine entsprechende definitive Lösung. ‚Wer die Krankentaufe empfing, kann nicht zum Priester geweiht werden; denn nicht freier Entschluss, sondern die Noth (Furcht vor dem Tode) hat

ihn zu einem Gläubigen gemacht, ausser etwa wegen seines nachmals bewiesenen Glaubenseifers und wegen Mangels anderer (tüchtiger) Männer.‘ Die entscheidenden Worte: οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, dürfen hier nicht urgirt, vielmehr nur in dem Sinne verstanden werden, dass bei einem klinisch Getauften der einzige äusserlich wahrnehmbare Anlass zum Empfang der Taufe die tödtliche Krankheit ist. In einer noch kräftigern Weise hat sich früher Papst Cornelius in Bezug auf Novatian ausgedrückt. Dieser erhielt, als er noch als Heide von einem Teufel besessen war, Hülfe von den Exorcisten, und empfing, als er darauf krank wurde, auf dem Bett die Taufe. Dem äusserlich sichtbaren Antrieb zum Empfang des hl. Sacramentes gab nun Cornelius folgenden Ausdruck: ‚für ihn (Novatian) war die Veranlassung zum Glauben der Satan, der in ihn gefahren und geraume Zeit in ihm gewohnt hatte‘ (bei *Eus.* l. c.). Dass aber sowol hier als nach dem obigen Kanon von Neocaesarea Alles erfordert wurde, was wenigstens auf die nothwendige innere Disposition schliessen liess, versteht sich von selbst. Nun konnte es geschehen, wie auch Cyprian oben andeutet, dass ein Kliniker sich nach seiner Genesung in ganz ausserordentlicher Weise im Christenthum entwickelte; war dies der Fall, dann stand seiner Ordination nichts mehr im Wege, namentlich wenn es an tüchtigen Männern gebrach. Den Kanon von Neocaesarea nahm auch Gratian in sein Decret auf (Dist. 57, c. 1). PETERS.

COADJUTOREN. Die Aufstellung von Hülfsbischöfen war im christlichen Alterthum nur da zulässig, wo Alter und Krankheit den Bischof an der Erfüllung seiner Obliegenheiten hinderten. Das erste Beispiel eines solchen scheint Alexander zu sein, der dem 120jährigen Narcissus von Jerusalem unter Zustimmung der palästinensischen Bischöfe zum Coadjutor gegeben wurde (*Eus.* H. e. VI 11; *Hieron.* De script. eccl. in Alexandro). Eine Reihe anderer Beispiele hat *Bingham* I 187 gesammelt. Eines der bekanntesten ist dasjenige Augustins, den sich der B. Valerius zu Hippo mit Genehmigung der Primaten von Carthago und Numidien zum Coadjutor nahm (*Possid.* Vit. Aug. c. 8), eine Würde, die jener nur mit Widerstreben und erst dann annahm, als man ihn überzeugte, dass die Aufstellung eines Hülfsbischofs in diesem Falle sowol in den africanischen als transmarinen Kirchen üblich und statthaft sei. Aehnlich bekleidete *Gregor von Nazianz* die Stelle eines Coadjutors bei seinem Vater, dem B. von Nazianz, nach dessen Ableben er ihm nicht nachfolgte, sondern sich ins Privatleben zurückzog (Carm. de vita sua und Orat. ad Patr. VIII 148; Ep. 42 ad Greg. Nyss.). So will auch *Greg. M.* Ep. IX 41, dass der Coadjutor nicht mit dem Recht der Nachfolge aufgestellt werde. Das *Conc. Paris.* V (a. 577) c. 2 verfügte: ‚nullus episcoporum se vivente alium in loco suo eligat, ... nisi certae conditiones exstiterint, ut ecclesiam suam et clerum regere non possit.‘ KRAUS.

COCHLEAR, s. Löffel.

CODEX, das aus einzelnen Blättern in der Weise unserer Bücher (durch mehrfach gefaltete Bogen, Quaternionen u. s. f.) zusammengesetzte Buch im Gegensatz zu den Volumina. Die Codices κατ' ἐξοχήν sind die hl. Schriften; Traditio codicum ist soviel als traditio der hl. Schrift. *Aug.* De bapt. c. Donat. VII 2, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, dass auch andere kirchliche Bücher dabei eingeschlossen sind. Vgl. d. Art. Bücher.

CODEX THEODOSIANUS und **IUSTINIANEUS** und ihre Beziehung zum kirchlichen Recht. Der Entwicklungsgang des römischen Rechts war im Vergleich mit den modernen Gesetzgebungen ein sehr langsamer, und so wurde auch der Boden für die Aufnahme der christlichen Ideen nur ganz allmälig geebnet. Den ersten umgestaltenden Einfluss auf die alte, für das Patricierthum und Latium allein berechnete Gesetzgebung übte das Eindringen philosophischer Studien und Bestrebungen in Rom. Durch sie, sowie durch die wachsende Ausdehnung des Staates wurde zunächst der Geist aristokratischer Ausschliesslichkeit, der die Decemviral-Gesetzgebung charakterisirt, ins Wanken gebracht, dann musste das starre Formelwesen, das zu grosse Ansehen der symbolischen Handlungen im Rechte weichen, und war es in der ersten Kaiserzeit namentlich die ohnehin dem Christenthum etwas verwandte, vielleicht von ihm beeinflusste stoische Philosophie, welche jenen Principien gegenüber die aequitas und das ius naturae zur Geltung brachte, auch dem Rechte des Individuums, z. B. der Sklaven, der absoluten Staatsidee gegenüber einigermassen zur Anerkennung verhalf. Diese so angebahnte, durch die grossen Juristen der severianischen Zeit geförderte Tendenz gewann neue Stärke durch die Erhebung des Christenthums auf den Thron der Cäsaren. Allein die Heiden waren im 4. Jahrh. noch bei Weitem in der Mehrzahl und das Heidenthum beherrschte das öffentliche Leben noch so völlig, dass an eine radicale und principielle Umgestaltung des römischen Rechts nach christlichen Grund-

sätzen und dem entsprechende Codificirung vorläufig noch nicht zu denken war. Doch beginnt schon mit Constantin der Einfluss des Christenthums auf die Gesetzgebung sich fühlbar zu äussern, und werden die desfallsigen Aufgaben von Constantin sofort, wenn auch einzeln für sich, in Angriff genommen. Eine Reformation der Gesetzgebung erfuhren nun die Verhältnisse der Sklaven, die Ehe (s. d. A.), die Stellung und das Erbrecht der Frauen, die väterliche Gewalt, die Erbfolge; neu eingeführt wurde das Recht des Testirens zu Gunsten der Kirche und das Schiedsrichteramt der Bischöfe. Constantins Söhne und Nachfolger gingen den von ihm eröffneten Weg trotz der misslichen äussern Lage des Reiches, wenn auch weniger energisch und consequent als er. Seine Söhne beschränkten nämlich die Geltung der sog. sacramentalen Formeln, von deren minutiösen Beobachtung die Gültigkeit aller wichtigen Rechtsacte zu sehr abhing. Das heidnische Interregnum Iulians aber hielt den Zug der Zeit nicht auf, der dahin ging, das Naturrecht zu der ihm gebührenden Herrschaft über die hergebrachte positive Formel zu führen. Diese Verhältnisse bedingen das innere geistige Gepräge des Codex Theodosianus, der die Gesetze der Kaiser von 312—438 enthält und unter Theodosius d. J. durch 16 Juristen redigirt wurde. Während innerlich das Heidenthum noch nicht ganz überwunden und eine Art Dualismus zwischen ihm und dem Christenthum vorhanden ist, zeigt sich äusserlich der Sieg des letztern in den Titeln des 16. Buches De fide catholica; De episcopis et clericis; De monachis; De his, qui super religione contendunt, ne s. baptisma iteretur; De apostatis; De Iudaeis coelicolis et Samaritanis ne christianum mancipium Iudaeos habeat; De paganis sacrificiis et templis; De religione. Umgekehrt ist im Codex Iustinianeus alles Heidnische ausgeschieden, und während Valentinian noch befohlen hatte, dass die Schriften der grossen Rechtslehrer des 3. Jahrh., eines Papinian, Ulpian, Paulus, Gaius u. s. w., vor Gericht gelten sollten, was sehr verfänglich werden konnte, nahm Iustinian eine gründliche Sichtung des überlieferten Materials vor und schied Alles, was sich mit dem neuen Geiste nicht vertrug, gründlich aus. Die Herrschaft des Neuen zeigt sich äusserlich gleich darin, dass die die Religion betreffenden Gesetze nicht, wie beim Codex Theodosianus, hinten angehängt, sondern an die Spitze gestellt und mit dem Glauben an die Trinität begonnen wird. Vgl. *Troplong* De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains, III. éd. Paris 1868.

KELLNER.

CÖLIBAT. Unter den sittlichen Anforderungen, welche der Apostel Paulus an die Priester stellte, steht in erster Linie diejenige, die sich auf das Geschlechtsleben bezieht. I Tim. 3, 2 schreibt er: δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, und ähnlich beauftragt er seinen Schüler Titus, nur den Mann einer einzigen Frau zum Priester zu bestellen (Tit. 1, 6). Die Worte wurden verschieden aufgefasst, und man hat sogar, und zwar nicht erst seit dem 16. Jahrh., sondern, wie wir u. A. durch *Chrysostomus* (Opp. ed. Bened. XI 599) erfahren, bereits im Alterthum geglaubt, der Apostel bezeichne die Verehelichung als ein positives Erforderniss für den geistlichen Stand. Die Auffassung ist nach dem, was der Herr (Matth. 19, 12) über die Ehelosigkeit bemerkt, entschieden unrichtig, und ebenso ist sie mit den Worten des Apostels selbst unvereinbar, da derselbe I Kor. 7, 7 den Wunsch ausspricht, es möchten alle Menschen unverehelicht sein wie er, und da er I Kor. 7, 32—34 der Virginität ausdrücklich eine grössere Tauglichkeit für den Dienst Gottes und für die Heiligung des Menschen zuerkennt, als der Ehe; es müsste denn nur anzunehmen sein, dass sein Rath gerade denjenigen nicht gegolten habe, an die als die Vorsteher der christlichen Gemeinde mit Recht höhere sittliche Anforderungen gestellt werden. Der Sinn ist vielmehr, wie das Wörtchen μιᾶς andeutet, der Bischof und Priester solle nicht öfter als einmal geheiratet haben, mit anderen Worten, es solle kein Digamus zu einem höhern Kleriker geweiht werden, und diese Auffassung war wol immer in der Kirche die vorherrschende. Wir begegnen ihr bereits am Anfange des 3. Jahrh. *Tertullian* erwähnt sie De exhort. castit. c. 11, wo er von dem sacerdos de monogamia ordinatus spricht, und wir erfahren von ihm noch weiterhin, dass die Katholiken mit jenen Worten des Apostels die Erlaubtheit der zweiten Ehe begründeten, da ein Gesetz, welches nur Einzelne angehe, nicht Allen gelte (De monog. c. 12). In den Apostolischen Constitutionen VI, c. 17 wird die Monogamie sogar von den niederen Klerikern verlangt, und der 17. apost. Kanon schliesst den ausdrücklich von der Weihe aus, der nach der Taufe zweimal verheiratet war, eine Anschauung und Praxis, die im Orient die herrschende war und auch die Billigung des hl. *Hieronymus* (Ep. 69 ad Ocean.) und des Presbyters *Gennadius* (De eccl. dogm. c. 39, al. 72) fand, während sonst in der lateinischen Kirche zwischen Ehe vor und nach der Taufe nicht unterschieden wurde (cfr. *Innoc.* Ep. ad episc. Maced. c. 2; *Harduin* Coll. Conc. I 1016; *Leon. I* Ep. 12, c. 5). Der 18. apost.

Kanon erklärte im Anschluss an III Mos. 21, 14 sogar denjenigen für unfähig zur Ordination, der eine Wittwe, Verstossene, Buhlerin, Sklavin oder eine Schauspielerin heiratete. Anders fasste die Worte des Apostels nur Theodor von Mopsuestia auf (*Catena* Gr. Patrum in N. T. ed. Cramer VII 23—26), indem er im Hinblick auf die ehemals bei den Juden und Heiden übliche Polygamie als Gegensatz der von Paulus verlangten Monogamie nicht die successive, sondern die gleichzeitige Bigamie betrachten zu dürfen glaubte, und *Theodoret* (Ad I Tim. 3, 2, Opp. ed. Hal. 1772, III 653) stimmte ihm bei. Auch wurden thatsächlich Digamisten geweiht, sei es wegen Mangels an anderen würdigen Männern, sei es aus anderen Gründen, und wir erfahren von diesen Ordinationen nicht bloss durch die bezüglichen Vorwürfe *Tertullians* (De monog. c. 12) und *Hippolyts* (Philosoph. IX, c. 12) gegen die Katholiken, sondern auch durch *Theodoret* (Ep. 110, Opp. ed. Hal. IV 1180). Sie waren aber nur Ausnahmen und bestätigen somit die Regel, nach der die zweite Ehe als Hinderniss der Weihe galt. — Aus den Worten des Apostels geht aber noch ein Weiteres hervor. Paulus gestattet den Geweihten offenbar die Fortsetzung der Ehe. Denn wollte man das Gegentheil annehmen und, wie dies auf katholischer Seite nicht selten geschah, behaupten, bereits die Apostel hätten den höheren Klerikern den ehelichen Umgang schlechthin untersagt oder der C. sei im gesetzlichen Sinn eine apostolische Anordnung, so wären die Worte I Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 recht unglücklich gewählt, und man darf mit allem Grund zweifeln, ob Paulus sie gebraucht hätte, wenn er jenes Gebot auch nur gekannt, geschweige denn an den gedachten Stellen zum Ausdruck hätte bringen wollen. Wie es sich aber damit verhalten mag: jedenfalls wurde er im Alterthum nicht so verstanden, indem in den drei ersten Jahrhunderten in der Gesammtkirche und in der griechischen Kirche noch länger von einer Verpflichtung der Kleriker zur Ehelosigkeit nicht nur nichts zu finden, sondern im Gegentheil nachzuweisen ist, dass die Geistlichen wenigstens zum Theil in der Ehe lebten, wenngleich viele auf Grund der christlichen Ideen von dem höhern Werth der Virginität und der grössern Tauglichkeit der Ehelosigkeit für den Dienst Gottes allmälig entweder auf die Ehe überhaupt verzichteten (cfr. *Iustin.* Apol. I, c. 15; *Athen.* Leg. c. 33; *Min. Fel.* Octav. c. 31) oder wenigstens nach der Ordination Enthaltsamkeit übten. *Irenaeus* (Adv. haer. I, c. 13. 5, ed. Stieren 155) erwähnt einen verheirateten Diakon, *Cyprian* (Ep. 52, c. 2, ed. Hartel) einen verheirateten Priester, und was sie sonst noch von denselben erzählen, macht es höchst wahrscheinlich, dass sie den ehelichen Umgang nach der Ordination pflogen. Die Synode von *Ancyra* 314, c. 10, erlaubt dem Diakon, sich bei der Weihe sogar eine etwa noch später einzugehende Ehe auszubedingen, und dieses Zugeständniss setzt voraus, dass jedenfalls die vor der Weihe abgeschlossene Ehe nach der Ordination fortgesetzt werden durfte. *Clemens von Alexandrien* (Strom. III, c. 12, 90, ed. Potter 552) spricht mit nackten Worten von dem ehelichen Umgang des Priesters und Diakons als etwas Erlaubtem, indem er bemerkt: καὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται (ὁ ἀπόστολος), κἂν πρεσβύτερος ῃ κἂν διάκονος κἂν λαϊκὸς ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας (vgl. I Tim. 2, 15), und unter diesen Umständen bietet wenigstens der Inhalt des Appendix des 8. Kanons Hippolyts: der Priester, dessen Gattin niederkomme, solle nicht abgesetzt werden (Can. s. Hippolyt. ed. Haneberg 1870, 68), keinen Grund dar, seine Echtheit zu bestreiten, wenn dieses auch aus anderen Gründen geschehen mag. Aehnlich anathematisirt die Synode von *Gangra* nach der Mitte des 4. Jahrh. c. 4 denjenigen, der behauptet, man dürfe an dem Gottesdienst eines verheirateten (d. h. in der Ehe lebenden) Priesters nicht Theil nehmen, und der wahrscheinlich gleichzeitige 6. apost. Kanon verordnet, der Bischof, Priester oder Diakon dürfe seine Gattin unter dem Vorwand der Frömmigkeit bei Strafe der Excommunication bez. Absetzung nicht entlassen. In den *Apost. Constitutionen* VI, c. 17 ist die gleiche Praxis erwähnt, und ein anderer alter Zeuge derselben ist *Eusebius von Caesarea,* indem er Demonstr. ev. I, c. 9 zum Beweis, dass die Kindererzeugung im Neuen Bund nicht verboten sei, sich auf I Tim. 3, 2 beruft, den Verzicht auf den ehelichen Umgang Seitens der Bischöfe nur für etwas G e z i e m e n d e r e s erklärt und unmittelbar darauf die Worte des Apostels von der Ehrbarkeit der Ehe und des Ehebettes (Hebr. 13, 4) als ‚fast ganz offen Allen gesagt‘ anführt. Etwas jüngere Zeugen sind endlich *Epiphanius, Chrysostomus, Socrates.* Letzterer sagt H. e. V, c. 22 ausdrücklich, dass die Geistlichen durch kein Gesetz zur Enthaltsamkeit verpflichtet werden, nicht einmal die Bischöfe, und dass viele Bischöfe in der Zeit ihres Episkopates noch Kinder erzeugten. Dass Chrysostomus von einem Cölibatsgesetz nichts wusste, geht nicht bloss daraus hervor, dass er bei I Tim. 3, 2 die von Einigen aufgestellte Erklärung: der Apostel wolle, dass der Bischof verheiratet sei, anführt, ohne auch nur Ein Wort der

Widerlegung für sie zu haben (In I Tim. hom. X, c. 1, Opp. ed. Bened. XI 599), sondern auch daraus, dass er den Apostel nicht eine ἠκριβωμένη πολιτεία, d. i. nach dem Zusammenhang die Virginität oder die Enthaltsamkeit, sondern nur eine συμμεμετρημένη ἀρετή, d. i. die Monogamie für den Episkopat, fordern lässt (ib. c. 2, p. 601). *Epiphanius* endlich bezeichnet H. 59, c. 4 die Enthaltsamkeit für den höhern Klerus nicht bloss einfach für das Geziemendere, sondern sogar für das nach seiner Ansicht Geziemendere, und er kann somit den C. nicht als apostolische Anordnung gekannt haben, da er sonst der gegentheiligen, von ihm selbst bezeugten, wenn auch nicht gebilligten Praxis eines Theiles des Klerus nicht sein subjectives Urteil, sondern den gesetzlichen Willen der Apostel entgegenhalten musste und sicherlich auch entgegengehalten hätte. Wenn hiernach die vor der Weihe eingegangene Ehe nach derselben in den ersten Jahrhunderten ohne Zweifel fortgesetzt werden durfte, so durfte dagegen derjenige nicht mehr heiraten, der unverehelicht in den Klerus eintrat, und diese Praxis wird bereits auf der Synode von *Nicaea* eine alte Ueberlieferung genannt (*Socr.* H. e. I, c. 11). Die Synode von *Neocaesarea* 314—325, c. 1, verhängt demgemäss über den Priester, der heiratet, die Absetzung, und sicherlich ist die Sitte auch schon in den Worten *Tertullians* von dem sacerdos de monogamia ordinatus aut etiam *de virginitate* sancitus (De exhort. cast. c. 11; vgl. auch das c. 10 angeführte Orakel der montanistischen Prophetin Priscilla) berücksichtigt. Das bezügliche Verbot galt aber, wenigstens im Allgemeinen, wenn da und dort auch eine strengere Richtung herrschte, ohne Zweifel nur dem höhern Klerus, und auch für ihn gab es eine Ausnahme, sofern der Diakon nach der Synode von Ancyra 314, c. 10, sich bei seiner Weihe noch eine Heirat vorbehalten konnte, eine Anordnung, die indessen durch den 27. apost. Kanon wieder aufgehoben wurde, indem hier nur noch den Lectoren und Cantoren die Eingehung einer Ehe gestattet ist. — Während die angeführten Grundsätze in den ersten drei Jahrhunderten auch in der abendländischen Kirche herrschten, so machte sich dagegen von nun an hier eine strengere Richtung geltend. Die Synode von *Elvira* 306, c. 33, stellte in der zwar formell unbeholfenen, inhaltlich aber doch nicht zweifelhaften Anordnung: ‚placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a côniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur‘, für den höhern Klerus ein eigentliches Cölibatsgesetz auf und dasselbe ging von Spanien aus alsbald in die gesammte lateinische Kirche über. Zeugen sind nicht bloss mehrere päpstliche Decretalien, insbesondere die Schreiben des P. *Siricius* an den Bischof Himerius von Tarragona c. 7, und die Bischöfe Africa's c. 9 (*Harduin* I 849, 858), und die Schreiben des P. *Innocenz I* an Victricius von Rouen c. 9 und Exsuperius von Toulouse c. 1 (*Harduin* I 1001, 1003), sondern auch zahlreiche Synoden, namentlich die Synoden von *Carthago* 390, c. 2, und 401, c. 3 (*Harduin* I 951, 987), die Synoden von *Toledo* 400, c. 1, und *Gerunda* 517, c. 6 (*Harduin* I 990, II 1044), die Synoden von *Orange* 441, c. 22—24, von *Arles* 443 oder 452, c. 43, 44, von *Agde* 506, c. 9, von *Orléans* 538, c. 2 (*Harduin* I 1786, II 776, 999, 1423). Die Päpste *Leo I* (Ep. 14, c. 3) und *Gregor I* (Ep. III 34) dehnten das Gesetz ausdrücklich auch auf die Subdiakonen aus und gaben ihm damit den Umfang, der ihm fortan geblieben ist. Es wurden hiernach allenthalben Anstrengungen gemacht, die Anordnung ins Leben einzuführen. Ihre wiederholten Einschärfungen zeigen aber auch, dass sie da und dort auf nicht geringen Widerstand stiess, und selbst in Spanien, wo sie zuerst erlassen wurde, lebten nach dem Zeugnisse des Papstes *Siricius* (l. c.) noch gegen Ende des 4. Jahrh. plurimi sacerdotes Christi et levitae in der Ehe. Sie rechtfertigten ihr Verhalten mit dem Hinweis auf die Freiheit, die die Priester des Alten Bundes genossen, und als ihr Gesinnungsgenosse erscheint etwas später der von Hieronymus bekämpfte Presbyter Vigilantius, der sogar so weit ging, die Bischöfe aufzufordern, nur Verheiratete zu ordiniren (*Hieronym.* C. Vigil. c. 2). Aus den Worten des hl. *Ambrosius* (De offic. I, c. 50): ‚in plerisque abditioribus locis cum ministerium gererent vel etiam sacerdotium, filios susceperunt (clerici) et id tamquam usu veteri defendunt, quando per intervalla dierum sacrificium deferebatur‘, scheint hervorzugehen, dass der C. im Laufe des 4. Jahrh. zunächst nur in den Städten und besuchteren Gegenden beobachtet wurde, in den abgelegeneren Orten aber erst später und allmälig zur Anerkennung gelangte. Auf der Synode von *Nicaea* wurde, wahrscheinlich durch den Bischof Hosius von Corduba, der Antrag gestellt, ihn für die gesammte und somit auch für die griechische Kirche einzuführen, in Folge der Einsprache des ägyptischen Bischofs Paphnutius, eine zu grosse Strenge werde der Kirche eher Schaden als Vorteil bringen, aber abgelehnt. So erzählen uns *Socrates* (H. e. I, c. 11), *Sozomenus* (H. e. I, c. 23) und *Gelasius von Cyzikus* (Hist. Conc. Nic. II, c. 32; *Har-*

duin I 438) in übereinstimmender Weise, nur dass die beiden letzteren den Antrag nicht bloss auf die Bischöfe, Priester und Diakonen, sondern auch auf die Subdiakonen sich erstrecken lassen, und die Einwände, die gegen den Bericht vorgebracht wurden, sind völlig nichtig. Vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. 2. Aufl. I 433 ff. Die griechische Kirche beharrte somit bei dem Herkommen, nach dem die höheren Kleriker nach der Ordination zwar nicht mehr heiraten, wol aber eine vor der Weihe eingegangene Ehe fortsetzen durften. Doch verzichtete auch in ihr ein beträchtlicher Theil des Klerus freiwillig auf die Ehe, und die Bischöfe waren wol vorwiegend unverheiratet. In Aegypten scheint dies, wie die Geschichte des Bischofs *Synesius* von Ptolemais (Ep. 105) zeigt, im Anfang des 5. Jahrh. bereits die Regel gewesen zu sein, und in Thessalien, Macedonien und Achaia wurden die Kleriker in derselben Zeit zur Enthaltsamkeit wirklich verpflichtet (*Socr.* H. e. V, c. 22); im Norden von Kleinasien wurde nach dem 4. Kanon der Synode von *Gangra* wenigstens der Versuch dazu gemacht. Ein allgemeines Kirchengesetz gab es indessen im Orient noch nicht und allgemein wurde der C. auch später nur den Bischöfen vorgeschrieben. Es geschah dies zunächst durch Kaiser *Iustinian* (Nov. 6, c. 1, § 3, 4; Nov. 123, c. 1), dann durch die *trullanische* Synode 692, c. 48. *Iustinian* (L. 42, § 1, c. de episc. et cler. 1, 3) schloss sogar alle diejenigen vom Episkopat aus, die Enkel oder Kinder hatten, und erklärte die von einem höhern Kleriker eingegangene Ehe nicht bloss für unerlaubt, sondern sogar für nichtig (L. 45, c. de episc. et cler. 1, 3). Die trullanische Synode aber bestätigte überdies die sonstige bisherige Praxis (vgl. c. 3, 6, 13) und brachte damit die bezügliche Gesetzgebung in der griechischen Kirche zum Abschluss. Die Praxis, ausschliesslich Verheiratete zu Pastorationsgeistlichen zu weihen (*Schaguna* Comp. d. kan. Rechts 1868, § 183), kam vermuthlich im 13. Jahrh. auf, wahrscheinlich durch die russische Synode vom J. 1274 (*Strahl* Gesch. d. russ. Kirche 260—262).

Litteratur: *Georgius Calixtus* De coniug. cleric., Helmst. 1631, Francof. 1653, Helmst. 1783, ed. Henke; *Thomassinus* Vet. et nov. discipl. I. II. c. 60—63; *Natal. Alex.* Hist. eccl. saec. IV. diss. XIX; *Bingham* Orig. IV, c. 5; *Ant.* u. *Aug. Theiner* Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen 1826, 1845; *Möhler* Gesammelte Schriften I 177—268; *Hefele* Beitr. z. Kirchengesch. I 122—139; *Schmitt* Der Priestercölibat 1870; *Probst* Kirchliche Disciplin 1873, 76—82; *Bickell* Der C. eine apost. Anordnung, in der Zeitschr. f. kath. Theol. II (1878) 26—64; 1879, 792—799; *Funk* Der C. keine apost. Anordnung, in der Th. Quartalschr. 1880, 202—221, und dagegen *Bickell* a. a. O. 1880, 792. FUNK.

[Die Redaction kann sich den Ausführungen des Hrn. Verf. nicht in Allem anschliessen und ist der Ansicht, dass die von *Bickell* beigebrachten Argumente zu Gunsten der apostolischen Einsetzung des Cölibats zum Theil doch eine günstigere Beurteilung verdienen. So scheint ihr, dass das *Iudicium Petri* der pseudo-apostolischen Kirchenordnung (ed. *J. W. Bickell* Gesch. d. K.-R. I 107) und besonders der Passus δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους — ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως, namentlich in Verbindung mit Reliq. iur. eccl. antiq. syr., ed. *de Lagarde* 10, wenn auch von einem Falsarius herrührend, als Zeugniss für das 2. Jahrh. gleichwol sehr zu beachten ist. Ebenso erscheinen ihr die Aeusserungen des *Origenes* (Hom. 6 in Levit.), *Eusebius* (Dem. ev. I 9), *Cyr. Hieros.* (Catech. XII 29) in einem Lichte, welches den C. der Bischöfe wie der Priester in ein viel höheres Alter hinaufsetzt, als Hr. Funk zuzugeben geneigt ist. Nichts steht der Annahme entgegen, dass das Princip bereits von den Aposteln ausgesprochen war, während die praktische Ausgestaltung desselben nur allmälig gelang. K.]

COELICOLAE, eine Secte, gegen welche die KK. Honorius und Theodosius II im J. 409 ein Gesetz erliessen (*Cod. Iust.* I. tit. IX 12). Welches ihre Lehrmeinungen gewesen, findet sich in dem Edict nicht angegeben; sie sollen, heisst es, falls sie sich nicht ihres Irrthums begäben, den gegen die Häretiker gegebenen Gesetzen verfallen und ihre gottesdienstlichen Gebäude den Kirchen (der Katholiken) anheimfallen. *Gothofredus* u. A. leiten den Namen der Secte davon ab, dass sie den Himmel anbeteten; und man beruft sich für diese Auslegung auf *Basilic.* Synops. lib. I, c. περὶ αἱρετικῶν, wo diese Häretiker σεβόμενοι τὸν οὐρανόν heissen; es wird weiter daran erinnert, dass es bereits zu Zeiten des Propheten Sophonias (1, 5) Juden gegeben, welche den Himmel (d. i. hier aber die Heerschaaren des Himmels) verehrten, und dass diese spätere Anklage bei heidnischen Schriftstellern wiederkehrt (*Iuvenal.* Sat. XIV 97; vgl. dazu *Clem. Al.* Strom. V 10, ed. Potter 239). Vgl. dagegen d. Art. Eselsanbetung. KRAUS.

COEMETERIEN über der Erde, im Gegensatze zu den Katakomben. Der Gegenstand ist zum erstenmale in erschöpfender Weise durch *de Rossi* R. S. III 393 ff. untersucht worden. Dass solche C. bereits in der Zeit der Verfolgung angelegt wurden, beweisen die nun nachgewiesenen C. zu Vienne,

besonders aber das über der Katakombe von S. Callisto gelegene. Ein merkwürdiger Fund von 1689, beschrieben von einem Zeitgenossen, *Pietro Paolo de Rossi* (Excerpt bei *Marini;* vgl. *de Rossi* Inscr. I 108; die damals ausgegrabene Inschrift vom J. 369 gab *Fabretti* 419^{380} heraus), machte mit der Beschaffenheit solcher oberirdischer Gräber zuerst näher bekannt; die Untersuchungen des erwähnten Cs. von S. Callisto erweiterten unsere Kenntniss der Sache beträchtlich, nicht weniger diejenigen in Iulia Concordia und Trier. Demnach scheinen steinerne oder marmorne Särge die Regel gebildet zu haben; thönerne waren selten; die sog. Obrendaria oder Vasa obrendaria kommen bei den Christen gar nicht vor (*de Rossi* a. a. O. 395 f.). In S. Callisto fand *de Rossi* (a. a. O. 397 f.) die gewöhnliche Orientirung der Leichen gleichfalls beobachtet, ausser wo die Anlehnung der Gräber an die kleine Basilika der hl. Soteris eine Abweichung gebot. Die Leichen lagen keineswegs alle in Särgen. Auch hier bestätigte sich in der Anlage jene Gesetzmässigkeit und strenge Raumbemessung, die auch ausserhalb Roms, z. B. um 363 in Rheims (Grabschrift des magister militum Iovinus: CORPORIS HOSPITIVM LAETVS METATOR ADORNAT, *Le Blant* I 443) und selbst im 5. Jahrh. noch in Trier (Grabschrift des B. Cyrillus, *Le Blant* I 347) beobachtet wird. Interessant für diese Umgrenzung der altchristlichen C. ist auch eine Inschrift zu Fano, in welcher *de Rossi* die Andeutung einer Area Christianorum vermuthet: LOC*us* SEP*ulturae* CONVICTO-R*um* QVI VNO EPVLO VESCI SOLENT IN FR*onte* P*edes* ... IN AGR*o* P*edes* XX (*Orelli* n. 4073). Das Grabfeld von S. Callisto über der Erde bildete theils ein Commune coemeterium, theils war es wol aus dicht nebeneinander liegenden Familiengräbern gebildet (*de Rossi* R. S. III 400). Die Gräber waren theils vorwaltend aus Tuf, theils aus Ziegeln mit vielem Kalk aufgemauert. Manchmal sind sie mit einer Ziegellage bedeckt, über welcher eine horizontal abschliessende *massa* (das Wort t. t., vgl. *Fabretti* Inscr. dom. 98) aufgebaut ist. Derartige Hüttengräber (*sepolcri a capanna*) waren auch unter den Galerieen der Katakomben vielfach gebräuchlich, wie denn *de Rossi* sie zahlreich beobachtete und auch schon *Boldetti* sie im Coemeterium Praetextati constatirt hatte. Aehnliches beobachtete ich in den Katakomben zu Neapel und Syrakus. Die einzelnen Gräberreihen waren verschieden an Dimension. Die grössten hatten 2—$2,_{10}$ m, andere $1,_{90}$—$1,_{80}$, die kleineren $1,_{75}$ Tiefe; die Breite der Gräber wechselte von $0,_{80}$, auch $0,_{90}$ bis 1 m und $0,_{57}$ oder $0,_{59}$, selbst $0,_{75}$ bis $0,_{53}$ oder $0,_{55}$. Eine Berechnung des Areals ergab, dass das Coemeterium etwa 1000 Grabhöhlen (formae) umfasste, und, da jede durchschnittlich acht Leichen Raum gab, etwa 8000 Todte hier ruhen konnten. Der Verschluss der Gräber durch Marmor- oder Ziegelplatten war oft ganz derselbe, wie in den Loculi der Katakomben; nicht häufig scheinen jene *Pozzi sepolcrali* gewesen zu sein, in denen eine grössere Menge von Leichen beigesetzt wurde (S. 404). Man darf diese Schachte nicht den im heidnischen Rom und Italien so häufigen brunnenartigen Löchern oder Versenken gleichsetzen, in welche die Reste der Armen einfach hinabgestürzt wurden (*Festus:* vetustissimum genus sepulturae in puteis fuit); das christliche Alterthum konnte eine derartige Behandlung der ‚Glieder Christi‘ nicht gutheissen. Wo die Gemeinde in solche Putei begrub, waren die Wandungen dieser Schachte mit Grabhöhlen, *Loculi,* wie in den Katakomben, ausgehöhlt, so dass jede Leiche ihre Ruhestätte für sich hatte. Erst in den barbarischen Zeiten des frühern Mittelalters, wo Italien in Blut und Jammer versank, scheint diese menschliche Behandlung der Armen sich verloren und der heidnische Ritus wieder eingebürgert zu haben, der dann stellenweise, wie in Neapel, bis in die neueste Zeit waltete. Das einfache Herabwerfen der Armenleichen in grosse Souterrains, die sich in 365 (für jeden Tag eine) Mündungen nach oben öffneten, veranschaulicht noch jetzt z. B. der grosse Camposanto von S. Lorenzo vor Rom, wo geordnete Reihengräber für Arme auch erst im 19. Jahrh. wieder aufgekommen sind.

Cippen, Stelen mit christlichen Grabschriften kommen in Rom nicht vor, auch als die Bestattungsweise sub dio gebräuchlicher ward. Dagegen lassen sich deren ausserhalb Roms nachweisen. Africa hat einige Beispiele geliefert (Bull. di arch. crist. 1875, 168), ebenso fand sich eine Stele in Vicenza mit der von dem Herausgeber *Giov. da Schio* (Le ant. Iscr. di Vicenza, 91 f.) der diocletianischen Zeit zugewiesenen Inschrift: BAEATI MART || YRES || FELIX ET || FORTVNA || TVS. Die Bestattung der Leichen fand denn meist in sehr einfachen Särgen statt (*intra formas*); das merkwürdige Coemeterium von Iulia Concordia zeigt Särge, die ihrem Aufbau nach den römischen gleichen und zu denen auch die auf einem 1877 entdeckten Grabfeld von S. Eucharius bei Trier (s. *F. X. Kraus* in den Bonner Jahrb. 1877, LXI 85) beobachteten Sarkophage stimmen. Solche Särge hatten zuweilen ein *Tegurium* (R. S. III 437), auch *Ciborium* genannt, eine Art Bedachung, wie diejenige kleiner heidnischer Tempel oder auch der christlichen Al-

täre (s. d. A. Ciborium). Die kleinen Pilaster derartiger Aufbauten hiessen *Hermulae,* wenn sie in Hermen ausgingen; solche *Hermulae* gingen auch in den Gebrauch der Christen über und endigten dann in dem Bilde des guten Hirten, einem Monogramm u. dgl. (R. S. III 439).

De Rossi hat a. a. O. auch den Coemeterialgebäuden zuerst eine eingehendere Studie gewidmet. Ueber die kleinen Coemeterialbasiliken ist bereits unter Basilika S. 116 das Nöthige gesagt worden. Zu den Coemeterialbauten zählen denn auch die *Cellae memoriae,* in denen die Leichenmahle gehalten wurden (R. S. 474). Ihre Decoration weist nur Ornamente auf, während die eigentlich mystischen und die biblischen Sujets in die Katakomben verwiesen sind, wo sie der Profanation und den Augen der Heidenwelt nicht so leicht ausgesetzt waren — eine vollkommene Bestätigung der von mir aufgestellten, von *de Rossi* durchaus getheilten Interpretation des berühmten Kanon 36 des Concils von Elvira (305).

Die Verwaltung der C. knüpfte an die älteste Eintheilung der Stadt Rom in sieben kirchliche Regionen an (R. S. 515). *De Rossi* hat die t. t. *praepositus, mansionarii* (s. d. A.), *stationes, excubiae martyrum* (aus denen die sog. ewige Psalmodie sich herleitet), die *cubicularii* u. s. f., sowie die Verwaltung der C. und Basiliken seit dem 4. Jahrh. a. a. O. weitläufig erörtert.

Seit 619 treffen wir in Rom Begräbnisse *intra muros;* bis dahin galt das altrömische Gesetz, welches die Beisetzung nur extra muros gestattete. So entstand jetzt um die Mitte des 6. Jahrh. ein grosser Kirchhof bei den Thermen des Diocletian (R. S. III 557); das Coemeterium S. Callisto sopra terra muss um die nämliche Zeit, ohne Zweifel in Folge der zunehmenden Unsicherheit der Umgebung der Stadt, verlassen worden sein; die auf ihm bez. in den Lucernarien der Katakombe gefundenen Inschriften (ungefähr 2000 an Zahl, dazu etwa 800 schon früher ausgegrabene) bewegen sich, soweit sie datirt sind, zwischen 337 und 565; in ihnen herrscht die lateinische Sprache vor, nur wenige griechische aus dem 6. Jahrh. kommen dazu. Von einer vorconstantinischen Beisetzung findet sich hier kein Beispiel, wie denn in der ältern Zeit Begräbnisse sub dio selten gewählt wurden, weil man der Controle der Pontifices und dem vorgeschriebenen Piaculum — Dinge, die den Christen höchst lästig sein mussten — entgehen wollte (R. S. 561 f.).

Eine möglichst vollständige Statistik der über der Erde gelegenen altchristlichen C. wie der Katakomben versuchte ich in meiner Roma Sotterranea 460 f., 539 f., 2. Aufl. 516, 600. Ich hebe hier nur die wichtigsten der oberirdischen Begräbnissplätze heraus.

1) C. von S. Callisto, s. o. und *de Rossi* a. a. O.

2) C. in Ostia, in neuerer Zeit durch *Visconti* und *de Rossi* erforscht (Bull. 1864, 40; 1866, 44, 48). Hier fand sich der für die Geschichte des Christenthums in der Familie des Seneca bedeutsame Stein:

D · M
M · ANNEO ·
PAVLO · PETRO ·
M · ANNEVS · PAVLVS
FILIO · CARISIMO

Vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 6—8, 13; *Kraus* Tüb. theol. Quartalschr. 1867, 671.

3) C. in Porto, ausgezeichnet durch die Gräber der Martyrer Eutropius, Bonosa und Zosimus, Taurinus und Herculanus. *De Rossi* Bull. 1866, 43 ff.

4) C. bei Iulia Concordia (Portogruaro) im Venezianischen, seit 1873 ausgegraben und namentlich durch *Bertolini* Archivio Veneto VI 79, VII 276; Bull. dell' Istituto di Corr. arch. 1873, 58 f.; 1874, 18 f.; *de Rossi* Bull. 1873, 80 f.; 1874, 133 f. erforscht. Sehr bedeutende Anlage, welche wesentlich ins 5. Jahrh., theils vor, theils nach dem Einfall der Hunnen fällt.

5) C. in Vienne, vgl. *Boldetti* 640 f.; *Le Blant* II 47.

6) C. in Arles; *Le Blant* II 241; *de Rossi* Bull. 1874, 134, 144 f.

7) C. in Autun; *Boldetti* 641; *Le Blant* I 8.

8) C. in Lyon; *Le Blant* I 41.

9) Merowingisches Coemeterium von S. Eloi in der Seconde Lyonnaise; seine runischen Inschriften gaben zu einer bekannten anhaltenden Controverse Veranlassung; *Le Blant* I 186 f.; *Lenormant* Correspondant 1854, 116; *J. Grimm* Monatsbericht d. k. preuss. Akad. d. WW., Berlin 1854, 27 f.

10) Angeblich altchristliches Leichenfeld zu S. Maurice (Agaunum) in Wallis, an welches sich die Sage von dem Martyrium der thebaischen Legion knüpft.

11) Altchristliche C. in Trier: diejenigen bei S. Eucharius (Matthias), von S. Maximin und S. Paulin, aus der Zeit Va- Valentinians und Gratians, haben die Mehrzahl der im Museum zu Trier aufbewahrten altchristlichen Inschriften geliefert. Siehe *Schmitt* Kirche des hl. Paulinus, Trier 1853; *Wyttenbach* Neue Beitr. z. Epigraphik, Trier 1833; *v. Florencourt* Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfr. i. Rh. 1848; *Schneemann* Das röm. Trier, Trier 1852; *Le Blant* I 323 f. — Ein viertes Grabfeld kam in den 60er Jahren an der Nordseite der Mosel (dem sog. Neuen Weg) zu Tage; *v. Wilmowsky* Archäol. Funde in Trier und Umgegend, Trier 1873; *de Rossi* Bull. 1873, 140 f. — Ein fünftes wurde wieder in der Nähe von S. Eucharius bei dem Eisenbahnbau 1877 blossgelegt;

es bietet in der Form der Sarkophage grosse Aehnlichkeit mit Iulia Concordia; hier fand sich die schöne Inschrift des burgundischen Prinzen: HARIVLFVS PROTECTOR DOMESTICVS ... REGALIS GENTIS BVRGVNDIONVM, s. *Kraus* Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfr. i. Rh. 1877, LXI 86.

12) Altchristliche Begräbnissstätten in Köln. Auf dem Martinsfelde, wie bei S. Gereon, in der Severinstrasse und bei S. Ursula kamen Skelette zum Vorschein, die man mit den Martyrern der thebaischen Legion und den ‚11 000 Jungfrauen' der hl. Ursula in Verbindung brachte. *Braun* Ueber die theb. Legion, Bonn 1855; *Floss* in Aschbachs Kirchenlex. IV 1102; *Kessel* S. Ursula u. ihre Gesellsch., Köln 1863; *de Buck* in Act. SS. Boll. Oct. IX 169; *Le Blant* I 466; *Kraus* Beitr. z. Trierischen Arch. u. Gesch. I 46; *Stein* Hl. Ursula, Köln 1879.

13) Ueber Gräberfunde in Africa (Carthago) s. *Boldetti* 622. Ueber das Coemeterium von Cherchel (Caesarea in Mauretanien) s. *de Rossi* Bull. 1864, 28 f.; *Rénier* Inscr. de l'Alg. n. 4029 f.

14) C. in Antiochien, erwähnt von *Hieron.* De sacr. eccl.: ‚extra portam Daphniticam in coemeterio'. *Boldetti* 620.

15) C. bei Eumenia in Phrygien, von *Hamilton* entdeckt; Denkmal von fünf Martyrern des 3.—4. Jahrh. *Kirchhoff* Corp. Inscr. gr. IV. n. 9266; *Cavedoni* Opusc. relig. e lett. di Modena, 1860, 176; *de Rossi* Bull. 1874, 32.

16) Wichtige Nekropolen in Centralsyriens. *de Vogüé* Syrie centr. pl. 70 f. KRAUS.

COEMETERIUM (κοιμητήριον). Wenn schon die Heiden den Schlaf imaginem mortis genannt hatten (*Cicero* I Tuscul. 38) und der Tod von ihren Dichtern als nox perpetua una dormienda (*Catull.* V ad Lesbiam) und als perpetuus sopor (*Horat.* od. lib. I 24) bezeichnet worden war, so lag dem Sprachgebrauche der Christen, welche in dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches den Tod als eine vorübergehende Zeit der Ruhe erkannten, die Bezeichnung des Todes als eines Schlafes, welche ja auch in der hl. Schrift (Dan. 12, 2; Is. 14, 8; Ez. 31, 18; Bar. 6, 7; Marc. 5, 39; Joh. 11, 11; I Tim. 4, 12) ihnen begegnete, um so näher. Daher die auf den Grabschriften der ersten christlichen Jahrhunderte schon so häufigen Formeln: dormit, dormitio, in somno pacis, depositio, depositus, quiescit u. s. w.; daher auch die schon bei *Tertullian* (De anima c. 41) vorkommende Bezeichnung *Coemeterium*, Schlafstätte für die christlichen Begräbnissstätten (wofür in dem Epitaph des Martyrers Hippolytus *Cubile* (*de Rossi* R. S. III 194, 427), während dieses Wort in dem heidnischen Sprachgebrauch ein Schlafzimmer bedeutete. Zu Rom und überhaupt im lateinischen Sprachgebrauch der Christen heisst C. der ganze Begräbnissplatz, mochte derselbe, wie die römischen Katakomben, ein unterirdischer oder ein zu Tage liegender sein; die Synonyma *crypta, arenarium, crypta arenaria, area, hortus,* σπήλαιον bezeichnen die verschiedenen Arten der Coemeterien. Crypta bezeichnet zunächst den einzelnen Gang in dem unterirdischen C., nicht die einzelne Grabkammer (*M. St. de Rossi* Anal. geol. 23 ff.; R. S. I gegen die Ansicht von *Marchi* Monum. primit. 107), als synonym mit C. — wahrscheinlich im Plural — erscheint es in der Inschrift Paschalis' I in S. Prassede: IN COEMETERIIS SEV CRYPTIS. Während die römische Bezeichnung des C. als Cryptae zeigt, dass dort die christlichen Begräbnissplätze von Anfang an vorzugsweise unterirdische waren, weist der Name *Area* (s. Area), der besonders in Africa häufig war (*de Rossi* Bull. 1864, 27, 28, 60—62; Ser. sec. 1871, 84, 111; 1873, 80—82), dass dort die Begräbnissplätze meist offen zu Tage lagen. Aus *Tertullian* (Ad Scapulam c. 3) ersieht man, dass dieser Name auch von den Heiden zur Bezeichnung der christlichen Friedhöfe gebraucht wurde: sicut sub Hilarione praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent: *areae non sint;* areae ipsorum non fuerunt. Messes enim suas non egerunt. Auch in Mailand war seit dem Entstehen der dortigen Kirche der christliche Friedhof unter offenem Himmel in horto Philippi (*de Rossi* Bull. 1864, 29—30). — In Griechenland und in den griechischen Inschriften bezeichnet κοιμητήριον das einzelne Grab (Corp. inscr. Graec. 9228, 9304—6, 9310—16, 9439—40, 9450; Bull. dell' Ist. di corr. arch. 1860, 95, n. 6, 7; R. S. III 428; so auch auf zwei jüdischen Steinen Attica's, *ebend.*). So wird auch in einer zweisprachigen, griechischen und lateinischen, Inschrift in dem griechischen Texte das Grab ΚΥΜΠΤΗΡΙΟΝ genannt (*de Rossi* R. S. I 83). In einer griechischen Inschrift, die aber von einem Einwohner eines der vielen Laodicea seiner Frau zu Rom gewidmet wurde, erhielt darum auch der Sarkophag selbst den Namen C.: ΚΟΙΜΗΤΗΡΙΟΝ ΤΟΥΤΟ ΩΚΤΑΒΙΛΛΗ ΤΗ ΙΔΙΑ ΓΥΝΑΙΚΙ ΛΑΥΚΙϹ (*Aringhi* R. S. I 5). Eine Inschrift aus Africa: COEMETERIA GENTIS LEPIDORVM (*Regnier* Inscr. de l'Algérie n. 2031; *de Rossi* R. S. I 85), die über der Thüre eines Familienbegräbnisses gestanden hatte, ist vielleicht nicht christlich und bildet in diesem Falle einen Beweis — bisher den einzigen —, dass in Folge des allgemeinen Sprachgebrauches der Christen das Wort C. im Sinne von Begräbnissplatz auch von Heiden adoptirt wor-

den war. Neuerdings hat *de Rossi* R. S. III 428 noch aus einer zweiten, Florentiner, Inschrift (QVI POSITI SVNT PER SINGVLA COEMETERIA) den Beweis geliefert, dass C. auch bei den Lateinern für das Einzelgrab vorkommt. In einer andern africanischen Inschrift (*Regnier* a. a. O. n. 4026) findet sich statt C. die lateinische Uebersetzung, und zwar nicht Dormitorium, sondern *Accubitorium:* es ist dies ein neuer Beweis, dass in der africanischen Kirche früher als in irgend einer andern die lateinische Sprache vorherrschend wurde (*de Rossi* R. S. I 86). *Dormitorium* im Sinne von C. findet sich nicht; die von *Martigny* Art. Cimetière hierfür aus *Reines.* Synt. CCLVI angeführte Inschrift: FECIT IN PACE DOMINI DORMITO*rium* ist ohne Zweifel = dormivit in pace domini. In der ebendaselbst angeführten Stelle aus den Act. s. Maximiliani (*Ruinart* 264 III): Pompeiana matrona corpus eius de iudice eruit et imposito in dormitorio suo perduxit ad Carthaginem et sub monticulo iuxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit, bezeichnet dormitorium eine Art Transportmittel, Wagen, Sänfte oder Todtenbahre (*de Rossi* R. S. I 86; *Morisini* Inscr. Rheginae 443; cfr. *Hieron.* in cap. 66 Isaiae, wo die dormitoria als eine Art von vehiculum aufgeführt werden). — C. findet sich auch mehrfach zur Bezeichnung der auf den römischen Begräbnissplätzen errichteten Basiliken und Bauten (*de Rossi* R. S. I 86; *Settele* Atti della Pontif. Accad. d'arch., Aprile 1864). Es erklärt sich dies daraus, dass die Coemeterien selbst und die Kapellen in denselben zu den religiösen und gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen dienten, wie denn auch der Ruf der Heiden zu Carthago: areae non sint (*Tert.* ad Scap. c. 3) weniger direct durch deren Gebrauch als Begräbnissplätze, als durch die gottesdienstlichen Versammlungen, welche die Christen in den auf den Areae errichteten Cellae hielten (*de Rossi* Bull. 1864, 28), mochte veranlasst worden sein (vgl. *Bingham* Orig. l. VIII, c. I, § IX; l. XXIII, c. I, § I). HEUSER.

COENOBIUM. *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 15 unterscheidet dreierlei Mönchsklassen in Aegypten: primum *coenobitae,* quod illi *Sauches* (al. Sauses) gentili lingua vocant; nos *in communi viventes* possumus appellare. Secundum *anachoritae,* quod soli habitant per deserta, et ab eo quod procul ab hominibus recesserint nuncupantur. Das dritte genus sind die Sarabaiten oder Remoboth (s. d. A.). Die Cönobiten leiten ihren Namen von dem κοινὸς βίος, woher auch ihre gemeinschaftliche Wohnung κοινόβιον, *coenobium* heisst; ausser der Wohnung theilen sie Regel und den Besitz der Güter. Identisch mit Coenobiten ist συνοδῖται (*Cod. Theodos.* lib. XI. tit. 30. l. 57), von σύνοδοι abgeleitet (*Socr.* IV 23: οἱ ἐν συνοδίοις ζῶντες), wofür im Lat. *Conventuales* der entsprechende t. wäre. Im Syrischen *Dairoje* und *Oumroje*, vgl. *Assemani* Bibl. Or. I 172 f., III 2, 857; *Augusti* Hdb. I 158. Einen weitern Unterschied von C. und *Monasterium* giebt *Cassian.* Coll. XVIII 18 an: monasterium est diversorii, nihil amplius, quam locum, id est, habitaculum significans monachorum; coenobium vero etiam professionis ipsius qualitatem disciplinamque designat, et monasterium potest etiam unius monachi habitaculum nominari, coenobium autem appellari non potest, nisi ubi plurimorum cohabitantium degit unita communio. Der Vorsteher des C. hiess κοινοβιάρχης. Für die Uebersetzung *Convictorium* = C. weiss ich ebenso wenig wie *Augusti* I 429 ein Beispiel aus der ältern Zeit. KRAUS.

COGNATIO SPIRITUALIS, s. Verwandtschaft, geistliche, und die Art. Taufe, Firmung und Ehe.

COLA, COLVM VINARIUM. *Colum, cola, colatorium, liquatorium,* ἠθμός, wird von *Ducange* übereinstimmend mit *Bona* Rer. lit. I 25, p. 478 und *Krazer* De eccl. occ. Liturg. 143—145 dahin erklärt, dass wir unter dieser Bezeichnung ein Sieb zu verstehen haben, durch welches der Wein aus den Krügen (ex amulis) in den Kelch gegossen wurde. Der *Ordo Rom.* erwähnt der Cola öfter, ebenso der Lib. Pontif. (in Leon. III 795 u. s. f.). *Martène* De ant. eccl. rit. lib. I, c. 4. a. 6 lässt den Gebrauch des Instruments mit dem 12. Jahrh. aufhören, doch erwähnt die *Charta Hugonis Cenomanensis* von 1242 bei *Mabill.* Annal. III 354 noch eines ähnlichen Seih-Werkzeugs, welches *Sion, Sium, Syum* genannt wurde, und welches *Augusti* III 528 mit Cola identisch glaubt. Die Abschaffung des ältern Modus der Oblationen und das Aufhören des Laienkelches bedingte die Beseitigung der Cola.

Das Museo Nazionale zu Neapel besitzt verschiedene Exemplare von Cola (vgl. Mus. Borb. II, tav. 60), eines ist abgebildet bei *Venuti* Saggi di diss. dell' accad. di Cortona I 80, ein anderes giebt *Bianchini* in s.

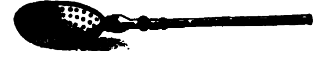


Fig. 106. Colum vinarium.

Noten zu *Anastasius* (in Vit. Urban.; vgl. beist. Reproduction der letztern). KRAUS.

COLLATIO, die mit Fragen und Antworten verbundene geistliche Lesung in den Klöstern des Alterthums. *Smaragdus* in Regula c. 42 lässt sie so (= collocutio vel

confabulatio) genannt werden, quod de scripturis divinis aliis conferentibus interrogationes, conferunt alii congruas responsiones, et sic quae diu latuerant occulta, conferentibus patefiunt perspicua. Aehnlich *Honor. Aug.* II 63. Die Regula s. Benedicti c. 42 verfügt: mox ut surrexerint a coena, sedeant omnes in unum, et legat unus collationes vel vitas Patrum, aut certe aliquid quod aedificet audientes. Vgl. Reg. s. Isidori c. 8 und andere Belege bei *Ducange* i. v. Das verbreitetste Handbuch für diese Lesungen waren die Collationes des Abtes Joh. Cassianus. — Von der Verbindung der C. mit der Abendmahlzeit in den Klöstern gewann dann im MA. letztere ebenfalls diese Bezeichnung. Vgl. *Ducange.*

COLLECTA, s. Statio n. 3.

COLLYRIDIANER, eine Secte, welche nach *Epiph.* Haer. LXXVIII. n. 23 und LXXIX sich wesentlich durch einen übertriebenen Cultus der hl. Maria und durch Zulassung von Weibern zu priesterlichen Functionen charakterisirte (καὶ εἰς ὄνομα τῆς ἁγίας παρθένου ὑπὲρ τὸ μέτρον τι πειρᾶσθαι καὶ βλασφήμῳ ἐπιχειρεῖν πράγματι, καὶ εἰς ὄνομα αὐτῆς ἱερουργεῖν διὰ γυναικῶν. Vgl. *Bingham* I 351.

COLOBIUM, s. Kleidung.

COLOSSEUM in Rom, das Theatrum Flavianum, von Vespasian und Titus gebaut, im J. 80 inaugurirt (beistehende Fig. 109 giebt eine Inaugurationsmedaille; vgl. *Cohen* Monn. imp. I 359; *Marangoni* Anfitr. Fl., Frontispiz). Woher das flavische Amphitheater den Namen C. hat, ist controvers; zuerst tritt diese Bezeichnung im 9. Jahrh. auf (Lib. Pontif. Vit. Stephani IV. I, n. 224, 273). Da nach Martials Zeugniss das Amphitheater sich da erhob, wo ehemals mitten in den stagna Neronis die Colossalstatue dieses Kaisers gestanden, so wäre nach den Einen der Name dieses Colossus auf das Amphitheater übergegangen (so *Jordan* Topogr. Roms II 510), während Andere sich darauf berufen, dass in Italien im MA. überhaupt die Amphitheater Colossa genannt wurden, so die von Capua, Florenz, Verona. Vgl. *Friedländer* Sittengesch. Roms II 540, 3. Aufl.



Fig 109. Colosseum zu Rom.

Marangoni (Anfiteàtro Flaviano) und ihm folgend *Martigny* haben ein grosses Verzeichniss christlicher Martyrer entworfen, welche im C. zu Rom den Thieren vorgeworfen worden seien. Es sind von Ignatius von Antiochien angefangen: der Feldherr Eustachius mit seiner Familie (20. Sept.) unter Traian, die Jungfrau Martina unter Alexander Sever (sic!),. die Jungfrau Tatiana in den Zeiten Ulpians, Prisca (271), 265 Soldaten unter Claudius II, die hhl. Symphorianus, Olympius, Theodulus, Exuperius unter Valerian und Gallienus, Abdon und Sennen (s. d. A.), der Senator Iulius, der B. Alexander, Marinus, Sohn eines Senators (284), Potitus (168), der illyrische B. Eleutherus (unter Hadrian), die hhl. Vitus, Modestus und Crescentia (unter Diocletian), Daria, die Braut des Chrysanthus, Almachius oder Telemachus. Indessen beruhen diese Angaben sämmtlich auf den Angaben der zum Theil apokryphen, jum Theil sehr späten Martyreracten, und sind alle im Einzelnen erst kritisch zu prüfen. Soviel steht fest, dass das C. die Hinrichtungsstätte gewiss zahlreicher, wol der meisten römischen Martyrer war; sie wurden, da sie meist wehrlos den Bestien vorgeworfen wurden, erst gegen Ende der Spiele vorgeführt, wie dies die Acta s. Ignatii und Polycarpi andeuten, und zwar wol neben der Ara des Iuppiter, die mitten in der Arena stand.

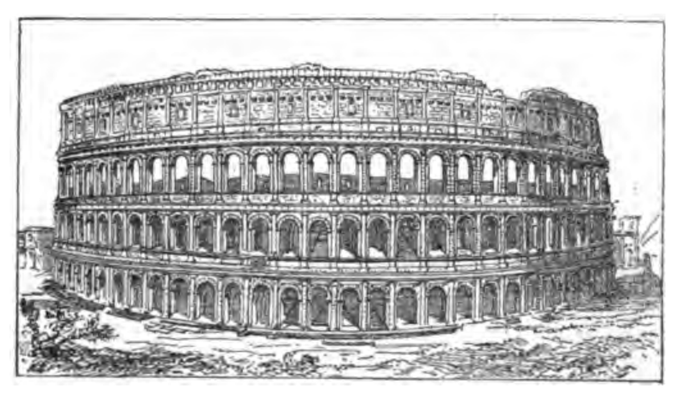


Fig. 110. Ansicht des römischen Colosseums.

Die Acten des hl. Ignatius lassen ihn neben dem Tempel ausgestellt werden. Vgl. hierzu die Art. Christenverfolgungen und Martyrer. KRAUS.

COLUMBARIUM (περιστερεών), eigentlich Taubenschlag oder Taubenhaus. Columbarien heissen die Nischen der Grabgewölbe, in denen die Aschenurnen (*ollae*) niedergesetzt wurden (auf Inschriften, *Spon.* Misc. Er. Ant. XIX 287; *Fabretti* 9). Es ist neuerdings von *Parker*, wie schon früher von einzelnen Reisenden, behauptet worden, dass auch die römischen Katakomben Beispiele von Columbarien aufzuweisen hätten — ein Irrthum, der heute durch Marchi's und de Rossi's Forschungen in seiner Unhaltbarkeit nachgewiesen ist und der sich daher erklärt, dass die Fossoren bei der Excavation der Katakomben zuweilen auf heidnische Columbarien stiessen, worauf sie die Fortsetzung des betr. Corridors sofort abbrachen. Vgl. *Marchi* Mon. prim. 61 über einen solchen Fall in S. Agnese und eb., sowie *R. Rochette* Tableau des Catac. 283 und *Roestell* 389 über einen ähnlichen an der Via Appia vor Porta S. Sebastiano.

Neuestens hat *V. Schultze* (Arch. Studien über altchristl. Monumente, Wien 1880, 132) eine den Columbarien verwandte Einrichtung in der Katakombe von S. Lucia bei Syrakus zu constatiren gesucht. Allein die quadratförmigen Casetten, welche er zur Aufnahme von Urnen bestimmt glaubte, konnten, wie ich mich durch sorgfältige Untersuchung im J. 1880 überzeugte, schon vermöge ihrer sehr geringen Vertiefung diesem Zwecke nicht dienen, sondern waren zur Aufstellung von Epitaphien für die am Fussboden der betr. Galerie Begrabenen bestimmt. Schultze's Versuch, die Leichenverbrennung als eine Zeit lang mit der Beerdigung bei den sicilianischen Christen Hand in Hand gehend zu erweisen, muss als völlig verunglückt erscheinen, und es bleibt bei *Minuc. Felix'* Ausspruch: execrantur rogos et damnant ignium sepulturas. KRAUS.

COLYMBION (κολύμβιον), s. Weihwassersteine.

COMES. So nannte man ehedem im Abendlande ein nach der Ordnung des Kirchenjahres zusammengestelltes Verzeichniss der für den Gottesdienst bestimmten biblischen Lesestücke, worin dieselben nach ihren Anfangs- und Schlussworten bezeichnet waren. Der Name deutet wol darauf hin, dass es dem Priester immer zur Hand sein müsse. Er begegnet uns zuerst in einer vom J. 471 datirten Urkunde, worin ein gewisser Theodovicus der Kirche von Cornutum u. A. auch an Büchern vermacht: ‚evangelia IV, apostolum, psalterium et comitem' (*Mabill.* De re diplom., Par. 1709, l. VI 462). Bei mittelalterlichen Schriftstellern finden wir regelmässig die Behauptung, Hieronymus habe auf Geheiss des Papstes Damasus eine Leseordnung für die römische Kirche ausgearbeitet, und sei demnach als Verfasser des C. zu betrachten (*Micrologus* De obs. eccl. c. 31; *Honor. Augustod.* gemm. anim. l. I, c. 85; *Berno Augiens.* De missa c. 5; *Hugo de S. Vict.* De offic. eccl. II, c. 11; *Siegebert. Gemblac.* Ad ann. 688; weitere Zeugnisse bei *Vallarsi* Opp. s. Hieron. t. XI 605). In vielen Handschriften steht auch eine angeblich von Hieronymus herrührende Vorrede, worin dieser sich als Verfasser bezeichnet. Dass dieses Stück unecht sei, leuchtet auf den ersten Blick ein. Im Uebrigen steht soviel fest, einmal: dass der C., wie er uns jetzt noch vorliegt, die römische Leseordnung enthält, nicht die gallikanische, sodann dass er sich, wie aus der oben erwähnten Urkunde erhellt, bis nahe an die Zeiten des hl. Hieronymus († 420) verfolgen lässt. Ob aber letzterer wirklich der Verfasser ist, muss wol, so glaublich es an sich ist, bei dem gänzlichen Mangel gleichzeitiger Nachrichten dahingestellt bleiben.

Da sich in die Abschriften mancherlei Fehler eingeschlichen hatten, so beauftragte Karl d. Gr. den Alkuin, eine neue Ausgabe zu besorgen (*Mabillon* Annal. Bened. t. II. l. 26, c. 61). Wir besitzen noch die Verse, welche Alkuin seiner Arbeit vorausschickte (Opp. ed. Froben, t. II 612); letztere selbst ist aber nur noch theilweise erhalten. Im J. 1691 veröffentlichte der Cardinal *Tommasi* ein altes Ms., welches aber nur das Verzeichniss der Episteln enthält und sich in der Vorrede als Abschrift von Alkuins Recension zu erkennen giebt (vgl. Opp. ed. Vezzosi, Rom. 1750, t. V). Der Abschreiber fügt zum Schlusse noch einige Lectionen für verschiedene, später eingeführte Feste bei, welche Alkuin im Anschluss an Gregor M. weggelassen habe. Eine fernere Erweiterung erfuhr der C. im 9. Jahrh. durch einen gewissen Theotinchus; nur dass dieser seine Zusätze nicht zum Schlusse angereiht, sondern an den betr. Stellen eingefügt hat (*Baluze* Capitul. reg. Franc. II 1309 ff.).

Ausserdem ist der C. noch herausgegeben in *Io. Pamelii* Liturgicon lat. t. II, Colon. 1571, ferner von dem bereits genannten Card. *Tommasi* (Opp. t. V 429 ff.). Blosse Evangelienverzeichnisse, aus dem C. entnommen, sind: das Calendarium Rom. ed. *J. Fronto*, Par. 1652, das Calend. Rom. ap. *Martène* et *Durand.* Thes. nov. anecd. t. V 63 ff., der von *Martini* veröffentlichte, der Trierer Stadtbibliothek angehörige Cod. Egberti; ferner das Capitulare evang. ap. *Gerbert.* Liturg. aleman. t. I 417 ff. Eine

Vergleichung dieser Documente (s. *Rheinwald* Archäol. 442; *Schu* Die bibl. Lesungen 125 ff.) zeigt durchgehends grosse Uebereinstimmung. Das Kirchenjahr beginnt im C. mit der Weihnachtsvigil. Die Zählungsweise der Sonntage nach Pfingsten ist noch keine feste und übereinstimmende; gewöhnlich werden sie nach den Monaten bezeichnet, worin sie fallen. Heiligenfeste finden sich nur sehr wenige. MOSLER.

COMMEMORATIO MORTUORUM, s. Feste.

COMMENDATICIAE LITTERAE, s. Litterae.

COMMENDATIONES, Gebete, welche *Cod. Afr.* c. 3 (παραθέσεις) und *Conc. Milev.* c. 12 (Concil. Coll. II 1540) erwähnt werden, und unter denen man wol die Fürbitte für die Gemeinde, besonders aber für die Abgestorbenen zu verstehen hat. Vgl. *Bingham* VI 248, X 61.

COMMUNICANTEN. Wie unter sich, so sollen die Gläubigen auch mit Christus und durch ihn mit dem Vater Eins sein (Joh. 17, 21), eine Einheit, die in der Theilnahme an dem Tisch des Herrn ihren Ausdruck und zugleich ihre Belebung und Vollendung erhält. Weil wir Alle, argumentirt der Apostel, theilnehmen an einem geheimnissvollen Brode, so werden wir durch diesen Genuss selbst zu einem geistlichen Brode (I Kor. 10, 14). Den Tisch, worauf dieses himmlische Brod gebrochen wurde, betrachtete die Kirche als ihr höchstes Heiligthum, die Ertheilung der Befugniss zum Empfang desselben als ein ihr wesentlich zustehendes Hausrecht, worüber von Anfang an klare, unzweideutige Bestimmungen vorlagen, die in der Folge kurzweg die Bezeichnung ‚ius communicationis' erhielten (*Cypr.* De dom. orat. c. 18). Dem entsprechend hiessen alle, die sich kraft dieses Rechtes dem Tisch des Herrn nähern durften, C. Als solche galten in der apostolischen Zeit nur solche, die sich einerseits vom ‚Zelte' (Hebr. 13, 10), wie vom ‚Tische der Dämonen' (I Kor. 10, 21) trennten, und andererseits ‚in der Lehre der Apostel' (Glaube), sowie ‚im Gebete' (Liebe) verharrten (Act. 2, 42), d. i. die mit der von Christus gestifteten Kirche in Gemeinschaft standen. Die Aufnahme in diese erlangte man durch die Taufe, eine Handlung, die man in den ersten Jahrhunderten derart auszuzeichnen für gut fand, dass in der Regel Alle, Kinder wie Erwachsene, von der Taufquelle gleich zum Tisch des Herrn geführt wurden (vgl. *Iust.* Ap. I, c. 61, 65; *Aug.* De peccat. merit. et remiss. I 20, t. X 123; *Chrys.* Hom. 85 in Ioan. n. 3, 7, VIII 465, ed. Migne). Von der Taufe an blieb Jeder rechtlich so lange ‚Communicant', als er nicht von der Kirche ausgeschlossen wurde, eine Strafe, die bereits der Blutschänder zu Korinth sich zuzog (I Kor. 5, 5), und die von *Tertullian* die prägnante Bezeichnung exauctoratio erhielt (De pudic. c. 14, II 1007, ed. Migne). Sie erfolgte nur nach streng rechtlichem Verfahren, in welches man sogar die Heiden Einsicht gewinnen liess (*Tert.* Apol. c. 39, I 469). Nicht minder in Zurückerstattung als Entziehung der Kirchengemeinschaft war ernste Ueberlegung für nöthig erachtet (*Tert.* De praescr. c. 43); namentlich durfte ein fremder Bischof nicht ohne Vorwissen des zuständigen Obern die Communion bewilligen, widrigenfalls er contra scripturae statuta ac iura sancti sacerdotii, in quod Christianorum genus electum est, gefehlt hätte (*Pseudo-Cypr.* De duob. abus. saec. 10).

Wie alle Getauften, die nicht ausserhalb der Kirche standen, rechtlich, so waren zu Anfang des Christenthums thatsächlich Alle ‚Communicanten', die dem hl. Opfer beiwohnten; wer von diesen ohne gegründete Ursache die Communion nicht empfing, wurde ausgeschlossen (*Can. Apost.* 9 u. 10; can. 2. *Syn. Antioch.* in encaen.). Nur denen, die wichtige Gründe hatten, sowie auch den Büssern der obersten Bussstufe war die κοινωνία χωρὶς προσφορᾶς gestattet (*Syn. Ancyr.* a. 314, c. 5), d. i. sie durften wol der Liturgie anwohnen, aber nicht mitopfern und nicht mitcommuniciren. Der Eifer der Christen erkaltete jedoch nach und nach, und schon der hl. *Chrysostomus* giebt uns Beispiele, dass Viele unterschiedslos dem Opfer beiwohnten, ohne zu communiciren (cfr. in ep. I ad Tim.; Hom. 5, n. 3, t. XI 529), Grund genug zur Annahme, dass die Vorschrift, jedesmal in der Messe zu communiciren, entweder ausser Uebung kam, oder sich allmälig auf besonders feierliche Messen beschränkte. Wohnte ein Fremder dem Gottesdienste bei, so durfte er ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofs nicht zum Abendmahl zugelassen werden (c. 7 der Synode von Carthago zwischen 345—348).

Wie die einzelnen Gläubigen durch den Empfang, so gaben sich mitunter die Bischöfe durch gegenseitige Zusendung der Eucharistie als C. zu erkennen. Dass die römischen Bischöfe der zwei ersten Jahrhunderte es so gehalten haben, bezeugt der hl. *Irenaeus* in seinem Brief an Papst Victor (ap. *Eus.* H. e. V 24). Später wurden jedoch statt der consecrirten Brode häufig bloss gesegnete oder Eulogien auswärts geschickt, wie z. B. Augustinus und Paulinus sich gegenseitig solche Eulogien sandten (*Aug.* Ep. 24 u. 35, II 100 u. 103). Zur Osterzeit dagegen beobachtete man noch die ältere Sitte und verschickte das Abend-

mahl. Dies verbot der 14. Kanon der Synode von Laodicea. PETERS.

COMMUNION. Betreffs der Communionaustheilung unterscheidet sich das christliche Alterthum in einem Punkte mehr, in einem andern weniger von der nachherigen Praxis.

Was zunächst den Ort angeht, so spendete man in der Regel nur in den Gottesdienstlocalen die C. und zwar mit den während der unmittelbar vorausgegangenen liturgischen Handlung consecrirten Species. Der Celebrant und die Leviten empfingen sie vor dem Altar, die übrigen Kleriker im Chor, das Volk ausserhalb des Chors (Synode zu *Laodicea* a. 343—381, c. 19; zu Toledo a. 766, c. 18; zu *Braga* a. 563, c. 13). Im Orient wurde dem Kaiser ‚nach uralter Ueberlieferung' gestattet, das Innere des Chors zu betreten, wenn er ein Opfer darbrachte (*Trull. Syn.* c. 69). Dieses Privileg anerkannte der hl. Ambrosius nicht, verweigerte es vielmehr dem Kaiser Theodosius mit ebenso freimüthigen, als ernsten Worten (*Theod.* H. e. V 18). Doch scheint in Gallien dieses Privileg zeitweilig gegolten zu haben. *Gregor von Tours* erzählt von König Guntram, derselbe habe sich zum Empfang der C. dem Altare genähert (Hist. Franc. IX 3); ebenso enthält die Synode von *Tours* (a. 567, c. 4) die Bestimmung: sowol bei den Vigilien, als bei den Messen dürfen die Laien nicht unter den Klerikern neben dem Altare stehen . . . Zum Beten aber und zur C. dürfen die Laien, auch die Frauen, der Sitte gemäss, den hl. Ort betreten. Ob diese Sitte in Gallien allgemein war, steht dahin; sicher ist, dass es im Allgemeinen Regel war, den Laien ausserhalb des Chors die C. darzureichen. In vielen Fällen durfte dies auch ausserhalb des Gotteshauses geschehen. Wurde nach *Iustin* (Apol. I 65) den Abwesenden die Eucharistie durch die Diakonen überbracht, so durfte zur Zeit der Verfolgung jeder Gläubige das zu Hause aufbewahrte Abendmahl mit eigenen Händen nehmen (*Tert.* II ad ux. c. 5) und im Nothfall sich es durch jedweden Laien bringen und darreichen lassen (*Dionys. Al.* ap. *Eus.* H. e. VI 44). Im 4. Jahrh. empfingen die Mönche in der Wüste die bei sich aufbewahrte Eucharistie mit eigener Hand, und hatte in Alexandrien und in Aegypten meistens jeder Laie das hl. Abendmahl in seinem Hause und communicirte, wenn er wollte, durch sich selbst (*Basil.* Ep. 93 ad Caesar. ed. Migne IV 484).

Anlangend die Zeit, so waren die Gründe, aus denen der Herr sich veranlasst fand, seinen Jüngern erst nach genossenem Osterlamm die hl. Eucharistie darzubieten, nach der Auferstehung nicht mehr vorhanden; vielmehr hat diese, weil sie in der Frühe stattfand, auch die Morgenstunde für die Feuer der Eucharistie als die passendste Zeit erscheinen lassen (*Cypr.* Ep. 63, c. 16). Sie hatte zugleich den Vorzug, dass man nüchtern die C. empfangen konnte, was schon *Tertullian* für so natürlich hielt, dass er einer Person, die durch den Genuss der Eucharistie die Stationsfasten zu unterbrechen Anstand nahm, den Rath ertheilte, den Leib des Herrn zu empfangen, ihn aber (in einer Arca oder wie immer anständig) aufzubewahren und später zu geniessen (De orat. c. 19, I 1181). Zu Ehren eines so hohen Sacramentes, schreibt der hl. *Augustinus* (Ad Ian. ep. 54, n. 8, II 203), hat es dem hl. Geist gefallen, die Kirche auf dem ganzen Erdkreise dahin zu führen, dass die Christen, dem Vorgange Christi entgegen, eher den Leib des Herrn, als eine andere Speise in ihren Mund empfingen. Nur der Gründonnerstag machte hievon eine Ausnahme, indem man an diesem Tage hier und da des Morgens und zugleich des Abends nach der Mahlzeit die Eucharistie feierte, ein Gebrauch, den der grosse Bischof von Hippo dort, wo er bestand, einfach auf sich beruhen liess (cfr. l. c. n. 6 und c. 28 der Synode zu Hippo a. 393). — Betreffs der Frage, wie oft man communicirte, so geschah dies ursprünglich, so oft man der Liturgie beiwohnte, d. i. in der Regel jeden Tag (*Cypr.* De dom. orat. c. 18). Diese Sitte fand der hl. Basilius für gut und sehr vortheilhaft, bemerkt indess, dass man zu seiner Zeit in Kappadocien nur viermal die Woche Messe gehalten und communicirt habe, nämlich Sonntags, Mittwochs, Freitags und Samstags, daneben noch, wenn man das Fest eines Heiligen feierte (a. a. O. 6). Im Orient scheint jedoch eine immer grössere Lauheit eingetreten zu sein. Wenigstens will der hl. *Ambrosius* die dort allgemein gewordene Sitte, nur einmal im Jahre zu communiciren, nicht ins Abendland verpflanzt wissen (De sacram. V 4[25]: . . . qui non meretur quotidie accipere, non meretur post annum accipere); sein grosser Schüler, der hl. Augustin, hält die tägliche C. für angemessen, wenn man nicht so schwer sündigt, dass man sich für ausgeschlossen erachten müsste (l. c. n. 4).

Wie die Jünger vom Herrn, so empfingen die Gläubigen, einige schon oben angedeutete Nothfälle ausgenommen, die Eucharistie ‚aus der Hand der Vorsteher' (*Tertull.* De cor. c. 3). Ale solche galten auch die Diakonen, die nach *Ignatius* ‚Diener des Mysteriums Jesu Christi' waren (Ad Trall. c. 2) und nach *Iustin* jedem der Anwesenden das consecrirte Brod und den hl. Kelch darreichten (Apol. I 65). Später veränderte

sich dies dahin, dass der celebrirende Bischof oder Priester selbst das hl. Brod und der Diakon nur den Kelch anbot. So war es Sitte in Africa (*Cypr.* De laps. c. 25) und verordneten es die apostolischen Constitutionen (VIII 13). Einzelne Diakone überschritten ihre Befugniss und erlaubten sich mitunter sogar die eucharistische Feier. Dies wurde ihnen durch den 15. can. zu Arles und durch die apost. Constitutionen (VIII 28) untersagt. Ebenso hatten sie sich das Recht angemasst, wie den übrigen Anwesenden, so auch den mitconsecrirenden Priestern die hl. C. darzureichen. Dies wurde ihnen durch den 18. can. von Nicaea verboten. Bisweilen geschah es auch, dass ein Bischof die hl. Handlung durch einen Priester oder durch einen andern Bischof vollziehen liess, während er selbst bloss assistirte. In beiden Fällen empfing der Bischof das Abendmahl nach dem Celebranten und unmittelbar vor den Priestern. War aber ein Diakon Austheiler des Abendmahls, so empfing er, da er vor der Austheilung zuerst selbst communicirte, die Eucharistie vor dem Bischof, was can. 18 von *Nicaea* ihm durchaus verbot.

Die weiteren Ceremonien bei Ertheilung der C. bestanden kurz in Folgendem. Auf den Ruf ‚das Heilige den Heiligen' traten die Gläubigen zum Altar, um stehend, aber tief gebeugt, den Leib des Herrn in die hohle rechte, von der linken unterstützte Hand zu empfangen (*Dionys. Al.* ap. *Eus.* H. e. VII 9; *Tert.* De idolol. c. 7; De or. c. 14; *Chrys.* Hom. 20 in ep. 2 ad Cor. X 539). Auf das Wort des Spenders ‚der Leib Christi' folgte das bestätigende ‚Amen' (*Tert.* De spect. c. 25; Pass. Perpet. et Felic. c. 3). Bei Darreichung des Kelches wurde auf die Worte ‚das Blut Christi, der Kelch des Lebens' gleichfalls ‚Amen' erwiedert (*Const. Apost.* VIII 13). Jene Formel wurde in der Folge etwas erweitert und lautete schon zur Zeit Gregors d. Gr. fast ebenso wie heute: corpus Domini nostri Iesu Christi conservet animam tuam (*Greg. M.* Vit. auct. Ioan. diac. II 41), während die Antwort mit ‚Amen', worauf man vor Alters kein geringes Gewicht legte (cfr. *Cornel.* ap. *Eus.* H. e. VI 43; *Ambr.* l. c. IV 5 [25]), nachmals vom Priester, anstatt vom Volke gesagt wurde. Die Sitte, dem Communicirenden die Hostie auf die Hand zu legen, wurde im Orient durch das *Trullanum* (c. 101) zum Gesetz erhoben, dagegen im Abendlande schon frühe dahin modificirt, dass zwar die Männer, aber nicht die Frauen, die Eucharistie mit unbedeckter Hand empfangen durften (c. 36 der Synode zu Auxerre a. 578). Uebrigens hat man schon zur Zeit Agapets († 536) die Eucharistie dem Laien nicht in die eigene Hand, sondern in den Mund gegeben (*Greg. M.* Dialog. III 3), was allmälig im Abendlande so allgemein wurde, dass schon eine Synode zu *Rouen* um die Mitte des 7. Jahrh. diese Praxis zum Gesetz erhob (c. 2). Hier lautete die Formel bei der Ueberreichung des Abendmahls: corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam (*Hefele* Conc.-Gesch. III 89, 2. Aufl. 97). — In einigen Gegenden des Orients bestand die Sitte, dass die Gläubigen mit der hl. Hostie die Augen, und mit der nach genossenem Kelch an den Lippen übrig gebliebenen Flüssigkeit Stirne, Augen und die übrigen Sinne berührten (*Cyr. Hier.* Catech. myst. V 19; cfr. *Chrys.* Hom. 17 in Hebr. X 131).

Am meisten unterschied sich das christliche Alterthum von der spätern Zeit durch die Spendung der C. unter den zwei Gestalten des Brodes und des Weines. Dies geschah jedoch nur bei der C. innerhalb, nicht ausserhalb der Messe, und selbst in jenem Fall communicirten die Kinder unter einer Gestalt, nämlich der des Weines (*Cypr.* De laps. c. 26). Die Kranken- und die sog. Haus-C. bestand überdies regelmässig nur aus der einen Gestalt des Brodes (*Tertull.* De orat. c. 19; II ad ux. c. 5; *Dion. Al.* ap. *Eus.* H. e. VI 44; *Cypr.* l. c. c. 25). Im 4. Jahrh. gab es Häretiker, welche den Wein als eine von Natur aus böse Sache und teuflischen Ursprungs erklärten und aus diesem Grunde den Genuss dieses Getränkes verboten. Als nun diese, um nicht als Häretiker erkannt und verurteilt zu werden, wenigstens noch unter der Gestalt des Brodes die C. empfingen, da erschienen einzelne Bestimmungen, die den Empfang der C. unter beiden Gestalten zur strengen Pflicht machten (cfr. *Leo M.* Serm. 4 de quad. I 280; *Gelasius* ap. Grat. De consec. dist. II, c. 12). Doch war man nie und nirgends der Meinung, als ob der Empfang der zwei Gestalten zur Erreichung des Heiles durchaus nothwendig wäre und das hl. Sacrament auch unter e i n e r Gestalt nicht ebenso gültig als segensreich gespendet werden könnte.

PETERS.

COMPETENTES, s. Katechumenen.

COMPLETORIUM, s. Officium.

COMPRESBYTERI, s. Bischöfe.

CONCHA. I. Concaves m u s c h e l f ö r m i g e s T r i n k g e f ä s s, wie ein solches *Iuvenal* Sat. I und andere heidnische, von den christlichen Dichtern *Ennodius* erwähnt: parturit unde sitim quam splendens concha ministrat. *Hieronymus* De vit. cleric. ep. 2 gedenkt der Conchae als im Gebrauche von Klerikern. Im Dienste des kirchlichen Cultus erscheinen solche Gefässe bei *Anastas.* Bibl. in Paschali:

pariterque et concham ad spongiam pro nocturnis diligentiis ibidem ex argento constituit. Mittelalterliche Schriftsteller, welche *Ducange* i. v. auszieht, sprechen öfters von diesen Conchen, die *Ducange* mit den κρατῆρες der Hagia Sophia bei *Paulus Silentiarius* identisch hält. Bei einem andern mittelalterlichen Autor, *Hariulfus* Chron. Centul. III 3, ist die C. dagegen eine Lampe: conchae argenteae pendentes tuae.

II. C. heisst *Conc. Eliberit.* c. 48 das Taufbecken: emendari placuit, ut hi qui baptizantur, nummos in concham non immittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur.

III. C. heisst auch das Gefäss für das Chrisma: Sacramentarium *Greg. M.* 71, 73, ed. Menard.; *Riculfi* Ep. Helenensis Testam. (conchae aereas duas ad Chrisma conficere etc.).

IV. C. für Sarg ist schwerlich altchristlich. *Ducange* weiss kein älteres Zeugniss dafür, als die Vita Innocentii II bei *Muratori* III 434, col. 2 anzuführen, wo, ähnlich wie in der Vita desselben von *Bernardus Guido* (eb. 436, col. 2), eine *concha porphyretica* erwähnt wird.

V. Von der Bezeichnung C. für Apsis bei den altchristlichen Basiliken ist bereits S. 70 Rede gewesen. Diese Bezeichnung begegnet uns zuerst bei *Paulinus Nol.* Ep. 32 ad Sever. p. 206, ed. Par. 1685: totum vero extra concham Basilicae spolium alto et lacunato culmine geminis utriusque porticibus dilatatur. Am ausführlichsten hat über diesen Gegenstand *Ducange* in seiner Descr. s. Sophiae n. 50 gehandelt, worauf hier verwiesen wird. Die Benennung erklärt sich aus der muschelförmigen Decoration der Apsiden, die sich übrigens nicht erst in der christlichen Architektur findet, sondern bereits in der römischen üblich war. So finden sich die Nischen der pompeianischen Grabdenkmäler vielfach mit Conchen ausgefüllt, und die Brustbilder der Todten auf den Sarkophagen werden mit Vorliebe in muschelförmige Medaillons gestellt. *Wiltheim* Luciliburg. Rom., Lucilib. 1842, 250 (lib. VI, c. 6), denkt dabei zunächst an die Bilder der Ehegatten und meint, diese Darstellung sei beliebt worden, weil Venus aus der Muschel emporgestiegen und einer solchen sich zur Fahrt nach Cypern bedient habe; er beruft sich dabei auf den Vers des *Statius:* hacc et caeruleis mecum consurgere digna || fluctibus et nostra mecum considera concha. Wenn dieser Gedanke überhaupt bei den Künstlern des Alterthums Eingang gefunden, so ist er bei den altchristlichen Sarkophag-Sculpturen nicht zulässig, da hier nicht bloss die Bilder der Ehegatten, sondern mit Vorliebe das Bild des Erlösers, aber auch der Apostel, bildliche Scenen u. s. f. sich unter Conchen gestellt finden. Es sei beispielsweise nur verwiesen auf *Bottari* I, tav. 15, 16, 17, 18, 35, 36 u. s. f. KRAUS.

CONCILIEN. Als einige Judenchristen in Antiochien mit der Behauptung auftraten, ohne Beschneidung könne man nicht selig werden, und die Gemeinde darob in grosse Unruhe gerieth, wurden Paulus und Barnabas mit einigen Anderen nach Jerusalem geschickt, um sich mit den Aposteln und Presbytern über die Frage zu besprechen. Dieselben traten mit der Gemeinde zu einer Berathung zusammen (Act. 15), und diese Versammlung ist das erste Concil, das die Geschichte kennt, und zugleich das Vorbild der folgenden. Erhoben sich ähnliche Controversen, so griff man zu dem gleichen Mittel, um die Gewissen zu beruhigen und die Ordnung wieder herzustellen, und die nächsten C., die uns begegnen, sind diejenigen, welche aus Anlass der montanistischen Streitigkeiten um die Mitte des 2. Jahrh. in Kleinasien abgehalten wurden (*Eus.* H. e. V, c. 16). Die Griechen nannten die Versammlungen σύνοδοι und die Bezeichnung ward wol schon im 2. Jahrh. üblich. *Eusebius* bedient sich ihrer wiederholt (H. e. V, c. 23; VI, c. 33, 38, 43), und zum erstenmale begegnet uns der Ausdruck bei Dionysius d. Gr. von Alexandrien (*Eus.* H. e. VII, c. 7; vgl. VI, c. 46). Das lateinische Wort concilium gebraucht im Sinne von Kirchenversammlung bereits *Tertullian* (De ieiun. c. 13) und manchmal werden auch beide Worte mit einander verbunden (*Hilar.* Ep. 11, n. 1: synodalia concilia; *Thiel* Epist. Rom. Pont. I 151). Andere noch übliche Ausdrücke sind: *congregatio* (ib. n. 2, p. 152); *conventus* (*Hilar.* Ep. 8, n. 3, 4, 5, 6; 15, n. 2; 16, n. 3; *Thiel* l. c. 144 ff., 161, 167); *conventus synodalis* (*Hilar.* Ep. 9, n. 2, p. 147), und ähnlich hiess ‚zur Synode zusammenkommen' *convenire* (*Symmach.* Ep. 5, n. 1; *Hormisd.* Ep. 25, n. 5; *Thiel* 658, 792) oder in *unum convenire* (*Cypr.* Ep. 72, c. 1, ed. Hartel 775; Ep. 73, c. 1, 779; Sentent. episc. Hartel 335; *Conc. Osc.* 598, c. 1; *Harduin* Act. Concil. III 535). — Die C. waren je nach ihrer Veranlassung von verschiedener Grösse und dem entsprechend war auch ihre Zusammensetzung eine verschiedene. Es konnte ein Bischof den Klerus seines Sprengels zu einer Berathung zusammenberufen und dann ergab sich die spätere sog. Diöcesansynode. Wir begegnen derselben in der Verordnung der Synode von Auxerre 585 (al. 578), c. 7 (*Harduin* III 444), die Priester und Aebte sollen zu bestimmten Zeiten zu einer Synode in die Stadt kommen, sowie in der Verordnung der Synode von Huesca 598, c. 1 (*Hard.*

III 535), der Bischof solle jedes Jahr die Aebte, Priester und Diakonen seines Sprengels an einem von ihm zu bestimmenden Orte versammeln, und wenn sie hier bereits als feste Institution erscheint, so kam sie, wie die Synode von Jerusalem 415 (*Hard.* I 1207 ff.) zeigt und wie in der Natur der Sache liegt, in vereinzelten Fällen auch schon früher vor. Ueber ihre nähere Einrichtung fehlen uns Nachrichten. Doch legt der Bericht über letztere Synode, sowie der angeführte Kanon von Huesca die Annahme nahe, dass die Entscheidung in der Hand des Bischofs ruhte und die übrigen Mitglieder nur eine berathende Stimme hatten. Viel häufiger als diese C. sind im Alterthum die Versammlungen von Bischöfen, und beinahe überall, wo uns in der altchristlichen Litteratur Synoden entgegentreten, sind es diese. So bestanden die beiden antimontanistischen Synoden, die der Libellus synodicus aufführt (*Hard.* V 1494), wenn anders er so weit Glauben verdient, die eine aus 27, die andere aus 13 Bischöfen. Polykrates von Ephesus berief, entsprechend der Weisung des P. Victor, aus Anlass des Osterfeierstreites Bischöfe (*Eus.* H. e. V, c. 24), näherhin ohne Zweifel die Bischöfe der Provinz Asien, zu einer Synode und ähnlich verhält es sich wol auch mit den anderen Synoden, welche aus demselben Grunde in verschiedenen Provinzen gehalten wurden. Näheres wird über sie nicht überliefert. Dagegen machen wir bei mehreren Synoden des 3. und 4. Jahrh. die Wahrnehmung, dass neben den Bischöfen auch Priester und Diakonen, sowie Laien anwesend waren. Auf zwei arabischen Synoden, von denen die eine im J. 244 zu Bostra stattfand, finden wir den Presbyter Origenes (*Eus.* H. e. VI, c. 33, 37), zu Nicaea 325 den Diakon Athanasius; auf den Synoden von Antiochien 264 (265) und 269 erscheinen neben den Bischöfen Presbyter und Diakonen (*Eus.* H. e. VII, c. 28, 30), und dasselbe war auf mehreren africanischen Synoden zur Zeit Cyprians der Fall (*Cypr.* Ep. 1, c. 1; 71, c. 1; Sent. episc. ed. Hartel 435). Ja wir sehen hier (Sent. episc. l. c.; vgl. Ep. 17, c. 3; 19, c. 2), sowie auf einer gleichzeitigen römischen Synode (inter *Cypr.* Ep. 30, c. 5) neben den Klerikern auch Laien (confessores et laici stantes, die nämlich keiner Kirchenbusse unterlagen) anwesend, und bei der Stellung, die das Laienthum damals im kirchlichen Leben einnahm, war dieses vielleicht die Regel. Die Synode von Tarragona 516, c. 13, wünschte sogar die Beiziehung von Laien (*Hard.* II 1043). Doch würde man sicherlich irren, wenn man annehmen wollte, dass alle diese Mitglieder das gleiche Recht auf der Synode hatten. Die Laien und die Priester, sowie die übrigen Kleriker durften wol ihre Ansicht aussprechen und einen Rath ertheilen (*Cypr.* Ep. 17, c. 3; 19, c. 2; 30, c. 5), und wenn sie Männer von Talent und Gelehrsamkeit waren, so konnten sie, wie Origenes zu Bostra, Malchion zu Antiochien und Athanasius zu Nicaea, durch die Macht des Wortes einen hervorragenden Einfluss ausüben. Aber weiter ging bei der bestehenden hierarchischen Ordnung ihre Befugniss nicht und die Entscheidung lag bei den Bischöfen als ihren Oberen und den Mitgliedern der Synode im engern Sinne. Demgemäss geben auf der carthagischen Synode vom 1. Sept. 256 nur die Bischöfe ihr Votum ab, werden an anderen Orten (*Cypr.* Ep. 73, c. 1, 3) nur die Bischöfe als Synodalmitglieder aufgeführt, und auch da, wo Presbyter und Laien erwähnt werden, wird bisweilen ihrer so gedacht, dass jene immerhin als die eigentlichen Mitglieder der Synode erscheinen (*Cypr.* Ep. 19, c. 2: ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe . . . disponere omnia possimus), während sie mehr als Zuschauer anwesend sind, die Diakonen und Laien überdies stehen, nicht sitzen (*Hard.* I 250, 961, 989; III 580). Auch unterzeichneten die Priester und Diakonen, wenn sie nicht etwa als Stellvertreter ihres Bischofs erschienen, die Acten nicht, wie ausser den allgemeinen C. namentlich die Synoden von Ancyra 314, Antiochien 341, Sardica 343, Carthago 397, Toledo 400 zeigen. Doch war diese Praxis nicht allgemein. In einigen Fällen unterzeichneten auch sie, und zwar entweder unmittelbar hinter dem eigenen Bischof, wie auf der Synode von Arles 314 (*Hard.* I 266 ff.), oder nach sämmtlichen Bischöfen, wie zu Elvira 306 (*Hard.* I 250). Letzteres geschah auch auf der Synode von Constantinopel 448. Die dort anwesenden Archimandriten oder Aebte, theils Priester, theils Diakonen, theils Laien, unterzeichneten alle nach den Bischöfen, und sie deuteten ihre untergeordnete Stellung überdies noch dadurch an, dass sie ihrem Namen bloss ὑπέγραψα beisetzten, während die Bischöfe ὁρίσας ὑπέγραψα, definiens subscripsi, schrieben und damit zu erkennen gaben, dass Urteil und Entscheidung bei ihnen lag (*Hard.* II 170), eine Formel, deren sich Priester und Diakonen nur ganz ausnahmsweise (*Hard.* II 272) oder dann bedienten, wenn sie Stellvertreter ihres Bischofs waren (ibid.). Traten die Synoden zunächst ins Leben, wenn ein bestimmtes Bedürfniss vorlag, so begegnen wir um die Mitte des 3. Jahrh. bereits auch periodischen C., indem Firmilian von Caesarea an Cyprian schreibt, dass die Bischöfe und Priester sich jährlich zu einer Berathung zu versammeln pflegen (inter *Cypr.* Ep. 75,

c. 4), und diese Sitte wurde durch die Synode von Nicaea zu einem allgemeinen kirchlichen Gesetz erhoben. Es sollten nach can. 5 näherhin in jeder Provinz jährlich zwei Synoden gehalten werden, die eine vor der Quadrages, die andere im Herbst, und die Verordnung wurde, weil nicht selten vernachlässigt, durch die Synoden von Orange 441, c. 8, und Chalcedon 451, c. 19, erneuert. Später wurde indessen die jährlich zweimalige Versammlung vielfach als zu lästig befunden und durch mehrere Synoden, wie die von Agde 506, c. 71, und Orléans 533, c. 2, 538, c. 1, 541, c. 37, eine jährlich einmalige Provinzialsynode an ihre Stelle gesetzt. — Noch grössere C. ergaben sich, wenn die Bischöfe mehrerer Provinzen zu gemeinsamen Berathungen zusammentraten, und wir begegnen solchen Versammlungen bereits im 3. Jahrh. So bestand die carthagische Synode vom 1. Sept. 256 aus Bischöfen aus den Provinzen Africa, Numidien und Mauretanien (*Cypr.* Opp. ed. Hartel 435). Gegen Ende des 4. Jahrh. wurde diese Versammlung eine Zeit lang sogar zu einer stehenden Einrichtung in der africanischen Kirche, indem die Synode von Hippo 393, c. 5, verordnete, dass alljährlich ein Concil stattfinden solle, zu dem alle Kirchenprovinzen ihre Abgeordneten schicken. Der Kanon wurde durch die 6. carthagische Synode 401, c. 8, erneuert. Die 11. Synode von Carthago 407, c. 1, sah sich indessen bereits veranlässt, ihn dahin zu beschränken, die Versammlung solle künftig nur noch dann stattfinden, wenn ein wirkliches gemeinsames Bedürfniss sie erheische. In der Ueberschrift des bezüglichen Kanons der letztern Synode (Cod. can. eccl. Afric. c. 95; *Hard.* I 919) heisst sie concilium universale, während an anderen Orten einfach von concilium die Rede ist. Aehnlich nennt sich die vierte Synode von Toledo 633 (*Hard.* III 578) generale concilium und die Bezeichnung ist vom africanischen und spanischen Standpunkte aus richtig, sofern jene Synoden das ganze lateinische Africa bez. ganz Spanien oder genauer das Westgothenreich repräsentirten. Vom Standpunkt der allgemeinen Kirchen- oder Conciliengeschichte aus würde man sie besser eine Primatial- oder Nationalsynode nennen, sofern sie einen Primatialbezirk oder eine Nation umfassen. An sie lassen sich die Synoden von Arles 314 und Constantinopel 381 anreihen, von denen die eine das ganze Abendland sammt dem lateinischen Africa, die andere den ganzen Orient repräsentirte. Man nannte sie später (*Hefele* Conc.-Gesch. 2. Aufl. I 3) Generalsynoden, um sie ebenso von den allgemeinen oder ökumenischen C. wie von den National- und übrigen Synoden zu unterscheiden. Dem Alterthum selbst ist der Ausdruck in jenem bestimmten Sinn fremd. Jene Synode wird vielmehr durch *Augustin* plenarium ecclesiae universae concilium (Ep. 43, c. 7, n. 19), an einem andern Orte (De bapt. c. Donat. II, c. 9, n. 14) plenarium concilium und universae ecclesiae concilium genannt, eine Bezeichnung, die wol, ähnlich wie die eben angeführte analoge, zu erklären ist. — Eine weitere Art von C. des Alterthums sind die sog. σύνοδοι ἐνδημοῦσαι. Sie bestanden darin, dass, wenn eine wichtigere Angelegenheit dies als nothwendig erscheinen liess, die Patriarchen von Constantinopel die eben in der Hauptstadt anwesenden (ἐνδημοῦντες) Bischöfe zu einer gemeinsamen Berathung beriefen, und bereits der Patriarch Anatolius nennt sie eine alte Gewohnheit, indem er auf der Synode von Chalcedon (*Hard.* II 440) bemerkt: συνήθεια ἄνωθεν κεκράτηκε, τοὺς ἐνδημοῦντας τῇ μεγαλωνύμῳ πόλει ἁγιωτάτους ἐπισκόπους, ἡνίκα καιρὸς καλέσῃ περὶ ἀνακυπτόντων τινῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων, συνεῖναι καὶ διατυποῦν ἕκαστα καὶ ἀποκρίσεως ἀξιοῦν τοὺς δεομένους. Die erste, die uns mit Bestimmtheit als solche begegnet, ist die vom J. 448, und der Name war schon damals üblich. Eusebius von Dorylaeum schreibt dem Erzbischof Flavian und τῇ ἐνδημούσῃ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων (*Hard.* II 109), und in ihren Acten ist zweimal von der heiligen und grossen Synode τῆς ἐνδημούσης ἐν τῇ προειρημένῃ μεγαλοπόλει (*Hard.* II 109, 113) die Rede. Ihre Anfänge reichen wol noch in das 4. Jahrh. zurück, da ohne Zweifel schon die Synode vom J. 400, auf der Antonin von Ephesus abgesetzt wurde (*Mansi* Conc. Coll. II 992 ff.), sowie die Synode vom J. 403, die Chrysostomus gegenüber der Eichensynode in Constantinopel abhielt, als σύνοδος ἐνδημοῦσα aufzufassen ist (*Pallad.* De vita s. Ioan. Chrysost., Chrysost. Opp. ed. Montfaucon XIII 27). — Die bedeutendste Klasse von C. bilden endlich die allgemeinen oder ökumenischen Synoden, zu denen Bischöfe aus allen Patriarchaten der Kirche berufen wurden und die somit die ganze Kirche repräsentirten. Man zählt deren in den sechs ersten Jahrhunderten fünf, nämlich die von Nicaea 325, Constantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451 und Constantinopel 553. Wir ziehen hier aber besser auch die nächstfolgenden in unsere Betrachtung, da sie wie jene im Orient abgehalten wurden und im Wesentlichen den gleichen Charakter wie sie haben, nämlich die von Constantinopel 680—681, Nicaea 787 und Constantinopel 869, und ihre Zahl ist somit acht bez. sieben, wenn man etwa die letzte desswegen ausser Acht lassen will, weil sie von den Griechen alsbald verworfen wurde. Uebrigens ist zu bemerken, dass die zweite

Synode an sich nur ein Generalconcil des Orients war, sofern sie nur aus orientalischen Bischöfen bestand und erst durch den Beitritt des Abendlandes seit Ende des 5. Jahrh. den Rang der Oekumenicität erlangte (*Hard.* II 939; III 5 ff., 10); dass es ähnlich mit der fünften sich verhielt, sofern aus dem lateinischen Patriarchat nur einige Africaner sich an ihr betheiligten, der Patriarch des Abendlandes aber, der Papst Vigilius, sich von ihr absichtlich fernhielt und ihre Beschlüsse erst nachträglich billigte, ein Schritt, den nach und nach das ganze übrige Abendland that; und dass die Zählung der allgemeinen Synoden des Alterthums, von der achten ganz abgesehen, noch lange eine verschiedene war, indem wiederholt nur von sechs (*Hefele* Conc.-Gesch. 2. A. IV 270, 508) oder gar nur von vier Synoden die Rede ist (*Hard.* VI, II 1900; *Wibert.* Vit. Leon. IX, lib. II, c. 3; *Migne* Patr. lat. CXXXIX 194). Giebt es somit allgemeine Synoden, die dieses nicht schon von Haus aus oder in ihrer Berufung waren, so giebt es anderseits auch Synoden, welche als allgemeine berufen wurden, aber sich nicht als solche zu behaupten vermochten, und hierher gehören aus dem 4. und 5. Jahrh. die Synoden von Sardica 343 und Ephesus 449, auch die Doppelsynode Seleucia-Rimini 359, sofern man sie etwa als Eine Synode zählen will. Die Grösse der ökumenischen Synoden oder die Zahl ihrer Mitglieder war ziemlich verschieden und die Differenz beruht theils auf dem verschiedenen Berufungsmodus, theils auf anderen Gründen. Die Zahl der in Nicaea 325 anwesenden Bischöfe wird von *Eusebius* (Vit. Const. III, c. 8) auf mehr als 250 angegeben und die Menge der sie begleitenden Priester, Diakonen und Akoluthen wird fast unermesslich genannt. *Athanasius* spricht wiederholt (Hist. Arian. ad mon. c. 66; Apol. c. Arian. c. 23, 25; De synod. Arim. etc. c. 43) von ungefähr 300, einmal (Ep. ad Afros c. 2) von 318 Bischöfen, und diese Zahl wurde fortan gewöhnlich angenommen. In Ephesus unterschrieben am Ende der ersten Sitzung 198 Bischöfe (*Hard.* I 1423 ff.) und die Berufung zu der Synode erging an die Metropoliten mit dem Beifügen, jeder solle aus seiner Provinz einige (ὀλίγους) tüchtige Suffraganbischöfe mitbringen (*Hard.* II 1343 f.). In Chalcedon erschienen gegen 600 Bischöfe und die Metropoliten waren in dem Convocationsschreiben angewiesen, mit einer beliebigen Anzahl tüchtiger und orthodox gesinnter Bischöfe sich einzufinden (*Hard.* II 45 f.). Das Protokoll der sechsten Synode trägt 174 Unterschriften (*Hard.* III 1402 ff.), das der siebenten 308 (*Hard.* IV 748 ff.), das der achten 102 (*Hard.* V 922 ff.). Auf der zweiten allgemeinen Synode, um auch noch die an sich nicht hierher gehörigen zwei Synoden zu nennen, waren 36 Pneumatomachen und 150 Orthodoxe anwesend, die Acten der fünften unterzeichneten 164 Bischöfe, darunter 8 Africaner (*Hard.* III 202 ff.). Die **Berufung** ging bei all diesen Synoden vom Kaiser bez. von den Kaisern des römischen Reiches aus, wenn es deren gerade mehrere waren, und die Kaiser verfuhren hierbei ganz frei und selbständig, ohne irgendwie durch einen Andern in ihrer Entschliessung gebunden zu sein. Ihr bezügliches Vorgehen wurde auch stets allseitig als rechtmässig anerkannt und nie eine Einsprache gegen dasselbe erhoben. Insbesondere hat der römische Stuhl nie eine Erklärung in dieser Richtung gegeben. Er gedenkt im Gegentheil der kaiserlichen Convocation wiederholt in Worten, die zugleich eine Anerkennung der Rechtmässigkeit derselben enthalten (*Leon. I* Ep. 34, 36, 37; *Leon. II* Ep. ad Const.; *Hard.* III 1470); er bittet um Berufung einer Synode (*Leon. I* Ep. 44); er fügt sich der kaiserlichen Anordnung, selbst wenn er der Ansicht ist, die Synode werde besser an einem andern Ort (*Leon. I* Ep. 43, 69) oder zu einer andern Zeit (ib. Ep. 36, 83) abgehalten; und wenn er dies etwa nicht thut, so bleibt, wie die fünfte Synode zeigt, sein stillschweigender oder ausdrücklicher Protest einfach unberücksichtigt. Daraus geht hervor, dass der Kaiser sein bezügliches Recht nicht etwa in irgend einer Weise mit dem römischen Stuhl theilte, und ebenso wenig lässt sich anderseits beweisen, dass der römische Stuhl an der Berufung der allgemeinen Synoden im Alterthum als solcher thatsächlich mitwirkte. Aus der blossen Zustimmung zur Synode kann nichts gefolgert werden: sie bedeutet nach dem Angeführten einfach Annahme der ergangenen Einladung; und ebenso wenig beweisen die Verhandlungen, die etwa vor dem Zustandekommen des Concils über dieses mit dem römischen Stuhl geführt wurden, da Aehnliches auch mit den Patriarchen des Orients und mit anderen Bischöfen geschah, es sei denn nur, dass man für sie alle eine Betheiligung an der Convocation annehmen wollte. Aus eben diesem Grunde lässt sich aus den Worten *Rufinus'* (H. e. I, c. 1), Constantin habe die nicänische Synode ex sacerdotum sententia berufen, nichts folgern, da sie, wenn P. Silvester unter die in Rede stehenden sacerdotes je zu subsumiren ist, denselben nur den anderen Bischöfen gleichstellen, die auch noch berathen wurden; und was endlich die Worte der sechsten allgemeinen Synode anlangt, Constantin und Silvester haben die grosse und berühmte Synode von Nicaea versammelt (συνέλεγον; *Harduin* III

1417; vgl. *Hefele* C.-G. 2. A. I 8 f.), so haben sie, im Lichte des λόγος προσφωνητικός betrachtet, in dem sie stehen, nur die Bedeutung, dass Silvester zur Zeit des Nicaenums Bischof von Rom war und grossen Eifer gegen die arianische Häresie entfaltete. Das Convocationsrecht involvirte aber noch weitere Befugnisse. Wer eine Versammlung beruft, pflegt sie auch zu leiten und zu schliessen, unter Umständen zu vertagen und zu verlegen, und alle diese Functionen wurden thatsächlich durch die Kaiser ausgeübt. Da dem Kaiser Marcian die Staatsgeschäfte nicht erlaubten, sich in Nicaea einzufinden, wohin er die vierte allgemeine Synode zuerst berufen hatte, und da seine Anwesenheit auf derselben doch wünschenswerth war, so verlegte er sie nach Chalcedon (*Hard.* II 49 f.). Die Kaiserin Irene vertagte die siebente Synode, als sich ihre Abhaltung in Constantinopel als unmöglich herausstellte, um sie sofort nach Nicaea zu berufen (*Hefele* C.-G. III 457 f.). Was aber die Leitung anlangt, so wurde sie durch die Kaiser theils persönlich, theils durch Stellvertreter geführt, und sie tritt uns am deutlichsten auf der Synode von Chalcedon entgegen. Die kaiserlichen Commissäre erscheinen hier in der Mitte vor den Schranken des Altars auf dem Ehrenplatz (*Hard.* II 66); sie werden in den Protokollen immer zuerst genannt (*Hard.* II 54, 276, 446), sie lassen abstimmen, sie bestimmen die zu behandelnden Gegenstände, sie schliessen die Sitzung (*Hard.* II 67, 70, 90, 94, 114, 271, 307), und in der sechsten Sitzung, in der er persönlich anwesend war, nimmt der Kaiser diese Functionen selbst vor. Für die dritte Synode erhielt der Commissär Candidian den Auftrag, für Ruhe und Ordnung und Freiheit der Debatte zu sorgen (*Hard.* I 1346 f.). Als Präsident der sechsten Synode erscheint K. Constantin Pogonatus (*Hard.* III 1055, 1062, 1066 etc.). Ebenso führt Basilius der Macedonier auf der achten Synode den Vorsitz, soweit er persönlich an ihr sich betheiligte (*Hard.* V 823, 838, 896, 1098); und wenn auf der siebenten Synode die Geschäftsführung durch den Patriarchen Tarasius von Constantinopel geführt wurde (*Hefele* C.-G. I 32), so geschah es vermuthlich kraft kaiserlichen Auftrages. Aehnlich führte wol auch Constantin d. Gr. zu Nicaea das Präsidium; er eröffnete wenigstens die Synode und betheiligte sich an den Verhandlungen (*Eus.* Vit. Const. III, c. 13), während die Leitung der zweiten und der dritten Synode von Constantinopel, die übrigens an sich blosse Generalconcilien des Orients waren, durch die Patriarchen der Hauptstadt eher kraft ihrer hierarchischen Stellung als kraft eines kaiserlichen Mandates erfolgt zu sein scheint. Die kaiserliche Leitung beschränkte sich indessen auf die äussere Ordnung der Synoden, und deren eigentliche Aufgabe, die Feststellung des Glaubens und der Kanones, blieb den Bischöfen überlassen. Auf dem vierten, sechsten und achten Concil wird demgemäss zwischen ihnen als der eigentlichen Synode und dem Kaiser und seinen Begleitern ganz deutlich unterschieden (*Hard.* II 53; III 1055, 1062, 1066, 1071; V 823, 838) und bezüglich des ersten spricht *Eusebius* (l. c.) von συνόδου πρόεδροι im Unterschied vom Kaiser. Es waren dies ohne Zweifel der Bischof Hosius und die römischen Priester Vitus und Vincentius als Stellvertreter des Papstes (*Hefele* a. a. O. I 38—43). Auf der vierten allgemeinen Synode nahmen die päpstlichen Legaten, entsprechend dem Auftrag Leo's I, das Präsidium ausdrücklich in Anspruch (*Leon. I* Ep. 89; *Hard.* II 310) und ihre Forderung wurde erfüllt. Sie erscheinen zunächst als die ersten Votanten, und in der dritten Sitzung, in der die kaiserlichen Commissäre fehlten, hatten sie die ganze Geschäftsleitung (*Hard.* II 310 ff.). Ebenso leiteten sie wenigstens gemeinsam mit den übrigen Patriarchen oder deren Stellvertretern auf der achten Synode die Geschäfte, während sie auf der sechsten und siebenten Synode auf den Ehrenplatz beschränkt sind und der dirigirende Präsident auf der einen der Kaiser mit seinen Begleitern, auf der andern der Patriarch Tarasius von Constantinopel ist. Lässt sich in dieser Beziehung keine strenge Regel nachweisen, so stehen die päpstlichen Legaten dagegen auf dem Protokoll der Synoden immer in erster Linie, indem wahrscheinlich auch Hosius, jedenfalls aber Cyrill von Alexandrien als päpstlicher Bevollmächtigter zu betrachten ist. Die Kaiser unterzeichneten die Acten theils gar nicht, wie zu Chalcedon, theils nach allen Bischöfen (*Hard.* III 1414), theils nach den Patriarchen (*Hard.* V 923, 1106). Mochten sie aber unterzeichnen oder nicht: immerhin nahmen sie die Beschlüsse der Synoden an und ertheilten ihnen, theilweise in noch vorhandenen Edicten, ihre kaiserliche Bestätigung. Man nimmt vielfach an (*Hefele* a. a. O. I 46 ff.), die ökumenischen Synoden des Alterthums seien auch durch den römischen Stuhl in einem besondern Act approbirt worden. Die Sache ist aber an sich schon sehr unwahrscheinlich. Indem die Päpste auf den Synoden durch ihre Legaten vertreten waren, stimmten sie ihnen schon in diesen zu und eine nachträgliche Bestätigung war um so überflüssiger, da die Legaten, die Vertreter nicht bloss der römischen Kirche im engern Sinne, sondern des ganzen Abendlandes, ihre genauen Instructionen hatten und so sicher

wussten, inwieweit sie im Einklange mit ihren Mandanten handelten. Ein Grund zu der bezüglichen Approbation lag also nicht vor, und was die Beweise anlangt, die man für sie vorzubringen pflegt, so sind sie ohne Ausnahme völlig nichtig. Man braucht, um dieses zu erkennen, die fraglichen Belegstellen nur genau zu prüfen und im Auge zu behalten, dass es sich nicht um einfache Annahme, sondern um eine besondere Approbation handelt. Denn die Erklärung, dass sie die Beschlüsse der Synode annehmen, konnten die Päpste auch dann geben, wenn sie dieselben nicht im eigentlichen Sinn approbirten und zu approbiren hatten, ein Punkt, den die Vertreter der Approbationstheorie stets übersehen und ihre Beweise desshalb erschlichen haben. Prüfen wir nun nach dieser Vorbemerkung die einzelnen Zeugnisse. Für die erste allgemeine Synode liegt allerdings sowol ein Schreiben vor, in dem sie den Papst Silvester um Bestätigung bittet, als auch ein zweites Schreiben, in dem die Bestätigung erfolgt (*Hard.* I 343 f.); und ebenso besitzen wir die Acten eines römischen Concils von 275 Bischöfen, durch das die nicänische Synode bestätigt worden sein soll (*Hard.* I 527 f.). Allein diese Documente sind offenbar und anerkanntermassen eine spätere Fälschung und so wurde in neuerer Zeit keine Berufung mehr auf sie eingelegt. Dagegen glaubte man ein Zeugniss für die päpstliche Approbation in der Erklärung der römischen Synode vom J. 485: trecenti decem et octo sancti patres apud Nicaeam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae detulerunt (*Hard.* II 856), sowie in den Worten erblicken zu dürfen, die der Kirchenhistoriker *Socrates* (H. e. II, c. 17) dem Papste Julius I in den Mund legt: μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας (*Hefele* a. a. O. I 46). Letztere Bemerkung kehrt sich indessen einfach gegen das einseitige Vorgehen der Eusebianer in der Sache des hl. Athanasius, und der Papst verlangt nichts weiter, als dass ohne Zustimmung oder Betheiligung des römischen Stuhles keine neuen kirchlichen Decrete aufgestellt werden. Wie aber die Zustimmung erfolge, darüber ist nichts gesagt, und da sie auch anders als in einer besondern Bestätigung erfolgen kann, so ist es unerlaubt, mit jenen Worten die Approbationstheorie beweisen zu wollen. Nicht weniger wurden die Worte der angeführten Synode missverstanden. Wie der Context zeigt, so besagen sie nicht, die nicänische Synode habe die Bestätigung ihrer Beschlüsse dem römischen Stuhl anheimgestellt, sondern vielmehr, sie habe die oberste Entscheidung in kirchlichen Dingen der römischen Kirche übertragen, und die Stelle bezieht sich somit nicht einmal auf das Concil von Nicaea, sondern auf die Synode von Sardica (can. 5), deren Kanones bekanntlich frühzeitig mit den nicänischen verwechselt wurden. Es würde hier zu weit führen, wollten wir bei allen einzelnen Synoden den Sachverhalt richtig stellen. Doch möge auf zwei Concilien noch mit einigen Worten eingegangen werden. Bei der Synode von Chalcedon ist einzuräumen, dass sie in Rom wirklich um eine Approbation nachsuchte. Aber ihr Schreiben (*Hard.* II 655 ff.) zeigt anderseits auch so klar als nur möglich, dass sie eine Approbation nicht für alle ihre Beschlüsse, sondern nur für denjenigen wollte, gegen den die päpstlichen Legaten protestirt und den der Papst somit nicht bereits in seinen Legaten bestätigt hatte, nämlich den Kanon 28, und ebenso verhält es sich mit dem einschlägigen Schreiben des Patriarchen Anatolius von Constantinopel (inter *Leon.* Ep. 132, c. 4). Kaiser Marcian forderte etwas später allerdings den Papst zur Anerkennung nicht bloss des fraglichen Kanons, sondern der Synode überhaupt auf (inter *Leon.* Ep. 110). Aber sein Verlangen hatte einen ganz besondern Grund. Die Eutychianer hatten den Conflict, der aus Anlass des Kanon 28 entstanden war, sowie die Weigerung Leo's, jenen Kanon gutzuheissen, inzwischen zu ihren Gunsten ausgebeutet, indem sie das Gerücht aussprengten, der römische Stuhl verwerfe die Synode überhaupt, und diesen Umtrieben sollte durch eine Erklärung des Papstes gesteuert werden. Aus jener Forderung des Kaisers kann daher nicht das Mindeste zu Gunsten der Approbationstheorie gefolgert werden, und die gleiche Bewandtniss hat es mit dem entsprechenden Schreiben des Papstes (*Leon.* Ep. 114). Leo gebraucht hier überdies nicht einmal den Ausdruck ‚bestätigen', er spricht einfach von ‚annehmen' (complecti, περιπλέκεσθαι) der Synode, und in dem gleichzeitigen Briefe an Marcian (Ep. 115) bemerkte er noch weiterhin, an seiner Zustimmung zu dem Glaubensdecret zu zweifeln, sei ja gar kein Grund gewesen, da die Synode einstimmig seinem eigenen Glaubensbekenntniss beigetreten sei. Die sechste Synode bat den Papst allerdings um ein Rescriptum (*Hard.* III 1632). Allein dieses ist nach dem Tenor ihres Schreibens keineswegs im Sinne einer Bestätigung aufzufassen, und auch die Worte Leo's II in seinem Schreiben an Constantin Pogonatus, er bekräftige (βεβαιοῖ) die Beschlüsse der Synode mit der Auctorität des hl. Petrus (*Hard.* III 1473), sind nicht so zu verstehen; nach ihrer Stellung und nach dem Context haben sie nur die Bedeutung einer einfachen Zustimmung. — Schliesslich ist

noch der Auctorität und des sittlichen Charakters der C. zu gedenken. Als die Repräsentanten der Gesammtkirche bildeten die allgemeinen Synoden das höchste Tribunal in der Kirche und entschieden endgültig alle etwaigen Streitigkeiten. Ihre Aussprüche über Glaubensfragen, durch die sie, mit Ausnahme der beiden letzten, in erster Linie veranlasst wurden, galten in der Kirche als untrügliche Wahrheit, und ähnlich beanspruchten ihre disciplinären Entscheidungen unbedingte und höhere Geltung. Constantin d. Gr. nennt in seinem Schreiben an die Kirche von Alexandrien den Beschluss der Väter von Nicaea Gottes Beschluss (*Socr.* H. e. I, c. 9), und in einem andern Schreiben (*Eus.* Vit. Const. III, c. 20) fordert er die Kirchen auf, die Anordnung derselben Synode bezüglich der Osterfeier als τὴν τοῦ θεοῦ χάριν καὶ θείαν ὡς ἀληθῶς ἐντολήν willig aufzunehmen, da alles, was auf den heiligen Versammlungen der Bischöfe verhandelt werde, auf den göttlichen Willen Bezug habe. Doch konnte diese Würdigung bei eigentlich disciplinären Entscheidungen sich nicht immer behaupten. Einzelne Kanones der allgemeinen Synoden blieben zwar bis heute in Kraft, andere aber verloren allmälig und zum Theil sehr bald, wie der 15. Kanon von Nicaea, ihre Geltung, und die Erscheinung begreift sich, da die bezüglichen Verordnungen auf Verhältnisse sich beziehen, die mehr oder weniger dem Wechsel unterliegen. Die weiteren Stimmen über die Auctorität der C. betreffen daher vorwiegend die Glaubensdecrete und es mögen noch folgende angeführt werden. Von der Synode von Nicaea bemerkt *Athanasius* (Ep. ad Afros c. 2): das Wort des Herrn, das durch sie gesprochen worden sei, währe in Ewigkeit, und *Ambrosius* (Ep. 21, c. 14) erklärt, dass ihn von ihrem Beschluss weder Tod noch Schwert trennen könne. Die Synode von Ephesus verkündigte ihre Sentenz gegen Nestorius als Sentenz des Herrn selbst (*Hard.* I 1421). Leo I nennt die Beschlüsse der Synode von Chalcedon nicht so fast menschliche, als göttliche Decrete; er lässt sie instruente spiritu sancto zu Stande kommen (Ep. 156, c. 1) und Gott, quae nostro prius ministerio definierat, universae fraternitatis irretractabili assensu bestätigen. *Iustinian* (Novell. 131) erklärte, die Dogmen der hl. Synoden wie die hl. Schriften aufzunehmen, und *Gregor d. Gr.* (Ep. I 25) bemerkt, er verehre die vier ersten C. wie die vier Evangelien, indem er beifügt, dass er ähnliche Verehrung auch dem fünften zolle. Die sechste Synode nennt sich erleuchtet vom hl. Geiste und erklärt ihre Beschlüsse für Gottes Anordnung (*Hard.* III 1632). Und nicht bloss die allgemeinen, auch die übrigen Synoden vindicirten ihren Beschlüssen bisweilen eine höhere Auctorität, indem sie, wie die carthagische Synode 252 (*Cypr.* Ep. 57, c. 5) und die Synode von Arles 314 (*Hard.* I 262), bei Verkündigung derselben sich einer ähnlichen Formel bedienten, wie das Apostelconcil von Jerusalem (Act. 15, 28). Die Beschlüsse der anerkannten allgemeinen Synoden galten hiernach thatsächlich als sichere und untrügliche Lehre. [Die Redaction hat hinsichtlich der obigen Ausführungen den Vorbehalt zu machen, dass sie die Frage nach der Bestätigung der ersten acht Concilien durch die Päpste in einem letzteren günstigern Lichte sieht. Zwar kann, wie *Hefele* (Conc.-Gesch. I 46, 2. Aufl.) zugiebt, diese päpstliche Bestätigung nicht so klar nachgewiesen werden, als die kaiserliche; allein die unleugbare ‚Thatsache, dass die vierte allgemeine Synode die päpstliche Bestätigung ihrer Beschlüsse für durchaus nothwendig erachtete' (vgl. *Hefele* a. a. O.), berechtigt, ja nöthigt zu der Unterstellung, dass dieser Grundsatz nicht erst zu Chalcedon aufkam, sondern längst in der Kirche bestand. Dies einmal zugegeben, gewinnen auch die Aeusserungen der italienischen Synode von 481 und des Papstes Iulius I eine ganz andere Bedeutung. K.] — Was endlich den sittlichen Charakter der Synoden anlangt, so war derselbe sehr gemischter Art. Es kam viel Streit und Zank auf ihnen vor und diese Erscheinung kann nicht befremden. Sie wurden in der Regel berufen, wenn die Spaltungen, die sie veranlassten, einen solchen Grad erreicht hatten, dass eine Vereinigung auf anderm Wege nicht mehr herzustellen schien, und da jetzt die Geister unmittelbar aufeinander platzten, so musste der Streit naturgemäss zunächst noch gesteigert werden. Dazu kamen nicht selten Intriguen persönlicher Art von Seiten unwürdiger Mitglieder, und *Gregor von Nazianz* (Ep. 130; *Migne* Patr. gr. XXXVII 226) spricht geradezu von unbeschreiblicher Streit- und Herrschsucht auf ihnen und lässt die Uebelstände durch sie eher vermehrt als vermindert werden. Indessen ist ein beträchtlicher Theil dieses Urteils auf persönliche Missstimmung zurückzuführen. Die Aufregung wich stets wieder der Ruhe, und die allgemeinen Synoden des Alterthums haben unter allen Umständen das unschätzbare Verdienst, dass sie durch die endgültige Definition des kirchlichen Glaubens für jeden Gutgesinnten ein sicherer Wegweiser in dem Chaos der Meinungen wurden. — Litteratur: *Schaff* Ueber die ökumen. C., in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1863, VIII 326—346; *Schulte* Die Stellung der C., Päpste und Bischöfe, 1871; und dagegen *Hefele* Conc.-Gesch. 2. A. I 1—58. FUNK.

CONCUBINAT ist das Zusammenleben zweier Personen verschiedenen Geschlechts nach Art der Verehelichten, ohne dass dieselben den Bedingungen, durch welche die Ehe gesetzliche Gültigkeit erhält, genügen können oder wollen. Bis in das 3. Jahrh. beobachteten die Christen, soferne die Ehe civilrechtliche Bedeutung und Folgen hatte, die römischen Rechtsformen (γαμοῦσι ὡς πάντες κ. τ. λ. Ep. ad Diognet. c. 5), holten jedoch die Gutheissung des Bischofs ein (*Ignat.* Ep. ad Polycarp. c. 5) und erbaten sich die Bestätigung ihres Bundes durch Darbringung des hl. Opfers und seinen Segen (*Tert.* ad ux. II 9; vgl. *Bingham* Antiquit. XXI 4). Nach dem ältern römischen Recht gab es eine zweifache Art von Ehe (matrimon. iustum, nuptiae i.): die eine mit bestimmten Formen (confarreatio, coemptio), durch welche die Frau in die Gewalt des Mannes kam (conventio in manum), die andere formlos eingegangen, ohne die manus mariti (matrimon. tantummodo), sonst aber mit den bürgerlichen Folgen der Ehe; es war bloss die affectio maritalis erforderlich, d. i. die Absicht, mit der Frau als Ehegattin lebenslänglich vereinigt zu bleiben. Von dieser zweiten, formlosen Ehe war der C. (concubinatus legitimus) äusserlich gar nicht verschieden, sondern nur durch die Absicht der Vereinigung (concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet; Dig. de concubinis XXV 7), insoferne beim C. die affectio maritalis nicht nöthig war, und durch die rechtlichen Folgen. Die Concubine erlangte nicht, wie die Frau durch das matrimon. iustum, den Stand des Mannes (dignitas mariti) und ihre Kinder waren nicht legitimi, sondern naturales, hatten jedoch mehr Recht als aussereheliche (spurii, d. i. die einer pellex); sie hatten Anspruch auf Alimentation, auch auf ein Sechstel Pflichttheil aus dem Nachlasse des Vaters, wenn keine ehelichen Nachkommen vorhanden waren (*Iustinian.* Nov. XVIII 5), auch konnten sie durch nachfolgende Ehe des Vaters mit der Concubine legitimirt werden (Instit. de nuptiis I 10). Durch die Lex Iulia et Papia Poppaea (im J. 9 n. Chr.) war der C., der vorübergehende (temporarius) sowol als der lebenslängliche (perpetuus), förmlich erlaubt als Verbindung von Freien mit Frauen der niedersten Stände und mit Freigelassenen. Wollte aber ein Freier ein solches Verhältniss mit einer femina honesta eingehen, so war hierzu, da die Verbindung mit einer solchen an sich schon matrimon. legitimum war (in liberae mulieris consuetudine non concubinatus, sed nuptiae intellegendae sunt; Dig. XXIII 2, 24), eine besondere Erklärung nothwendig (Dig. XXV 7, 3). — Aus dieser Gesetzgebung erwuchsen der christlichen Kirche einerseits Vorteile, anderseits Verlegenheiten. Günstig war für sie die Gestattung der formlosen Ehe, da ihr nach I Kor. 7, 39 daran liegen musste, dass die Gläubigen nur Ehen unter sich eingingen (ideo non nubemus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque seducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt; *Tertull.* De corona c. 13). Zu Statten kamen ihr auch die Bestimmungen der Lex Iulia et P. P. über den C., zumal da bis in das 3. Jahrh. die Mehrzahl der Christen den untersten Ständen angehörte. Noch mehr erweitert wurde der Kreis der ehelichen Verbindungen mit voller Rechtswirkung unter Kaiser Caracalla durch die Constitutio Antoniana de civitate, welche allen Bewohnern des Reiches das Bürgerrecht und damit der grossen Zahl der Peregrinen das Connubium verlieh. Gleichwol blieben noch Schranken, die die Christen in freier Eheschliessung hinderten. Es blieben ungesetzlich Ehen zwischen Freien und Sklaven; eine solche Verbindung galt, da dem Sklaven die rechtliche Persönlichkeit (caput) fehlte, nur für ein contubernium, d. i. ein factisches Verhältniss ohne alle Rechtswirkung. Ferner blieben die Rechtsbestimmungen über die Ehen senatorischer Familien in Kraft. Ein Senatsbeschluss unter Marc Aurel hatte verordnet, dass Wittwen und Töchter von Senatoren, die einen Freien nichtsenatorischen Ranges heirateten, ihren Rang als femina, puella clarissima verlieren, solche Ehen aber als rechtsgültig angesehen werden sollten. Dagegen verblieb einer clarissima ihr Rang, wenn sie einen Freigelassenen oder Sklaven ehelichte, weil eine solche Verbindung als gesetzlich wirkungslos, als C. angesehen wurde. Im Anfange des 3. Jahrh. überstieg in Rom die Zahl der Sklaven, unter denen die Kirche zahlreiche Anhänger hatte, denen sie sogar kirchliche Aemter übertrug, wol um das Fünffache die der Sklavinnen; für die meisten war es daher unmöglich, ein dauerndes eheliches Verhältniss mit einer Sklavin einzugehen, auch wenn die Herren es gestatteten, was in der Regel nicht der Fall war (*Tertull.* Ad ux. II 8). Anderseits waren die vielen freigebornen Christinnen, namentlich der höheren Stände, die einen ebenbürtigen christlichen Gatten nicht finden konnten, und zumal die clarissimae, die ihren Rang nicht verlieren wollten, für die Kirche eine Quelle zahlreicher Verlegenheiten. Da durchbrach Papst Callistus (217—222) die Schranken der bürgerlichen Gesetzgebung und ertheilte auch solchen Verbindungen, die vor dem Gesetz nur Concubinate oder Contubernien waren, sofern sie auf Lebensdauer eingegangen wurden, die kirchliche Segnung und erhob sie so in den Augen der

Gläubigen zur Würde einer christlichen Ehe. — In bürgerlicher Beziehung blieb die römische Gesetzgebung über den C. im Ganzen auch unter den christlichen Kaisern in Kraft, nur verbot Constantin im J. 320, eine Concubine neben der Ehegattin zu haben (De concub. V 26). Theodosius und Valentinian nennen denselben coniugium inaequale (Cod. de liberis natural. V 27). Im Orient hob Kaiser Leo der Philosoph diese Gesetzgebung auf, indem er allgemein die feierliche Einsegnung der Ehe befahl (Nov. Leon. LXXXIX); im Occidente dagegen dauerte das alte Verhältniss noch lange fort. Die Kirche ihrerseits verwarf den concubinatus temporarius von jeher, da der christlichen Ehe der Charakter der Unauflöslichkeit wesentlich inhärirt (*Augustin.* De bono coniug. c. 14). Daher wies sie Personen, die im C. lebten, vom Katechumenate zurück, ween sie nicht das Verhältniss aufgeben oder in eine feste Ehe verwandeln wollten. Doch mit Unterschied. War der Mann Heide, so wurde die Concubine zur Taufe gelassen, wenn sie nur mit ihm allein Umgang hatte: παλλακή τινος ἀπίστου δούλη ἐκείνῳ μόνῳ σχολάζουσα προςδεχέσθω· εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ἀσελγαίνει, ἀποβαλλέσθω, Const. apost. VIII 32. Dagegen: πιστὸς ἐὰν ἔχῃ παλλακήν, εἰ μὲν δούλην, παυσάσθω καὶ νόμῳ γαμείτω· εἰ δὲ ἐλευθέραν, ἐκγαμείτω αὐτὴν νόμῳ· εἰ δὲ μή, ἀποβαλλέσθω, ibid. In den Can. *s. Hippolyti* (can. 16, ed. *Haneberg* 72) heisst der Gläubige, welcher seine Concubine, von der er einen Sohn hat, verlässt, um eine andere zu heiraten, ‚occisor hominis‘. Papst *Leo* (Ad Rust. ep. 167, a. 458) verlangt, dass die Concubine, wenn sie Sklavin, entweder entlassen oder freigemacht und rechtmässig geehelicht werde. Dagegen liess die Kirche den concubinatus perpetuus, d. i. die Verbindung, eingegangen ohne ihren Segen, jedoch mit der Absicht, eine Ehe auf Lebensdauer zu schliessen, bis auf das Concil von Trient als formlose Ehe gelten (si quis habens uxorem fidelis concubinam habeat, non communicet. Ceterum is, qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habeat, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit coniunctione contentus; *Conc. Tolet.* I, can. 17, a. 400). Sie missbilligte aber eine solche Verbindung, weil derselben in ihren Augen der vollkommene sacramental-christliche Charakter fehlte (πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ Θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν, *Ignat.* Ep. ad Polycarp. c. 5). — Litteratur: *Klee* Die Ehe, eine dogmat.-archäol. Abhandl.; *Döllinger* Hippolyt und Callistus; *de Rossi* Bull. di archeol. crist. 1866, 23 ff. WANDINGER.

CONFECTORES, s. Spottnamen.

CONFESSIO. I. 1) Wie der Sprachgebrauch der ersten Jahrhunderte diejenigen, welche in der Verfolgung den Glauben bekannt hatten, Confessores nannte, so wurde auch das Grab solcher Blutzeugen *Confessio* genannt, im Griech. μαρτύριον, also Bekenntnissstätte, Stätte eines Bekenners. 2) Wo über dem Martyrergrabe ein Altar errichtet wurde, nannte man auch diesen Altar und das unterirdische Cubiculum, in welchem sich derselbe befand, C., μαρτύριον oder Memoria, welch letzterer Name auch für ein einzelnes Grab in den Inschriften vorkommt (s. Memoria). 3) Errichtete man über der unterirdischen C., welche, weil man zu ihr hinabstieg, auch κατάστασις genannt wurde, eine Basilika über dem Boden, so erhielt der Hochaltar regelmässig seine Stelle über dem unterirdischen Confessionsaltar und ebenfalls den Namen C., wie er auch häufig in der Form eine Hinweisung auf den Grabescharakter der untern C. zeigt. Die Basilika selbst wurde wol μαρτύριον oder, besonders in Africa (*de Rossi* Bull. 1864, 28), Memoria, aber nicht C. genannt. Erst im MA. kommt der Name C. zur Bezeichnung der Kirche selbst vor (*Ioan. Bar.* De invent. s. Sabini c. 1 bei *Ducange* Gloss. lat. in V. Confessio). Wo die Kirche nicht über der Begräbnissstelle des Martyrers erbaut, sondern dessen hl. Leichnam erst in dieselbe übertragen wurde, erhielt die Stelle der neuen Beisetzung ebenfalls den Namen C.; so erzählen die Acten des hl. Theodot, dass das Lastthier, welches seine Reliquien trug, da stehen blieb, wo jetzt die C. des hl. und glorwürdigen Theodot ist (*Ruinart* II, n. 35). In solchen Fällen der Uebertragung brachte man entweder, wie in mehreren Kirchen der Stadt Rom, unter dem Hochaltar eine Krypta an mit einem Altar, welcher die Reliquien umschloss, oder man setzte die Reliquien in einer in der Kirche selbst, in der Erhöhung des Chors unter dem Schiffe, unter dem Altar angebrachten Höhlung bei, die mit einem Gitter oder einer durchbrochenen Marmortafel (Transenna, s. d. A.) verschlossen wurde, und liess in den Treppen, welche zum Chor hinaufführten, oder zwischen den Cancellen, welche denselben abschlossen, einen Raum frei, welcher es den Gläubigen gestattete, sich den Reliquien zu nähern und deren Schrein mit Tüchern (Brandea) zu berühren; selbstredend setzte diese Einrichtung voraus, dass die hl. Messe an der dem Chor zugewendeten Seite des Altars gelesen wurde. Solche Confessionen findet man noch in den römischen Kirchen S. Giorgio in Velatro und S. Clemente. Die Anordnung hatte ihr Vorbild in den Katakomben, wo vor dem Grabe

eines unbekannten Martyrers ein solches marmornes Transenna sich fand, durch welches man dessen hl. Leichnam erblicken konnte (*Boldetti* 35, tav. XXXIV; das Coemeterium, in welchem dieses Grab sich fand, ist nicht, wie *Boldetti* l. c. und *Martigny* V. Confessio meinen, das von S. Callisto, sondern das der hl. Balbina; vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 4). Später erhielt das Sepulchrum des Altars, weil die Reliquien in denselben hineingelegt wurden, auch den Namen C. (hac expleta [oratione] ponat chrisma in confessionem per angulos quattuor in crucem . . . tunc ponat tabulam super reliquias, *Ordo Rom.* De dedic. altaris bei *Ducange* Gloss. lat. V. Confessio; ähnlich noch jetzt im Pontif. Rom. tit. de alt. consecr.: pontifex ... signat ... de chrismate confessionem i. e. sepulchrum altaris). Zur Verehrung der hl. Reliquien wurden in den ersten Jahrhunderten (*de Rossi* R. S. I 283) in den untern und nach dem Frieden der Kirche auch in den oberen Confessionen zahlreiche Lampen angezündet, deren Oel als Reliquie verehrt wurde (s. Kerzen, Lampen, Oel, hl.).

Die berühmteste C., die des hl. Petrus im Vatican, ist zugleich die, über deren frühere Anordnung die genauesten Nachrichten vorliegen, aus welchen wir uns ein klares Bild über die Einrichtung der Confessionen und die dabei verrichtete Andacht machen können. Schon von dem zweiten Nachfolger des Apostelfürsten wird berichtet, dass er memoriam b. Petri construxit et composuit (Lib. Pontif. in Anacleto; über die Bedeutung des *construxit* vgl. *de Rossi* R. S. I 195); dieses erste Monument ist im 2. Jahrh. bezeugt durch Caius (*Eus.* H. e. III 24). Constantin liess bei dem Bau der vaticanischen Basilika eine neue Confession in zwei Etagen herstellen, von denen die obere aber noch unter dem Fussboden der Kirche lag, den Reliquienschrein selbst liess er mit dicken Erzwänden von allen Seiten umgeben: ipsum loculum ex aere Cyprio conclusit, quod est immobile; ad caput pedes quinque, ad pedes pedes quinque, ad latus dextrum pedes quinque, ad latus sinistrum pedes quinque, subtus pedes quinque, supra pedes quinque; sic inclusit corpus beati Petri (Lib. Pontif. in *Sylvestr.*). Bei der Herstellung des Fussbodens der jetzigen vaticanischen Basilika stiess man im J. 1594 auf eine Oeffnung, durch welche man dieses Monument Constantins entdeckte. Clemens VIII begab sich mit Bellarmin und einigen anderen Cardinälen an dieselbe und erblickte im Lichte einer Fackel das goldene Kreuz, welches auf dem Grabe lag; er befahl nach Berathung mit den Cardinälen, das alte Werk unberührt zu lassen und liess die Oeffnung in seiner Gegenwart verschliessen. In die obere Etage der C. stieg man auf einigen Stufen aus der Kirche hinab; in der Mitte stand ein hohler Altar; unter demselben befand sich ein verschliessbares Fenster; wenn man durch dieses den Kopf steckte, konnte man durch eine runde Oeffnung, umbilicus, billicus, für welche Benedict III einen goldenen Deckel machen liess (in ecclesia b. Petri . . . ad cooperiendum billicum confessionis fecit cooperculum ex auro purissimo pensantem III libr.; Lib. Pontif. in Bened. III), in den untern Theil der C. auf das Erzgrab hinabblicken. Die Weise, wie die Gläubigen hier ihre Andacht verrichteten, ist uns von einem Augenzeugen des 6. Jahrh. geschildert. *Gregor von Tours* schreibt (De glor. mart. I 28): sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulchrum, et sic fenestrella parvula patefacta, immisso introrsum capite, quae necessitas promit efflagitat. Ueber dem Grabe fanden sich zwei Gitter (cataractae), durch welche man die Tücher (brandea), die dann gleich Reliquien verehrt wurden, hinabliess; so schreiben die apostolischen Legaten 519 an Papst Hormisdas, um für Iustinian Reliquien für dessen Basilika der hhl. Apostel Petrus und Paulus zu erlangen: unde si beatitudini vestrae videtur, sanctuaria [d. h. solche brandea] beatorum Apostolorum Petri et Pauli secundum morem ei largiri praecipite, et si fieri potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere. Sehr bezeichnend werden als ein Rest dieser alten frommen Uebung noch jetzt die Pallien, diese Symbole der Theilnahme der Patriarchen und Erzbischöfe an dem obersten Hirtenamte des Papstes, de corpore b. Petri genommen, wobei sie nach Vorschrift Benedicts XIV (Constit. *Rerum ecclesiasticarum* 12. August. 1748) gegenwärtig aufbewahrt werden. Das ganze MA. hindurch wurden sie ganz der alten Sitte gemäss nach der Segnung durch die cataractae auf das Grab des hl. Petrus herabgelassen, wo sie eine Nacht hindurch verblieben (*Philipps* Kirchenrecht V 624, Not. 61). Ueber die Ausschmückung der Confessionen in den römischen Kirchen, insbesondere der des hl. Petrus, handelt der Lib. Pontif. an vielen Stellen, z. B. in Hilario, Anastasio, Symmacho, Honorio I, Leone III, Benedicto III, Nicolao I u. s. w. (über die C. s. Petri vgl. Card. *Borgia* Vaticana confessio b. Petri . . . chronologicis tam veterum quam recentiorum scriptorum testimoniis inlustrata, Rom. 1776). Ueber die an den Confessionen brennenden Lampen s. d. A. Kerzen und Lampen. *Piazza* Gerarchia 346 erwähnt als frühern Gebrauch, ohne jedoch die Zeit des ersten Vorkommens anzugeben, dass der Papst bei der vierten Lection des Nachtofficiums des Festes der

Commemoratio s. Pauli (30. Juni) aus der Basilika des hl. Paulus in die C. hinabgestiegen sei, ivi apriva la seconda finestrella corrispondente sopra il corpo del beato apostolo, e colla mano estraeva il toribolo, che con carboni d' incenso eravi stato collocato nel medesimo giorno dell' anno precedente. Quel carbone ed incenso, che vi rinveniva, lo consegnava al arcidiacono, e questi lo distribuiva al popolo che il riceveva con gran divozione. Hierauf wurde das Gefäss mit neuen brennenden Kohlen gefüllt, Weihrauch darauf gestreut und dasselbe alsdann von dem Papste wieder auf den Schrein des hl. Paulus gestellt und die ‚finestrella' geschlossen. HEUSER.

II. *Confessio* = exomologesis, s. Busse.

CONFESSOR. Da Christus, dem alles Gericht vom Vater übertragen worden, durch seine Vorherverkündigung, er werde alle d i e, welche ihn vor den Menschen b e k e n n e n, auch vor seinem Vater im Himmel bekennen, ebenso die, welche ihn vor den Menschen verleugnen, auch vor seinem Vater im Himmel verleugnen (Matth. 10, 32. 33), den Ausspruch seines zukünftigen Erkenntnisses bekannt gemacht (vgl. *Cypr.* Ep. 58, c. 3), so hat er zugleich eine Klasse von Christen hinlänglich gekennzeichnet, die schon hier auf Erden eine besondere Werthschätzung und Auszeichnung verdienen. Es sind dies vor Allem diejenigen, die zur Zeit der Verfolgung den Namen des Herrn vor den Richtern muthvoll und standhaft bekennen, weil ohne allen Zweifel der Herr auch sie im Himmel bekennen wird. Solche Christen hat nun die Kirche in der That dadurch ausgezeichnet, dass sie ihnen nicht bloss vorzugsweise, sondern anfangs allein den Ehrennamen ‚Bekenner' verlieh. Der Arten, wie das hierzu erforderliche Bekenntniss abgelegt wurde, gab es verschiedene. Zuerst konnte es unmittelbar vor dem Richter oder anderen zuständigen Behörden geschehen. Kamen dann etwa Tormente am Körper hinzu, oder starb der Betreffende in Folge des Bekenntnisses im Gefängniss (*Cypr.* Ep. 12), so wurde der ‚Bekenner' den ‚Martyrern' beigezählt. — Unter Decius kam eine andere Form des Bekenntnisses auf. Durch ein Edict ein- für allemal aufgefordert, binnen einer bestimmten Frist in Gegenwart der kaiserlichen Beamten dem Christenthum zu entsagen und der Staatsreligion zu huldigen, ‚hatte jeder, der sich innerhalb des anberaumten Termins nicht freiwillig angeboten, das Bekenntniss abgelegt, dass er ein Christ sei' (De laps. c. 4). Dieser ging dann entweder freiwillig ins Exil, oder wurde verbannt, oder ergriffen und eingekerkert, oder blieb einstweilen noch unbehelligt. Als einige Jahre später die Verfolgung unter Gallus eine andere Taktik befolgte, nahm auch das Bekenntniss wiederum eine etwas verschiedene Form an. Nachdem man unter Decius die Erfahrung gemacht hatte, dass man ‚gegen alle nicht stark genug sei, suchte man jetzt jeden Einzelnen zu umgarnen' (*Cypr.* Ep. 60) und begann man mit dem obersten Repräsentanten der Christenheit, mit dem Papst Cornelius. Man wollte ihn ganz heimlich exiliren, in der Hoffnung, das ganze Christenheer, wenn es davon plötzlich Kunde erhielte, zu erschüttern, die eine oder andere wunde Seite an ihm wahrzunehmen und dann je nach Befund weitere entsprechende Massnahmen zu treffen. Aber das gerade Gegentheil ereignete sich. Anstatt sich vor dem Feinde zu verkriechen, trat vielmehr ‚das ganze Heer zu dem Kampfe hervor, da j e d e r, welcher von der Verbannung des Bischofs Nachricht erhielt, hinzulief und eilig herbeikam'. Das Beispiel des ‚einen' hat ein ganzes ‚Bekenner-Volk' (confessorem populum) hervorgerufen. Hier bestand also das Bekenntniss in der klaren und unzweideutigen Stellung, die das gläubige Volk rechtzeitig zu der musterhaften Haltung des Bischofs einnahm. Gestärkt durch diese unerschütterliche Festigkeit und unwandelbare Treue der Herde ist das Bekenntniss des Hirten so sehr an Macht und Bedeutung gestiegen, dass der Feind zunächst verblüfft, dann völlig besiegt war, als kurz nachher unter dem neuen Papst Lucius sich dasselbe wundervolle Schauspiel wiederholte (vgl. *Cypr.* Ep. 61). So wahr ist, was *Tertullian* sagt: ‚das Bekenntniss nimmt seinen Anfang mit der Verfolgung und die Verfolgung ihr Ende mit dem Bekenntniss' (Scorp. c. 10).

Indess hat sich seit dem 4. Jahrh. der Begriff des Wortes ‚Bekenner' erweitert, indem man damit alle männlichen Heiligen ausser den Martyrern bezeichnet. Diese Auffassung ist den Schriftstellern der Verfolgungsperiode keineswegs ganz fremd. ‚Im himmlischen Lager hat sowol der Friede als der Krieg seine eigenen Blumen. Ehemals durch die Werke der Brüder weiss, ist jetzt (unter Decius) die Kirche durch das Blut der Martyrer purpurroth geworden. Ihrem Blumenschmuck dürfen weder Rosen noch Lilien fehlen. Jeder empfange entweder durch Tugendwerke den weissen, oder durch Leiden den purpurrothen Kranz' (*Cypr.* Ep. 10). Demgemäss lag es nahe, die den Martyrern von Anfang an Seitens der Kirche erwiesene Ehre auch auf andere zu übertragen, mochten diese nun durch Wort und Werk, oder durch ihre Werke allein in heroischem Grade den Namen des Herrn bekannt haben. Wie allgemein diese Sitte schon zu Anfang des 4. Jahrh. war,

geht aus dem Umstande hervor, dass der hl. Antonius seinen Leichnam zu verbergen befohlen hatte, damit ihm kein ‚Martyrium' errichtet würde (*Hieron.* Vit. s. Hilar. c. 31). Gleichwol unterliess Hilarion nicht, ‚die Vigil und den Todestag des seligen Antonius an dessen Grabstätte zu feiern' (*Hieron.* l. c. 30). Dieselbe Ehre wurde dann auch dem hl. Hilarion zu Theil (*Soz.* H. e. III 14). Ebenso wurde über dem Grabe des hl. Nilammon eine Kirche errichtet und hat man alljährlich dessen Natalitien gefeiert (*Soz.* l. c. VIII 19). [Den Unterschied von C. und Martyr präcisirt ebenso schon eine dem 4. Jahrh. angehörende Inschrift, welche 1785 bei Abtragung der S. Valeriakirche gefunden wurde:

ET A DOMINO CORONATI SVNT BAEATI
CONFESSORES COMITES MARTYRORVM
AVRELIVS DIOGENES CONFESSOR ET
VALERIA FELICISSIMA · BIBI · INDEO FECERVNT
SI QVIS POST OBITVM NOSTRVM ALIQVEM
CORPVS · INTVLSERINT NON · ET FVGIANT
IRA DEI · ET · DOMINI · NOSTRI.

Antichità Longobardico-Milan. I 226 f.; *de Rossi* Bull. 1864, 30. K.] Diese paar Beispiele genügen zum Beweis, dass man nicht erst seit dem hl. Martin, sondern gleich nach der Verfolgungszeit den vollendeten Heiligen, auch wenn sie nicht Martyrer waren, ein ehrendes Andenken erhielt; nach und nach wurde es herrschend in der Kirchensprache, alle männlichen Heiligen dieser Art, im Gegensatz zu den Martyrern, ‚Bekenner' zu heissen.

Zuletzt ist noch zu erwähnen, dass man bisweilen unter Confessores auch die Sänger verstand, weil confiteri in der hl. Schrift oft identisch ist mit Dei laudes decantare (vgl. c. 6 *Conc. Tolet.* a. 400; *Hard.* I 990). Auf diese bezieht sich das Gebet pro confessoribus in der Charfreitagsliturgie. PETERS.

CONFIRMATION, s. Firmung.

CONSECRATION. Unter diesem Ausdruck verstand man von Alters her denjenigen Act, wodurch die Eucharistie oder das neutestamentliche Opfer zum Vollzug gelangt. Zuerst gebraucht *Tertullian* das Zeitwort consecrare im Sinne einer Weihung des Weines zum Andenken an Christi Blut (De an. c. 17, II 676). Von welcher Art diese Erinnerung ist und wie sie zu Stande kommt, wird hier nicht angegeben; dagegen sagt derselbe Schriftsteller anderswo, dass Jesus durch die Worte ‚das ist mein Leib' das Brod zu seinem Leibe machte (IV adv. Marc. c. 40, II 460; vgl. *Möhler* Patrol. 774). Das Gedächtniss besteht also in dem ‚Machen' des Brodes zum Leibe und des Weines zum Blute Christi, beides bewirkt, wie Tertullian rücksichtlich des Brodes klar andeutet, durch die entsprechenden Worte des Herrn beim ursprünglichen Einsetzungsacte, was man C. nannte. Statt dieses Ausdrucks verwendete *Tertullian* auch noch benedictio (De praescr. c. 47, II 64; vgl. De pudic. c. 14, II 1007) und gratiarum actio (I adv. Marc. c. 23, p. 274), hier mit der nähern Angabe, dass sie über das Brod verrichtet werde. Wie diese Worte nur eine Uebersetzung aus dem Griechischen sind, so verbindet Tertullian damit auch denselben Begriff, wie die Griechen mit εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass auch diesen zufolge die ‚Segnung' oder ‚Danksagung' in der C. von Brod und Wein gipfelte und sich durch die Wiederholung der von Christus beim Einsetzungsacte über beide Elemente gesprochenen Worte vollzog. Als Grund, warum die Christen glauben, dass die kraft des Christi ‚Wort enthaltenden Gebetes gesegnete Nahrung (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), wodurch unser Blut und unser Fleisch in Folge der (durch die Taufe bewirkten) Umwandlung genährt wird, sowol das Fleisch als auch das Blut des fleischgewordenen Jesus' sei, beruft sich der hl. *Iustin* auf die in den Evangelien von den Aposteln aufgezeichnete Ueberlieferung, wonach ‚Jesus Brod genommen, Dank gesagt (εὐχαριστήσαντα) und gesprochen: das thut zu meinem Andenken, das ist mein Leib; und gleicherweise auch den Kelch genommen, Dank gesagt und gesprochen: das ist mein Blut, und ihnen (den Aposteln) allein dies mitgetheilt hat' (Apol. I, c. 66). Dem Auftrage Christi gemäss wird also von den Aposteln und ihren Nachfolgern die ‚eucharistirte Nahrung' durch das Gebet oder das Beten der von Jesus herrührenden Worte hervorgebracht, d. i. durch die Worte: ‚das ist mein Leib, das ist mein Blut', wodurch auch Christus Brod und Wein ‚eucharistirt' oder zu seinem Leib und Blut gemacht hat. Ebenso sagt auch der hl. *Irenaeus:* der gemischte Kelch und das Brod erfahren den Eindruck des ‚Wortes Gottes' (ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ) und werden dadurch ‚Eucharistie', d. i. Fleisch und Blut Christi (c. haeres. V 2[3]). Unter ‚Wort Gottes' kann nur das Einsetzungswort Christi verstanden werden. Denn nachdem *Irenaeus* angeführt, Christus habe seinen Jüngern den Auftrag gegeben, die Erstlinge darzubringen, fährt er fort: er nahm Brod, dankte und sprach: das ist mein Blut; desgleichen nannte er den Kelch sein Blut und lehrte so das neue Opfer des Neuen Bundes, wel-

ches die Kirche von den Aposteln empfing und in der ganzen Welt darbringt (l. c. IV 17[5]). Ohne Zweifel lässt das ‚novi testamenti novam docuit oblationem' den Vorgang des Herrn geradezu als normativ erscheinen und besteht mithin das ‚Wort Gottes', wodurch Brod und Wein ‚Eucharistie', d. i. Fleisch und Blut Christi, werden, in nichts Anderm, als in den schöpferischen Worten, wodurch Jesus zum erstenmal das Gleiche that. Wie also in der apostolischen Zeit (I Kor. 11, 23—25), so bestand auch nach den ältesten griechischen Kirchenvätern der Act, den der Herr zur Erinnerung an sein Leiden befohlen hatte, eigentlich nur in der Wiederholung dessen, was Jesus bei der Einsetzung des hl. Abendmahls that und sprach, besonders in der Wiederholung der Einsetzungsworte (vgl. *Cypr.* Ep. 63, c. 10). Letzteres ist, was man seit Tertullian vorzugsweise consecratio nannte, obgleich auch die aus dem Griechischen entnommenen Ausdrücke gratiarum actio und benedictio noch eine Zeit lang dafür üblich blieben.

Eine besondere Erwähnung verdient noch der hl. *Ambrosius*. Nach ihm kommt das wundervolle Geheimniss zu Stande benedictione verborum coelestium, consecratione divina, consecratione verbi coelestis, oder einfach consecratione (De myst. c. 9; De sacram. IV, c. 4). Dabei unterscheidet er ganz genau zwischen den von den Aposteln hinzugefügten Einleitungsworten und zwischen den mit ‚accipite' beginnenden Worten Christi selbst. Letztere allein bilden die C. ‚Der Herr selbst sagt: das ist mein Leib.' Vor den himmlischen Segensworten wird eine andere Wesenheit genannt; nach der C. heisst es der Leib . . . Du aber sagst: Amen, es ist wahr. Was nun der Mund spricht, das muss dein Herz bekennen; wie das Wort klingt, muss die Seele fühlen' (De myst. l. c.). Wird aber der gemischte Wein ‚consecratione verbi coelestis' das Blut Christi, so ist leicht einzusehen, in welchem Sinne die von *Ambrosius* dem Diakon Laurentius in den Mund gelegten Worte zu verstehen sind. ‚Experire certe,' lässt er ihn zu Papst Xystus sagen, ‚utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis *consecrationem;* cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas' (De off. minist. I, c. 41, n. 304). Nach *Binterim* (Denkw. IV 3, 481) hätte hier consecrare (= consacrare) darin bestanden, den vom Bischof consecrirten Wein mit unsecrirtem in den calices ministeriales zu vermischen; durch das wenige in den grössern Kelch eingegossene hl. Blut sei die ganze Masse des Weines sanctificirt worden. Allein es ist gar nicht erwiesen, ob schon damals diese Art der Ausspendung des Kelches üblich war; vielmehr ist nach *Bona* (Rer. lit. I, c. 25, n. 4) das Wort consecratio im passiven Sinne zu nehmen, so dass dem Diakon bloss das vom Bischof oder Priester verwandelte hl. Blut (consecrata) zur Ausspendung anvertraut wurde. PETERS.

CONSIGNATORIVM hiess der Ort, an welchem in den alten Basiliken gefirmt wurde, von *consignatio*, dem t. t. für Firmung (*signum, signaculum, signaculum dominicum, Cypr.* Ep. 71; *signaculum spirituale, Ambros.; signaculum vitae aeternae, Leon. M.* Serm. 4 de nativ.). *Consignati* hiessen daher die Gefirmten, wie auf dem berühmten Sarkophag der Picentia Legitima in Spoleto (CONSIGNATAE A LIBERIO PAPA; *de Rossi* Bull. 1869, 23). Nicht alle Kirchen besassen ein eigenes C.; wo es fehlte, firmte man im *Sacrarium* oder im *Baptisterium* selbst, vielleicht auch in einem der der Basilika annexen Oratorien.

Consignatorien sind bez. waren lange Zeit erhalten in Rom, Neapel und Salona. Die Existenz eines C. in Rom bezeugen folgende, ehemals im vaticanischen Baptisterium gelesenen Verse:

Istic insontes caelesti flumine totas
pastoris summi dextera signat oves
huc undis generate veni quo sanctus ad unum
spiritus ut capias te sua dona vocat
tu cruce suscepta mundi vitare procellas
disce magis monitus hac ratione loci.

Die Inschrift ist aus dem 4.—5. Jahrh. und spielte vermuthlich auf die bildlichen Darstellungen des C. an (*de Rossi* Bull. 1869, 30).

Das in Neapel von dem Bischof Johannes III im 7. Jahrh. erbaute C. beschreibt im 9. Jahrh. *Johannes Diaconus* also: hic (Johannes III) fecit consignatorium ablutorum inter partes maiores a domino Sotero episcopo digestos et ecclesiam Stephaniam, per quod baptizati ingredientes ianuas a parte laeva, ibidem in medio residenti offeruntur episcopo, et benedictione accepta per ordinem aggrediuntur parti sinistrae. Sed et ipsum in parietibus super columnas depingere iussit (*Muratori* Script. Ital. I 2, 1).

Das noch erhaltene C. von Salona besteht aus einem Saal zur Rechten, einer kleinen Basilika oder einem Oratorium zur Linken, das Ganze von einer Mauer umschlossen, neben dem Bau ein für sich liegendes Gemach. Aus diesen Daten können wir uns die Gestalt des alten C. zurechtlegen.

Das C. lag also zwischen Baptisterium und Basilika (inter fontes maiores et ecclesiam Steph., wie Joh. Diac. sagt), in seiner Mitte stand der bischöfliche Stuhl (in medio residebat episcopus); es hatte zwei Thüren: durch die eine ging man zum Bapti-

sterium, durch die andere zur Basilika. Die in ersterm getauften Katechumenen traten vor den im C. sitzenden Bischof, der ihnen das signum ertheilte (pastoris summi dextera signat oves), ihnen dann den Segen gab, worauf sie (benedictione accepta) zur andern Thüre sich entfernten (per ordinem egrediuntur). Unklar ist, dass die Katechumenen bei *Joh. Diaconus* parte laeva eintreten und parte sinistra austreten; entweder ist das sinistra verschrieben für dextera (wie *Parascandolo* Memorie della chiesa di Napoli, 1847, I 139 in der That annimmt), oder laeva bezieht sich auf das Baptisterium, sinistra auf das C. Von dem C. gingen die Neugetauften oft zur Basilika oder annexen Oratorien, um die Eucharistie zu empfangen (*Garrucci* Storia I 1, 27).

Mit wie grosser Feierlichkeit die Ertheilung der Consignatio vor sich ging, lehrt die Notiz, dass Bischof Johannes III von Neapel nicht nur ein eigenes C. baute, sondern Wände und Gewölbe auch mit Malereien schmücken liess. In ähnlicher Weise ist das noch bestehende kleinere Baptisterium in Neapel ausgemalt, wie denn überhaupt die alte Kathedrale Neapels sowol für die Architektur, als namentlich das kirchliche Geräthe höchst lehrreich ist (vgl. *Stornajuolo* Ricerche sulla storia ed i monumenti dei ss. Eutichete ed Acuzio martiri Puteolani, Nap. 1874, 32, not. 4). Interessant mag noch sein, dass, ebenfalls nach *Joh. Diaconus,* der Bischof Johannes IV unter anderen Geschenken der Kirche ein Gefäss für das hl. Chrisma gab, welches seinen Namen trug: ad sanctum chrisma conficiendum fecit (Joh. IV) unam deauratam ampullam, in cuius labiis nomen suum descripsit.

Das C. hiess auch *C. ablutorum,* nämlich der durch die Taufe Abgewaschenen. Dafür findet sich in einigen Handschriften des Joh. Diaconus (bei *Chioccarelli* Antist. eccl. Napol. Catalogus, *Ughelli* Episc. Nap. und *Ducange*) *C. albatorum,* nämlich der mit dem weissem Taufkleid Bekleideten (vgl. *Taglialatela* Di una immagine di s. Protasio nella catacomba Severiana, Nap. 1874, 5).

In Rom bestand das C. bis ins MA. (*de Rossi* a. a. O.), in Neapel wurde es zu Anfang des 15. Jahrh. unter der Anjou'schen Herrschaft zerstört, als so viele Denkmale der Stefania zu Grunde gingen. GENNARO GALANTE.

CONSISTENTES, s. Busse.

CONSTANTINSFEST, s. Feste.

CONSTITUTIONEN DER APOSTEL. Das Werk, das unter diesem Namen in griechischer Sprache auf uns gekommen ist, besteht aus acht Büchern, und sein Inhalt ist sehr mannigfaltiger Art. Das erste Buch enthält allgemeine Sittenlehren; das zweite handelt von den Eigenschaften und Pflichten der Geistlichen, insbesondere von der Bischofswahl und der bischöflichen Amtsführung, von dem bischöflichen Gerichte oder der Schlichtung von Streitigkeiten durch den Bischof, von dem Unterhalte des Klerus und der Armen. Das dritte Buch handelt zunächst von den Wittwen und dann von der Taufe, von den Eigenschaften des Diakons und der Ordination des Bischofs. Das vierte Buch handelt von den Waisen und den Armen überhaupt, in Verbindung damit von der Pflicht der christlichen Liebe und den kirchlichen Oblationen, zuletzt von den Pflichten gegen die Obrigkeit und von den Jungfrauen. Das fünfte Buch handelt vom Martyrium, den Martyrern und Bekennern, sowie von den kirchlichen Fest- und Fasttagen. Das sechste Buch handelt von den Häresieen und im Anschluss daran von der Nichtverbindlichkeit des jüdischen Gesetzes für die Christen, von der Ungültigkeit der Ketzertaufe, von der Verschiebung der Taufe auf das Todbett, von den Apokryphen als zu meidenden Büchern, von der Ehe der Geistlichen, schliesslich noch besonders vom Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum. Das siebente Buch enthält wiederum sittliche Vorschriften; in seinem zweiten Theil werden liturgische und andere Gebetsformulare mitgetheilt, besonders Vorschriften und Formulare für die Taufe. Das achte Buch lässt sich als ein Pontificale bezeichnen. Nach einer Einleitung über die Gnadengaben folgen Vorschriften für die Wahl und Einsetzung des Bischofs, eine vollständige Liturgie, Gebete zur Ordination des Presbyters, Diakons und der übrigen Kleriker, Bestimmung der Functionen der einzelnen Kleriker, Vorschriften über die Taufe, Aufzählung der Feiertage und der Gebetszeiten, Formulare der täglichen Gebete und des Gebetes für die Verstorbenen, am Schluss 85 apostolische Kanones. — Was die Form der Darstellung anlangt, so erscheinen die Apostel als die Redenden, bez. Anordnenden, und daher der Titel der Schrift. Das Werk rührt, wie schon die Inhaltsübersicht nahe legt, nicht von Einem Verfasser her. Es gehört vielmehr verschiedenen Zeiten und verschiedenen Personen an, und näherhin lassen sich vier Bestandtheile unterscheiden. Der erste umfasst die sechs ersten Bücher, und die orientalischen Uebersetzungen, eine syrische (Didascalia apostolorum syr., ed. Lagarde, 1854), arabische und äthiopische (The Ethiopic Didascalia, edited and translated by Th. Pell Platt 1834), beschränken sich auf ihn. Das Werk führte in diesem Umfang, wie die Uebersetzungen zeigen und wie auch aus

VI, c. 14, 18 hervorgeht, den Titel Didascalia, bez. Didascalia der Apostel. *Usher* (Polyc. et Ignat. epp. 1644, XLII sqq.) erklärte es für interpolirt, und der Umstand, dass der syrische Text beträchtlich kürzer ist, als der griechische oder der der beiden anderen Uebersetzungen, könnte als Bestätigung dieser Ansicht angesehen werden. *Lagarde* (Reliquiae iur. eccles. antiq. gr. 1856, IV, LVI) bekannte sich in der That zu ihr. *J. W. Bickell* (Gesch. des K.-R. 1843, I 148 ff.) und *Haneberg* (Canones s. Hippolyti, 1870, 12) erklärten umgekehrt den syrischen Text für eine Abkürzung des griechischen, und mir scheint diese Auffassung den Vorzug zu verdienen. Eine genaue Untersuchung über das Textverhältniss wurde noch nicht angestellt. Was aber die Entstehung des ersten Bestandtheils anlangt, so fällt sie noch in das 3. Jahrh., wahrscheinlich in die zweite Hälfte desselben. *Eusebius* H. e. III, c. 25 erwähnt unter den Apokryphen διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, *Athanasius* Ep. fest. 39 führt unter den Vorlesebüchern für die Katechumenen eine διδαχὴ τῶν ἀποστόλων auf, und der Titel lässt vermuthen, dass sie unsere Schrift meinen, wiewol sich bei dem Mangel einer nähern Inhaltsangabe nichts Sicheres darüber sagen lässt. Citate bringt zuerst *Epiphanius* H. 45, c. 4; 70, c. 10—12; 75, c. 6; 80, c. 7. Da aber das Werk bei ihm bereits διάταξις oder διατάξεις τῶν ἀποστόλων heisst und da dieser Titel im Besondern dem achten Buch eigenthümlich ist, so folgt, dass es inzwischen um zwei weitere Bücher bereichert worden war. Das siebente Buch entstand wahrscheinlich am Anfang des 4. Jahrh. und ist vielleicht nicht so fast die völlig selbständige Arbeit eines eigenen Autors, als ein blosser Nachtrag zum ersten Theil. Die Entstehung oder vielmehr die Redaction des achten Buches (denn die mitgetheilten Gebete gehören inhaltlich einer ältern Zeit an) fällt etwa auf die Mitte des 4. Jahrh. und sein Redactor ist zugleich als Zusammensetzer des Ganzen zu betrachten. Doch standen damals die apostolischen Kanones noch nicht am Schluss, da sie (can. 8, al. 7) die Feier des Osterfestes mit den Juden mit Strafen bedrohen, während die Constitutionen nach dem Zeugniss des *Epiphanius* H. 70, c. 10 damals die gegentheilige Verordnung enthielten, später freilich, wie der heutige Text V, c. 17 zeigt, in diesem Punkt geändert wurden. Sie wurden gegen den Anfang des 6. Jahrh. hinzugefügt, nachdem ihre Sammlung selbst erst vollendet worden war. Die Heimat des Werkes ist Syrien. Was endlich das Ansehen des Werkes betrifft, so wurden die Stimmen des Eusebius und Athanasius bereits angeführt. *Epiphanius* H. 70, c. 10 nennt es ein zwar von Vielen bezweifeltes, aber dennoch nicht zu verwerfendes Buch, da die ganze kirchliche Ordnung in ihm enthalten und nichts dem Glauben, der kirchlichen Disciplin und Verwaltung zuwider sei. Der 85. apostolische Kanon führt die Schrift unter den kanonischen Büchern auf. Die trullanische Synode 692, c. 2 verwirft sie zwar als durch Häretiker verfälscht, giebt aber zugleich zu verstehen, dass sie dieselbe für eine ursprünglich echte und apostolische Schrift halte. Indessen stand das Werk auch später noch im Orient in Ansehen und wurde von den Griechen namentlich im 11. Jahrh. in dem Streit mit den Lateinern geltend gemacht. Im Abendland fand es keinen Eingang. — Unter den Ausgaben seien erwähnt die von *Turrianus* (Venet. 1563) als die erste, die von *Cotelier* (Patr. apost. Opp. t. I) als die mit reichem Commentar versehene, die von *Lagarde* (Lipsiae 1862) als die neueste und kritisch correcteste. Die gründlichsten Forschungen über den Gegenstand verdanken wir *Drey* (Neue Untersuchungen etc., Tübingen 1832) und *J. W. Bickell* (a. a. O.). Erwähnt sei noch die Schrift *Krabbe's* Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus (Hamburg 1829). Ueber die Frage der Interpolation vgl. Tüb. Theol. Quartalschrift 1880, 378 ff. FUNK.

CONTINENTES = ἐγκρατευόμενοι, eine Bezeichnung für Mönche in *Conc. Carth.* III, c. 25; vgl. Cod. can. eccl. Afr. c. 38.

CONTRA VOTVM, eine auf christlichen Grabsteinen ziemlich häufige Formel, welche den Schmerz der Hinterbliebenen ausdrücken soll, und die auch auf einigen heidnischen Epitaphien angetroffen wird. Sie ist offenbar der Gegensatz zu dem *lubens merito* der heidnischen Votivsteine. Soviel ich das Material übersehe, dürfte die Formel seit dem 4. Jahrh. gebräuchlich gewesen sein; das älteste datirte Beispiel ist allerdings erst aus dem J. 400 (*de Rossi* Inscr. n. 491: PARENT · S · POSVERVt | PETLVM · CONTRA | UO · TV ET DOLO · SVO RECEDI | T · COS · ISTILICONIS).

Morcelli's Ansicht (Inscr. comm. subiect. 132), die Formel C. V. werde nur von Eltern, welche den Tod ihrer Kinder beklagen, angewendet, ist nicht haltbar. *Martigny* s. v. hat eine Reihe von Inschriften beigebracht, welche zeigen, dass die Formel in allen Lebensverhältnissen vorkommt: zwischen Eheleuten (*de Rossi* n. 577, aus dem J. 407; n. 585, a. 408; *Fabretti* c. VIII, n. 176, 177; *Ferrari* Monum. di s. Ambrogio 54 f.; *Gruter* 1050[4], 1139[13]; *Doni* cl. XII 75), zwischen Geschwistern und Freunden (*Gruter* 105[1]; *Muratori* 1873[3], 1932[1]),

von Seiten der Freigelassenen für ihre Patrone (*Gruter* 1025 [6]), von Kindern für ihre Eltern (*Ferrari* 57). Einmal begegnet man der Variante CONTRA VOTA (*Gazzera* 84). Ein Reisender setzt seinem vom Tod überraschten Gefährten einen Titel in Rom contra votum (*Boldetti* 441).

Martigny hat ebenfalls schon darauf hingewiesen, dass die Formel sich namentlich in Oberitalien, Mailand u. s. f. findet. Indessen trifft man sie auch in Rom (s. *de Rossi* a. a. O.) und anderen Orten Mittelitaliens, wie die von *Fabretti* 583 f. gesammelten Beispiele zeigen.

Martigny betrachtet die in Gallien besonders nachgewiesenen Formeln: PRO DILECTIONE POSVERVNT (*Le Blant* I 366), VINCVLO · CARITATIS · ET · STVDIO · RELIGIONIS · TITVLVM · POSVERVNT (eb. 341, 377, 386, 400, 405, 414), PRO CARITATE (eb. 415), PRO AMORE, PRO PIETATE (schon 302 in Rom; *de Rossi* I, n. 28) als gleichwerthig mit PRO VOTO. Indess sieht Jeder, dass der Gedanke ein ganz anderer, entschieden christlicher ist. Mehr entsprechen dem C. V. die von *Fabretti* a. a. O. beigebrachten, allerdings heidnischen Steinen angehörenden Formeln: EVGAMO . . . MATER | QVOD · DEBVIT | FILIVS · MATRI, und besonders: . . . FILIO · PIISSIMO | PATER · INFELIX | AEQVIVS · ENIM · FVERAT | VOS · HOC · MIHI · FECISSE | ET · SIBI. KRAUS.

CONVENTICULUM, im Grunde identisch mit concilium und conciliabulum, bezeichnet bei *Lactant.* V 11, *Arnob.* IV 152 (90, ed. Hamb. 1610) das Kirchengebäude (vgl. d. A. Basilika), später (*Cod. Theod.* lib. XVI, tit. V de haeret. leg. 10: conventiculis suis haereticae superstitionis turba propulsetur; ib. lib. XVI, tit. IV, leg. 4) hauptsächlich die Winkelversammlungen der Häretiker. Vgl. *Bingham* I 126.

CONVENTUS, COETUS ANTELUCANI. Wie überhaupt das ganze kirchliche Officium seinem Wesen nach in die älteste, ja in die apostolische Zeit hinaufreicht, so insbesondere das nächtliche Stundengebet (officium matutinum). Dass die Christen noch im Dunkel der Nacht, vor Anbruch des Tages, zu gottesdienstlichen Zwecken zusammenkamen, war der Hauptgrund zu einer der wirksamsten Verleumdungen gegen sie, zu der Anklage auf Blutschande und ähnliche Ausschweifungen, welche die Apologeten beständig von ihnen abwehren, und welche bereits *Tacitus* und *Sueton* zu der Behauptung veranlassten, man habe es hier mit einer gefährlichen, schädlichen, menschenfeindlichen und allgemein verhassten Secte zu thun. *Plinius d. J.* (l. 10, ep. 97) konnte indess bei seiner Untersuchung der Sache nichts herausfinden als die Thatsache, dass sie stato die, also wol nicht regelmässig jeden Tag, vielleicht auch soll es heissen, am Sonntage, ante lucem zusammenkommen, auf Christus als auf ihren Gott ein Lied singen und sich zu allem Guten verpflichten, dann wieder auseinander gehen und abermals zum Genusse einer unschuldigen Speise sich versammeln. Auf sein Decret hin aber hätten sie das unterlassen. Ohne in die vielen, zum Theil unhaltbaren Vermuthungen über den Sinn dieser Stelle (vgl. *Kliefoth* Lit. Abh. IV 276 ff.; *Harnak* Gemeindegottesdienst 229; *Lüft* Liturg. 1, 81 f.) einzugehen, ist soviel jedenfalls das Wahrscheinlichere, dass diese coetus antelucani, wie sie *Tertullian* (Apol. 2) mit Berufung auf diesen Brief nennt (und nach ihm *Hieronymus,* wogegen *Ambrosius,* übrigens, wie es scheint, nur mit Bezug auf Privatgebete, von antelucanae horae redet; De virg. l. III 4, 19) nicht die Feier der Liturgie selber waren, sondern andere Versammlungen zu Gesang und religiösen Lesungen, vielleicht auch Vorträgen, also Gebetsversammlungen. Die Zeiten der Verfolgungen aber scheinen, wenigstens öfters, auch die Feier der Liturgie und der Communion in diese antelucani coetus gedrängt zu haben (*Tertull.* Cor. 3 und vielleicht ad uxor. II 4?), wie möglicher Weise auch der Ausdruck des *Plinius* andeutet. Immerhin aber war das nur Ausnahme, durch die Noth veranlasst, und sicherlich muss zwischen diesen coetus antelucani und der Liturgie immer ein Unterschied gemacht werden, wenn auch manchmal beide der Zeit nach zusammen abgehalten werden mussten. Daher sie denn auch später, wo die Liturgie sich wieder an den hellen Tag hervor wagen durfte, wie ursprünglich beibehalten blieben. Sie finden sich bei den Vätern oft erwähnt, z. B. von *Basilius* Ep. 243, 3 (III 374) als ὑμνῳδίαι νυκτηριναί, oder Ep. 46, 2 (III 136) als νύκτες πεφωτισμέναι, welchen alle Gläubigen beiwohnten. Freilich ist bei manchen dieser Stellen nicht ganz gewiss, ob sie auf diese coetus antelucani oder auf die Vigilien sich beziehen. Besonders drang *Chrysostomus* auf fleissigen Besuch dieser coetus und nahm manche Veränderungen an der innern Einrichtung derselben vor. Insbesondere feierte er sie mit grossem Eifer, seitdem die Arianer in Constantinopel durch die pomphafte Einrichtung derselben grossen Anhang fanden (*Pallad.* Vit.; *Chrys.* · *Socr.* VI 8; *Soz.* VIII 8). Ueber die Einrichtung derselben finden wir in den apostolischen Constitutionen Aufschluss (VIII 34—39; VII 47, 48; II 59, wozu die Nota 53 von *Cotelier*). Es waren auch die Katechumenen in dieselben zugelassen und erfolgte hier-

bei ihre Entlassung in der nämlichen Weise wie beim feierlichen Gottesdienste (s. *Bingham* V 318 u. d. A. Katechumenen n. 6).

Litteratur: *Bingham* V 315—348 (lib. XIII, c. 10, 11); *Martène* III, l. IV, c. 7; *Selvaggio* l. II, p. 1, c. 9, § 10; *Cotelier* L. l.; *Probst* Lehre u. Gebet in den ersten drei Jahrh. 344—353. WEISS.

COPIATAE, s. Fossoren.

CORBONA ECCL., s. Klerus.

CORONA. Die aus Blumen oder Blättern zu einem geschlossenen Reifen zusammengefügten Kränze, coronae, dienten den Alten zunächst als heiterer Schmuck beim Becher nach der Tafel. Angeblich wand man sie ursprünglich um die Stirne, um durch eine den Blumen beigelegte Kraft die berauschende Wirkung des Weines zu brechen; bald aber ward das Vertheilen der Kränze das Zeichen, sich nach der coena ausgelassenen Gelagen hinzugeben. Aus dem Abscheu der Christen gegen solche Schwelgereien erklärt es sich, dass wir auf den Darstellungen ihrer Mahlzeiten die Gäste nie bekränzt sehen; höchstens trugen sie Kränze um den Hals, einen Schmuck, der nicht nothwendig Gelage voraussetzte. ‚Et sparsis utimur (floribus)', sagt *Minucius Felix*, ‚et sertis colla complectimur. Quod caput non coronamus, ignoscite.'

Weiterhin fanden die Kränze vielfach im religiösen Culte ihre Verwendung. So trugen die arvalischen Brüder bei ihren Festen als Abzeichen einen Kranz von Aehren um die Stirne (vgl. *Marquardt* Heiligth. 408); ebenso zogen die römischen Frauen zu dem verehrten Heiligthum der Diana in Aricia mit bekränztem Haupte (*Döllinger* Heidenth. u. Judenth. 503). — Bei den Christen kommen Kränze im gottesdienstlichen Gebrauche nicht vor. Allerdings lässt *Wiseman* (Fabiola 236) den Jungfrauen bei ihrer Weihung einen Kranz auf das Haupt setzen; allein unter der στεφάνη der Jungfrauen verstand man nicht einen Kranz, sondern eine Kopfbinde, und daher nennt *Cyrill von Jerusalem* (Catech. XII 33) die Jungfrauen στεφανούμεναι (vgl. *Garrucci* Vetri 135). — Ebenso vermieden die Christen die heidnische Sitte, den Todten Kränze zu weihen (*Becker* Gallus III 381). ‚Non adnectimus arescentem coronam,' sagt *Minucius Felix*, ‚sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus.' Die bekränzten weiblichen Köpfe, die man wiederholt auf Katakombenbildern findet, sind sämmtlich einfache Decorationsstücke.

Eine ganz besondere Bedeutung hatte der Kranz bei den Heiden als Zeichen des Triumphes über einen bezwungenen äussern Feind und als Lohn des Sieges in den Wettkämpfen. Aus der leidenschaftlichen Vorliebe, welche die Römer für die Spiele, besonders für die Wettrennen und die Gladiatorenkämpfe hatten, erklärt sich die Menge der Statuen und Sculpturen, welche uns Wagenlenker und Helden der Arena mit ihrem Siegeskranze in der Hand darstellen. Dem Beginne der ludi Romani und anderer circensischer Spiele ging eine pompa vorher, die von dem präsidirenden Magistrat — praefectus ludi, ἀγωνοθέτης, γυμνασιάρχος — eröffnet wurde. Er erschien dabei in der Tracht der Triumphatoren, den Elfenbeinscepter in der Hand, während ein Sklave einen Kranz von goldenen Eichenblättern, mit Edelsteinen besetzt, über seinem Haupte hielt (*Marquardt* Gottesdienst 499). Im capitolinischen Agon der Dichtkunst war der Kaiser selber der Vorsitzende, und der aus Oel- und Eichenzweigen geflochtene Kranz (mista quercus oliva), den der Herrscher mit eigener Hand dem Sieger aufs Haupt setzte, war das höchste Ziel des Ehrgeizes für die Dichter; die Erinnerung daran erhielt sich durch das ganze MA. (*Friedlaender* II 348). Soviel zum Verständniss der Darstellungen auf christlichen Monumenten und der Sprache der Väter.

Es ist bekannt, wie besonders der hl. Paulus und die Apokalypse in jenen heidnischen Kampfspielen ein Symbol des geistigen Wettkampfes um die Siegeskrone der Seligkeit erblickten. Viele laufen, Einer gewinnt den Preis; die Kämpfer im Agon mühen sich um vergängliche, wir um unvergängliche Kränze; nur wer regelrecht gekämpft, wird gekrönt. Der Apostel lobt die Galater, weil sie bene currebant, und sagt von sich selber, er habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, so sei ihm die Krone hinterlegt, die der ἀγωνοθέτης in seiner Gerechtigkeit ihm nicht vorenthalten werde etc. In einer Zeit nun aber, wo das Ringen ein so gewaltiges, der Gegner ein so furchtbarer war, wo der Wettlauf des Lebens an den christlichen Athleten die höchsten Anforderungen stellte, da musste gerade die Hinweisung auf den Siegespreis die kräftigste Ermunterung und Stärkung für die Gläubigen bilden; zugleich gab es zur Bezeichnung derjenigen, welche im edelsten Ringen des blutigen Martyriums der Ruhm der Kirche geworden waren, kein passenderes Symbol als das der Arena entnommene: der Siegeskranz, verbunden mit der Palme. In diesem Bilde bewegt sich denn auch wirklich fortwährend die Sprache der Väter, wenn sie von den Blutzeugen reden: benum agonem subituri estis (*Tert.* De spectac. c. 3); agon coelestis exhibitus, ut Dei servus in agonis promissi certamine coronatus est (*Cypr.* De spectac. c. 2). Et bene pro meritis gaudet sibi praemia reddi, tecum, Paule, tenens calcata morte coro-

nam, heisst es auf der alten Grabschrift der Martyrin Zosima (Bull. 1865, 47), und in den Versen über dem Portal der Kirche der hl. Felicitas: tempora victricis florea serta ligant (Bull. 1863, 43). Damit stimmt überein die geradezu zahllose Menge von bildlichen Darstellungen des Kranzes auf Grabsteinen und religiösen Gegenständen aller Art, wo bald durch eine einfache C., bald durch eine grössere oder geringere Mannigfaltigkeit weiterer Symbole die eine Grundidee zur Anschauung gebracht ist. Versuchen wir in Folgendem, uns wenigstens die Hauptgruppen dieser Darstellungen vorzuführen, indem wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken. Es lag in der Natur der Sache, dass in den Jahrhunderten der Verfolgung der Schmerz und die Qualen der Martyrer bei den Vätern wie bei den Künstlern durchaus zurücktraten hinter der Schilderung des Lohnes. In der nachconstantinischen Zeit begannen die Dichter auch die Leiden der Blutzeugen zu schildern; allein, wie Lessing bemerkt, der Künstler hat engere Grenzen, als der Dichter. Freilich finden wir in sehr einzelnen Fällen auch die bildliche Darstellung von Marterscenen; allein die dabei mit unverkennbarer Absichtlichkeit betonte Belohnung in der himmlischen Herrlichkeit beweist, wie die Kunst mit richtigem Tacte die alte Tradition festgehalten hat.

War der Sieg errungen, so trat der glückliche Kämpfer vor den ἀγωνοθέτης, der persönlich oder durch seinen Stellvertreter zugleich der praefectus ludi und der Kampfrichter war, um aus seiner Hand das bravium, den Siegespreis, zu erlangen. Von diesem Kampfrichter ist bei den Vätern sehr häufig die Rede. *Tertullian* ruft den Martyrern zu: bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus sanctus, coronae aeternitatis brabium ... Epistates vester Christus Iesus (De spectac. III). Nach *Clemens Alexandr.* ist Gott stets der ἀγωνοθέτης, βραβεύτης ὁ υἱὸς θεοῦ, θεαταὶ δὲ οἱ ἄγγελοι. Die hl. Perpetua hatte vor ihrem Martyrium eine Vision, wo sie sich als Ringer im Amphitheater schaute. Vor dem Beginne des Kampfes erscheint eine übernatürliche Gestalt im Festgewande, den Stab in der Hand, und verkündet die Bedingungen. Als sie den Gegner bezwungen hat, tritt sie, begleitet von ihren adiutores et favitores (ἐπιστάται), vor den Kampfrichter, der ihr die Palme reicht mit den Worten: filia, pax tecum (*Ruinart* Acta I, § 10). So nahe es nun liegt, dass auch die Künstler den ἀγωνοθέτης dargestellt haben, so scheint dieser Punkt von den Archäologen doch bisher viel zu wenig beachtet worden zu sein. *Garrucci* bringt in seinen Vetri Tav. XXXIV 7, 8 zwei heidnische Glasschalen mit Darstellung von Faustkämpfern, hinter denen ganz unzweifelhaft der Kampfrichter erscheint, kenntlich durch den Palmzweig, den er in der erhobenen Hand hält. Dennoch erklärt *Garrucci* (186) ihn für den ἀλείπτης, der die Ringkämpfer salbte. Eines der für unsern Gegenstand merkwürdigsten christlichen Monumente ist eine Medaille, welche auf der einen Seite das Martyrium des hl. Laurentius darstellt, auf der andern Seite das über seinem Grabe errichtete Heiligthum (Bull. 1869, 33, tav. 1[8]). Der Heilige liegt auf dem Roste, unter dem die Flammen emporzüngeln; ein Henker hält ihn an den Füssen fest. Eben hat sich die Seele vom Körper gelöst und schwebt als Orante empor, um aus einer vom Himmel her erscheinenden Hand den Kranz des Sieges zu empfangen. Neben der Marterscene sitzt auf einem erhöhten Throne ein Mann mit einem Kranze in den Haaren und einem Scepter in der Hand, und neben ihm steht auf derselben Erhöhung ein anderer Mann. *De Rossi* erklärt die sitzende Figur für den Kaiser (33): sollte es nicht vielmehr Gott als der ἀγωνοθέτης sein, die danebenstehende Figur aber, bei der das ⳨ gezeichnet ist, Christus als der ἐπιστάτης, der dem Martyrer im Kampfe zur Seite steht, und der zugleich als der βραβεύτης, kenntlich durch das A und Ω, ihm vom Himmel her die Siegeskrone darreicht? Das von *Garrucci* (Storia Tav. 68) aus dem Coemeterium Trasonis gebrachte Bild des Gladiators und der beiden kränzetragenden Wagenlenker lasse ich bei Seite, trotzdem er gegen *de Rossi* (Bull. 1867, 84) den christlichen Ursprung dieses Bildes vertheidigt; auf einem andern Gemälde desselben Coemeterium aber (Tav. 69) ist die männliche Figur mit dem Stabe in der Hand wiederum unzweifelhaft der ἀγωνοθέτης, der neben ihm Stehende mit der Büchse der Xystarches, von welchem Tertullian redet, während die beiden daneben gemalten Kränze das bravium oder den Siegespreis sinnbilden, den der Verstorbene im Wettkampfe des Lebens errungen hat. Ein bekanntes Bild der Himmelfahrt des Elias im Coemeterium der Domitilla (*Garrucci* Storia, Tav. 31) stellt den Propheten nach Art der Wettfahrer auf vierspännigem Wagen dar; vor ihm steht eine männliche Figur, mit einem Kranze um das Haupt. Garrucci deutet sie auf den Flussgott des Iordan; allein da die Flussgötter liegend neben ihren Urnen dargestellt zu werden pflegen, so dürfte auch hier richtiger an den Kampfrichter gedacht werden. Das Gleiche gilt von anderen Darstellungen, in denen man den Kaiser, pro

tribunali sitzend oder stehend, hat erkennen wollen.

Während die bisher besprochenen Bilder uns den Herrn oder seinen himmlischen Vater unter dem Bilde des ἀγωνοθέτης vorführen, erscheint auf einer reichen Reihe anderer Darstellungen der Heiland selber oder die Hand des himmlischen Vaters aus der Wolke als der Spender des Siegeskranzes. So sehen wir Christus auf einem Gemälde im Coemeterium Pontiani in halber Figur, wie er den beiden Martyrern Abdon und Sennen Kronen auf das Haupt setzt; im Coemeterium des hl. Sebastian ad catacombas empfängt der Heilige von dem in der gleichen Weise dargestellten Heilande die Krone aus seinen Händen. Dieselbe Scene ist eine der beliebtesten Darstellungen auf den Glasschalen, wo der Heiland über den Häuptern der beiden Apostelfürsten oder anderer Heiligen Kronen zu halten pflegt. In der Katakombe des hl. Ianuarius in Neapel hält eine aus den Wolken erscheinende Hand den Kranz über dem Kopfe einer Orante, neben der rechts und links Palmzweige hervorspriessen (*Garrucci* Storia Tav. 99); dieselbe Darstellung kehrt in den Mosaiken der Basiliken fast als regelmässiger Abschluss der ganzen Composition wieder; so in der Darstellung der hl. Euphemia bei *Ciampini* Vett. Mon. II, tav. 35 (s. beistehende Fig. 111).



Fig. 111. Hl. Euphemia, Mosaik in Ravenna.

Um noch einige Besonderheiten zu bemerken, so sehen wir auf einer Glasschale (*Garrucci* Vetri XXII 1) die hl. Agnes als Orante zwischen zwei Tauben, welche ihr einen Kranz darreichen, den Kranz der Jungfräulichkeit und den des Martyriums, nach den Worten des *Prudentius* (Peristeph. XIV 7): duplex corona est praestita martyri: intactum ab omni crimine virginat, mortis deinde gloria liberae. Die Taube als Spenderin des Kranzes kommt auch wiederholt auf den Graffiten der Grabsteine vor; es ist ursprünglich die Taube Noe's mit dem Oelzweig, für den dann nicht selten durch Verbindung mit der Idee des Kampfes der Palmzweig oder die Siegeskrone trat. Die Erklärung, worin denn der Lohn des Christen nach dem glücklichen Erdenlaufe bestehe, ist ausgesprochen auf einem Grabsteine, der uns zwischen Krone und Palme den Leuchtthurm als das Ziel der irdischen Seefahrt zeigt, jenen Leuchtthurm, der auf einem andern Grabsteine die Inschrift ἀόρατα trägt, anlehnend an das Wort des Apostels: kein Auge hat es gesehen, was Gott denen bereitet hat, die ihm hienieden dienen. Eine sehr interessante Zusammenstellung einzelner Bilder und Figuren zu einer gemeinsamen Idee findet sich auf einem bleiernen Schöpfgefäss, das zu Tunis in Africa gefunden wurde. Dort stehen neben einander Christus als der gute Hirt, ein Gladiator, der triumphirend eine Corona emporhält, eine geflügelte Victoria mit Kranz und Palmzweig, und eine Orante; das Ganze ist durch zwei Palmbäume eingefasst. Selbst die wilden Thiere fehlen nicht, über welche der Gladiator gesiegt hat, während die vierfache Quelle, aus der Hirsche trinken, die Seligkeit des Siegers im Himmel andeutet, die in der beigefügten Inschrift mit den Worten ausgesprochen ist: ANTΛHCATE YΔωP MET EYΦPOCYNHC, schöpfet Wasser in Frohlocken (Bull. 1867, 77 ff.).

Neben den genannten Darstellungen entwickelte sich unter dem Einflusse der johanneischen Vision die bildliche Betonung jener andern Idee, dass der Sieg, den der Christ erringt, wesentlich das Werk der Gnade ist, und dass daher die Krone nicht sowol seinem Ringen, als dem Beistande von oben gebührt. So schliesst sich an die apokalyptische Darstellung in S. Paul, wo die vierundzwanzig Aeltesten ihre Kronen dem Lamm darbringen, eine Reihe verwandter Bilder an, auf welchen die Heiligen, kostbare, perlenbesetzte coronae in den Händen und begleitet von anderen Heiligen, besonders von den Apostelfürsten als ihren adiutores et favitores, vor den himmlischen ἀγωνοθέτης hintreten, um den einzig durch seine Hülfe errungenen Siegespreis ihm ihrerseits darzubringen. Derartige Bilder finden wir sowol in den Gemälden der Katakomben, als ganz besonders in den alten Mosaiken zu Rom, Ravenna und anderwärts. Sehr merkwürdig

ist die Darstellung auf einem Sarkophag des lateranensischen Museums, wo die Seligen (ähnlich wie auf dem Grabmal des Bassus) durch Lämmer dargestellt sind, welche ihre Kränze im Munde tragen und von rechts und links auf zwei Männer zueilen, die sie liebkosend empfangen, um sie in die Thore des himmlischen Paradieses einzuführen.

Unser Vorbild in dem grossen Wettkampf des Lebens ist der Erlöser, der leidend und sterbend den Triumph über seinen Widersacher, die Sünde, errungen hat. Dem entsprechend sehen wir auf mehreren Sarkophagen des lateranensischen Museums Scenen aus der Passion mit einem Siegeskranze darüber, in der Mitte der Bilderreihe aber erscheint das Monogramm Christi, von einer C. umschlungen, über dem Kreuze. In ähnlicher Weise finden wir auch sonst den Namenszug des Herrn mit einem oder mit mehreren Kränzen (*Garrucci* Storia, Tav. 105 B) geschmückt, und so erscheint vor allen auf den Triumphbogen der Basiliken das bekränzte Kreuz, wie es uns *Paulin von Nola* von seiner Kirche berichtet: ardua floriferae crux cingitur orbe coronae. — Damit schliesst der in seltener Mannigfaltigkeit, Fülle und Tiefe entwickelte Bilderkreis, der in immer neuen Blüten um das paulinische Gleichniss vom Wettkampf einen Kranz der lieblichsten und anziehendsten Darstellungen geschlungen hat. Ueber die anderweitigen Bedeutungen des Wortes C. siehe unter Eucharistie, Leuchter und Tonsur. DE WAAL.

CORONATI hiessen schon die heidnischen Priester; vgl. *Firmic.* III 4, 7, 14; *Innoc. I* Ep. ad episc. a Synod. Tolet. const. Der Name ging wol schwerlich unmittelbar auf die christlichen Geistlichen über, diese werden C. wegen der Tonsur genannt worden sein; *Cod. Theod.* De episc. et cler. XVI 2, 38. Belege aus dem MA. hat *Ducange* i. v. gesammelt. Ueber *Quattuor Coronati* s. d. A.

CORPORALE, s. Gewänder, liturgische.

CREPITACVLVM, s. Glockensurrogate.

CRIMEN, s. Verbrechen.

CRINITI FRATRES. In Mesopotamien und wol auch anderwärts gab es Mönche, welche sich Haar und Bart lang wachsen liessen. *Epiphanius* Haer. LXXX, n. 6 tadelt diese Sitte, ebenso in der schärfsten Weise *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 12; *Augustin.* De op. monach. c. 31 scheint diese Klasse von Anachoreten, die er als *criniti fratres* bezeichnet, etwas milder zu beurteilen: vereor in hoc vitio plura dicere propter quosdam *crinitos fratres* quorum praeter hoc multa et paene omnia veneramur. Vgl. d. A. Tonsur.

CRUCICOLAE. Das Kreuz, der Opferaltar, auf dem Christus sein Leben hingab, wurde von den Christen immer in hohen Ehren gehalten. Desswegen sprechen sie mit höchster Achtung von dem Kreuze (I Kor. 1, 18 u. 24; Gal. 6, 14; *Chrysost.* Hom. 55 in Matth.; *Augustin.* Serm. XII de sanct.; *Ioan. Damasc.* De orthod. fide IV, c. 17; De imag. or. 3); sie bezeichneten sich (*Tert.* De coron. milit. c. 3; *Cyrill. Hieros.* Catech. IV, c. 14; XIII, c. 36; *Cypr.* De orat. Dom. c. 9; *Ephraem.* Serm. in pret. et vivif. cruc. c. 3) und ihre Geräthe mit dem Kreuze (*Tertull.* Ad uxor. II, c. 5; *Chrysost.* Hom. ad pop. Antioch. c. 40; *Hieronym.* Ep. ad Eustoch. c. 37; *Epiph.* Haer. XXX, c. 5); sie hatten Kreuzbilder (*Tertull.* Apol. c. 16; *Chrysost.* Orat. quod Chr. sit Deus c. 5; vgl. *Perret* Catacombes IV, pl. 16).

Wegen dieser Verehrung des Kreuzes wurden die Christen von den Heiden ‚Kreuzanbeter‘, C. (*Minuc. Fel.* Octav. c. 9), religiosi crucis (*Tertull.* Apol. c. 16) genannt; zum Hohne auf die Kreuzanbeter wurde das bekannte Spottcrucifix, ein Graffit in den Kaiserpalästen, geschaffen (*F. Becker* Das Spottcrucifix d. röm. Kaiserpal.; *Kraus* Das Spottcrucifix vom Palatin; s. d. A.) und producirte ein jüdischer Taugenichts zu Carthago ein ähnliches Bild mit Eselsohren und Eselshufen (*Tertull.* Ad nat. I, c. 14; Apol. 16). Gegen den Vorwurf der Kreuzanbetung vertheidigen ihre Glaubensgenossen sowol *Minucius Felix* als *Tertullian* an den angeführten Stellen. Ersterer antwortet einfach: ‚wir beten durchaus nicht das Kreuz an ... wie ihr eure hölzernen Götzen anbetet‘; letzterer replicirt mit beissender Ironie: ‚wenn ihr meint, dass wir göttliche Ehren dem Kreuz erwiesen, so seid ihr unsere Genossen. Wenn gegen ein Holz Religionsgebräuche vorgenommen werden, so liegt nichts an der äussern Erscheinung, da ja die Malerei dasselbe ist, und auch nichts an der Gestalt, da eben dasselbe der Körper eines Gottes ist. Und doch, wie wenig unterscheidet sich von einem Kreuzholze die Pallas von Attica und die Ceres von Pharos, welche sich unter einem rohen Pfahle und gestaltlosen Holze, nicht in Menschenfigur, darbieten.‘

Noch zur Zeit des hl. *Athanasius* (Orat. c. gent. c. 2) hatten die Christen Ursache, sich darüber zu beschweren, dass ‚die Heiden sie beschimpften und verspotteten‘, weil sie das Kreuz verehrten. MÜNZ.

CRUCIFIX, s. Kreuzigung, Darstellung derselben.

CUBICULARIUS AUG., Kammerherr des Kaisers, eine Stellung, in welcher wir viele Christen finden: so der Präfect der Cubi-

cularii, an welchen der Brief des B. Theonas von Alexandrien (*Galland.* Bibl. VI 69; *Routh* Reliqq. sacr. III 439) gerichtet ist und der am Hofe Diocletians angestellt war; in derselben Zeit soll der Martyrer Gorgonius die Würde eines C. bekleidet und als solcher die unmittelbare Umgebung des Kaisers der christlichen Religion gewonnen haben (vgl. *Eus.* H. e. VIII 6). Hyacinthus, der unter Traian dem Hungertode in Caesarea in Kappadocien ausgesetzt wurde, soll C. dieses Kaisers gewesen sein (Martyrol. Rom. 3. Juli). Einen C. des K. Commodus, Namens Prosenes, Freigelassenen der KK. Marc Aurel und L. Varus, erwähnt eine Inschrift bei *de Rossi* Inscr. I 9 (A CVBICVLO AVG.). Bekannt ist dann, dass die hhl. Nereus und Achilleus die Cubicularii der ältern hl. Domitilla gewesen sind (*de Rossi* Bull. 1865, 22; *Kraus* R. S. 2. Aufl. S. 76, 522). Auch christliche Frauen treffen wir bei Fürstinnen in derselben Stellung. Eine CVBICVLARIA REGINAE kommt auf einem Steine aus S. Paolo (vom J. 420?) vor (*de Rossi* Inscr. I, n. 612, p. 262).

II. *Cubicularius* erscheint als gleichbedeutend mit *Custos martyrum* (s. d. A.) und *Mansionarius* (s. d. A.). In den ersten drei Jahrhunderten waren die Fossoren die natürlichen Cubicularii der Katakomben (*de Rossi* R. S. III 532). Später, als das Institut der Fossoren verschwand, wurden eigene Cubicularii ernannt, wie uns das Papstbuch von Leo d. Gr. mittheilt (§ 8: sui constituit et addidit supra sepulcra apostolorum ex clero Romano custodes, qui dicuntur cubicularii). *Borgia* Vatic. confess. LIV f. ist indessen der Ansicht, dass schon lange Zeit vor Leo eigene Custodes sepulchrorum bestanden, wie deren von *Athanasius* und *Sozomenus,* von letzterm gelegentlich der Einnahme Roms durch Alarich 410, erwähnt werden. *Suarez,* in s. handschr. Abh. De cubiculariis et cubiculis (Cod. Vat. 9136, 65—67), leitet dann diese Cubicularii von den Custoden der Gräber ab, welche in der ältesten Zeit die Liberti der Todten waren, eine Ansicht, der sich *de Rossi* R. S. III 531 anzuschliessen geneigt ist. Leo d. Gr. hätte dann die Custoden durch Ernennung zu Cubicularii nur in eine höhere Stellung, analog derjenigen der Cubicularii am Hofe, versetzt. Später wurde die Bezeichnung dann auf die übrigen Kirchen ausgedehnt. *De Rossi* a. a. O. citirt die Grabschrift eines IOH*annes* CVB TT ... (*cubicularius tituli*) in S. Lorenzo f. l. m. Cubicularii von S. Paolo f. l. m. erscheinen 533 oder 544 (*de Rossi* Inscr. I, n. 1087, wie von S. Peter (*cubicularius beati Petri; Margarini* Inscr. bas. s. Pauli n. 781). KRAUS.

CUBICULUM. Im heidnischen Sprachgebrauche hiess C. ein Zimmer mit Sopha oder Bett, sodann jedes Wohn- oder Schlafzimmer, weil die Römer bei Besuch, Studium, Siesta u. s. w. die liegende Stellung vorzogen; aus demselben Grunde hiess so auch die Loge des Kaisers im Amphitheater (*Rich* Illustr. Wörterb. d. röm. Alterth., V. Cubiculum). Im christlichen Sprachgebrauch bezeichnet dieses Wort 1) eine Grabkammer, eine Bedeutung, welche es im heidnischen zwar zuweilen (gegen *Marchi* 100), aber doch nur sehr selten (*de Rossi* R. S. I 86, dazu R. S. III 39, 474) hat. So fand *Bosio* auf einem Steine, der als Architrav einer Grabkammer gedient hatte, die Inschrift: CVBICVLVM DOMITIANI. Ebenso finden sich die Inschriften: CVBICVLVS FAL GAVDENTII ARGENTARI (*Martigny* V. Cubicula); CVBICVLVM AVRELIAE · MARTINAE ... (*de Rossi* Inscr. I 45 vom J. 336; die Inschrift scheint nicht auf dem Eingang des C., sondern auf einem Grabe angebracht gewesen zu sein). Zur Bezeichnung dieser Grabkammern kommen auch die Ausdrücke Hypogaeum und wahrscheinlich Sepulcrum vor (*de Rossi* Bull. 1874, 17). [Ein Unterschied scheint indessen doch gemacht worden zu sein. Heidnische Grabanlagen sind zuweilen in zwei Stockwerke getheilt: die untere Kammer, *hypogaeum,* diente zum Begräbniss, bez. zur Beisetzung der Asche; die obere zum Besuche des Grabes und zur Abhaltung der Todtenfeier. Die Inschrift von Puzzuoli (*de Petra* Giorn. degli scavi di Pompei 1869, I 242; *de Rossi* R. S. III 474) spricht von dieser obern Kammer in den Ausdrücken CVBICVLVM SVPERIOREM AD CONFREQVENTANDAM MEMORIAM QVIESCENTIVM und erklärt damit das CVBICVLVM MEMORIAE einer von *Fabretti* (p. 103, 240) veröffentlichten andern Inschrift. K.] — Die Form des C. war sehr verschieden: es finden sich runde, halbrunde, drei-, vier-, fünf-, sechs-, achteckige. Einzelne sind so correct und elegant hergestellt, dass man sie noch dem 2. Jahrh. zutheilen muss; so das bei *Marchi* Tav. XVII (s. unsere Fig. 112), welches rund ist und eine sphärisch gewölbte Decke hat, die auf einem von sechs vorspringenden Pfeilern getragenen Architrav ruht. Auch an Grösse sind sie sehr verschieden; es finden sich solche, die bis zu 70 Loculi enthalten. Zuweilen waren sie durch ein Luminare (s. d. A.), sei es ein ursprüngliches, sei es, wie häufiger der Fall, ein nach Constantin angelegtes, erleuchtet, meist aber nur durch Lampen, die bald vom Gewölbe herabhingen, wie man deren einzelne noch an Ort und Stelle fand (*Bottari* I 17), bald auf marmornen, freistehenden Säulen, bald auf aus der Wand hervorragenden Pfeilern oder auf marmornen oder thönernen

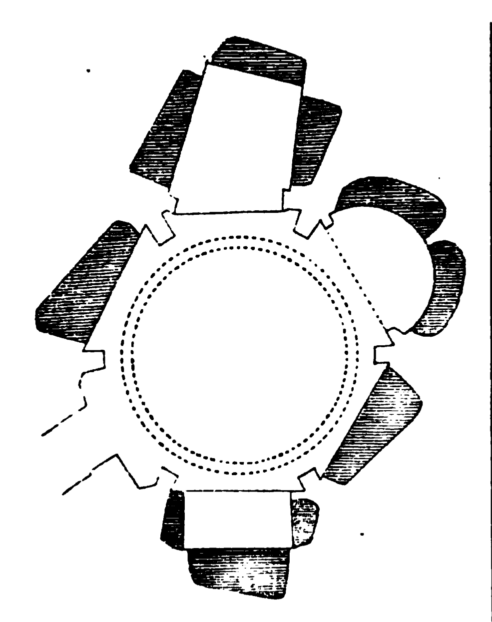


Fig. 112. Rundes Cubiculum (Marchi Tav. XVII¹).

Consolen standen; die Höhlung für das Oelgefäss findet sich noch an vielen dieser Träger (*de Rossi* R. S. I 283). — Die Zahl der Cubicula ist sehr gross; in dem ersten Theil des Coemeterium S. Agnetis zählte *Marchi* (102; cfr. ib. Tav. IX) deren mehr als 60. Vgl. auch den Plan des Coemeterium S. Callisti bei *de Rossi* R. S. I, Tav. XXXV—XL; II, Tav. LIX—LXII und bei *Kraus* R. S. Taf. XIII. — Wie überhaupt die Christen Gemeinsamkeit des Begräbnisses erstrebten, so auch in der grossen Gemeinschaft der Kirche die einzelnen Familien. Die Cubicula waren regelmässig Familienbegräbnisse, aber nur für die christlichen Mitglieder, wie dies die Inschriften bezeugen. So richtete Severus, der Diakon des P. Marcellinus (295—304), im Coemeterium S. Callisti ein CVBICVLVM DVPLEX ein SIBI ET SVIS (*de Rossi* Inscr. I, prol. p. CXV; R. S. III 46 f.), und wie das SVIS zu verstehen sei, zeigt die noch ältere Inschrift des Coemeterium Domitillae: M · ANTONIVS · RESTVTVS · FECIT · HYPOGAEVM · SIBI · ET · SVIS · FIDENTIBVS · IN · DOMINO (*de Rossi* R. S. I 109, wo auch fernere Beweisstellen aus den Vätern angeführt werden). Um die Familienglieder in dem C. beizusetzen, wurden bei mangelndem Raum die Loculi auch in den gemalten Wandflächen angebracht, wovon die Coemeterien viele, im Interesse der ältesten christlichen Kunst bedauerliche Beispiele zeigen; genügte auch dies nicht, so wurden deren Leichen in der Nähe des C. begraben und durch die Inschriften die Zugehörigkeit zu demselben hervorgehoben, z. B.: LOCA AD PERTINENTES AD CVBICVLVM GERMVLANI (*Marchi* 101).

2) Bei dem grossen Verlangen, in der Nähe der Martyrer zu ruhen (*de Rossi* R. S. I 109; Bull. 1863, 2—6; 1875, 22—32), wählte man für diese Familienbegräbnisse mit besonderer Vorliebe einen Raum, in welchem ein Martyrer beigesetzt war; man findet darum in den Cubicula sehr häufig ein Arcosolium mit einem solchen Martyrergrab, welches namentlich an den Jahrestagen zur Darbringung des hl. Messopfers diente. Die oben erwähnte Inschrift des C. des Diakons Severus war auf der Transenna eines Arcosoliums angebracht und erwähnt der Arcosolia und des Luminare:

CVBICVLVM DVPLEX CVM ARCISOLIIS ET LVMINARE
IVSSV P(*a*)P(*ae*) SVI MARCELLINI DIACONVS ISTE
SEVERVS FECIT MANSIONEM IN PACE QVIETAM
SIBI SVISQVE MEMOR QVO MEMBRA DVLCIA SOMNO
PER LONGVM TEMPVS FACTORI ET IVDICI SERVET . . .

Solche Cubicula hatten also zugleich den Charakter von K a p e l l e n, welcher bei manchen derselben in den Vordergrund trat. Um in diesem Falle einer grössern Anzahl von Gläubigen die Beiwohnung der hl. Geheimnisse zu ermöglichen, wurden oft zwei, drei oder vier Cubicula mit einander in Verbindung gebracht. In diesem Sinne spricht *de Rossi* R. S. III 425 von Cubicoli triplici, quadruplici. Derartige zum Gottesdienste der Gemeinde bestimmten Cubicula erhielten, wie noch zu ersehen, demgemässe Ausstattung mit bischöflichem Thron, Sitzen für das Presbyterium und Bänken für die Gläubigen (*Kraus* R. S. 36 f.).

3) Cubicula heissen auch die in Verbindung mit den Basiliken stehenden Oratorien oder Kapellen, welche ebenfalls als Begräbnissstätten dienten. *Paulin. Nol.* (Ep. XXXII al. XII ad Sever.) erwähnt sie und giebt auch ihre Bestimmung an: cubicula intra porticus quaterna longis basilicae lateribus inserta, secretis orantium vel in lege Domini meditantium, praeterea memoriis religiosorum ac familiarium accommodatus ac pacis aeternae requiem locos prodent. Omne cubiculum binis per liminum frontes versibus praenotatur. Die aus dem Anfang des 7. Jahrh. stammende Notitia ecclesiarum (*de Rossi* R. S. I 138; Bull. 1864, 41—44) erwähnt ein parvum cubiculum extra ecclesiam des hl. Laurentius in agro Verano; es gab deren auch an der vaticanischen Basilika (Lib. pontif. in Sergio: hic tectum et cubicula, quae circumquaque eiusdem basilicae sunt . . . studiosius innovavit ac reparavit). HEUSER.

CUCULLUS, CUCULLA (die weibl. Form bes. bei Kirchenvätern gebräuchlich, s. Belege bei *Ducange* i. v.), ein Bekleidungsstück für den Kopf, welches der Scholiast zu *Iuvenal* als galerum fuscum et horridum ardeliunculum, quales sunt latrunculorum, definirt. *Nocturni cuculli* erwähnt *Iuvenal* Sat. VI (vgl. *Sidon. Apoll.* Ep. VII 16). *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. tadelt es, dass manche Mönche sich solcher Cuculli bedienten (sunt qui ciliciis vestiuntur et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas et bubones), meint aber damit gewiss etwas Anderes als die Mönchskapuze, welche wir schon bei *Cassian.* De habit. monachi I 4 so beschrieben finden: cucullis perparvis usque ad cervicis humerorumque demissi confinia, quibus tantum capita contegant, indesinenter diebus utuntur ac noctibus. Ebend. Add. 1. c. 2 wird das Mass angegeben: ut mensura cucullae duobus consistat cubitis. Mittelalterliche Belege bei *Ducange.*

CUCUMELLUM. Unter den von Paulus, B. von Cirta, in der Verfolgung dem Curator Felix übergebenen kirchlichen Geräthen liest man von einem *Cucumellum argenteum* (Gesta purg. Caeciliani bei *Optat. Mil.* ed. Dupin 266). Dasselbe Wort begegnet uns bei *Petr. Diac.* Chron. Casin. IV 90 (cucumellum librarum sex). Als Diminutiv von *Cucuma* (für welches die Belege bei *Ducange*) dürfte es dieselbe Bedeutung haben, die eines Topfes oder Geschirrs zum Wärmen des Wassers u. dgl.

CUCURBITA, s. Jonas.

CULTUS (von colere) ist im classischen Alterthum die übliche Bezeichnung für eine besondere Sorgfalt und Pflege, mag diese sich auf Personen oder Sachen beziehen. Es wird gebraucht von der Pflege der Landwirthschaft und Viehzucht, wie von der Sorgfalt für Erziehung der Kinder und von der Art und Weise der gesammten Lebenseinrichtung, so dass auch wir unser ‚Cultur' mit C. übersetzen dürfen. Doch vorzugsweise haben wir bei diesem Worte an den C. deorum, an die Verehrung der Gottheit zu denken, so dass wir mit demselben die besondere Art und Weise des Gottesdienstes in den verschiedenen Religionsgesellschaften bezeichnen, wesshalb ‚C.' in Verbindung mit dem entsprechenden Adjectivum geradezu auch für Religionsübung gesetzt werden kann, wie *Thom. Aq.* C. gent. III 119 sagt: Dei cultus religio nominatur. Wol ist der C. nicht die gesammte Religion, aber er ist ein so wesentlicher Bestandtheil derselben, dass kein C. ohne Religion und keine Religion ohne C. gedacht werden kann. Und wenn der Mensch nothwendig religiös ist und zum Gottesbewusstsein kommen muss, so ist ihm auch der C. oder die Gottesverehrung nothwendig, und zwar so sehr, dass der Mensch sich ihr nicht entziehen kann, wenn er auch den unnatürlichen Willen dazu hätte. ‚In dieser Beziehung ist es an sich gleichgültig, wie der Mensch im Besondern sich Gott vorstellt, ob er die wahre Idee besitzt, oder ihn mit einem Fetisch verwechselt, oder gar ihn schlechthin zu leugnen sucht. Auch der abgeschlossenste Atheist und der verwegenste Antitheist, die an die Stelle Gottes ein Nichts oder ein sonstiges Etwas setzen möchten, thun dadurch diesem Nichts oder Etwas göttliche Ehre an, und in unbewachten Augenblicken, wo die gesunde Natur in unwillkürlichen Zuckungen sich regt, sind sie nicht im Stande, den Ausruf: mein Gott! zurückzuhalten' (*Stiefelhagen* Theol. d. Heidenth. 92).

Ist der C. ein wesentlicher Bestandtheil der Religion, so leuchtet von selbst ein, dass die Beschaffenheit des C. wesentlich mitbedingt ist durch die verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Gottheit. Je niedriger und sinnlicher das göttliche Wesen gedacht wird, desto äusserlicher und inhaltloser wird auch die demselben zu erweisende Verehrung sein müssen, während einer geistigen und übersinnlichen Gottheit auch eine ideen- und geistvolle Verehrung erwiesen werden muss. Einem Fetisch z. B. wird man Ehre anthun, indem man ihn mit Oel und Fett bestreicht, im Wasser ihn badet, in feierlichen Processionen ihn herumträgt und allerlei Sprünge und Tänze vor ihm aufführt. Einer Thiergottheit wird wol am besten gedient durch besondere Pflege mit guter Nahrung und durch Abhaltung alles dessen, was ihr Schmerz und Unbehagen verursachen könnte. Einer menschlich gedachten Gottheit wird man menschliche Ehre erweisen. Aber der Begriff der Ehre ist bei den einzelnen Völkern und an verschiedenen Orten verschieden, und so wird sich auch der C. verschiedentlich gestalten.

Mag aber der C. wie nur immer beschaffen sein, bei keinem Volke wird man denselben vermissen, überall wird sich ein solcher finden, weil es eben auch kein völlig religionsloses Volk giebt, wie schon die Alten bemerkten. Was aber bei allen Völkern und Menschen sich findet, das muss der Menschennatur selbst wesentlich zukommen. Nun ist die menschliche Natur, wenn ich so sagen soll, ein Doppelwesen, indem sie einen sinnlichen und übersinnlichen, einen äussern und innern, einen körperlichen und geistigen Factor in sich begreift und zur Einheit zusammenschliesst. Dieser Doppelnatur des Menschen muss auch

die Beschaffenheit des C. entsprechen. Nun aber drängt es den Menschen mit innerer Nothwendigkeit, das innere Leben äusserlich zu offenbaren und die niedere Natur in die höhere geistige Gemeinschaft aufzunehmen; und eben darum muss auch die innere religiöse Gesinnung und ehrfurchtsvolle Seelenstimmung der Gottheit gegenüber äusserlich sich kundgeben und in sichtbaren Handlungen sich offenbaren. In dieser äussern Gottesverehrung oder in der sichtbaren Darstellung der innern Gesinnung gegen die Gottheit besteht aber der C. Mit Recht konnte darum *Stiefelhagen* a. a. O. 96 f. schreiben: ‚der C. an sich ist nichts Anderes, als die Darstellung des dogmatischen Glaubensinhaltes in äusserer Handlung oder in sinnlicher Kundgebung. Dem strengen Begriffe nach gehören zwar zu dem C. auch die rein inneren Regungen des Gemüthes und alle Ergiessungen der Seele, die nicht lautbar werden, sondern in der blossen Innerlichkeit verlaufen. Im engern Sinne dagegen wird zu dem C. nur das gerechnet, was in die Sinne fällt. Dieser C. ist in seinem Ursprung aus einer genau bestimmten Idee hervorgegangen und er hat immer nur den Zweck, eine bestimmte Idee äusserlich darzustellen.‘ Wir können desshalb aus dem C. eines Volkes auch den dogmatischen Gehalt seiner Religion ermitteln.

Wenn aber der C. die Darstellung der dem Menschen nothwendig sich aufdrängenden Ideen über die Gottheit ist, so muss in allen Culten, mögen sie im Uebrigen noch so verschieden sein, etwas sich finden, das allen gemeinsam und wesentlich ist. Dieses Gemeinsame zu finden, dürfte nicht sehr schwierig sein, wenn wir bedenken, dass der Mensch sich überall gebrechlich und bedürftig fühlt und allein von der Gottheit Abhülfe und Unterstützung erwartet, die er sich desshalb geneigt zu machen sucht durch Anflehung im Gebet und durch Opfer. Die Güter, die der Mensch geniesst, betrachtet er als Wohlthaten Gottes, für die er ihm dankbar sein muss. Ueberall fühlen die Menschen, dass sie nach Verlust des goldenen Zeitalters unter dem Fluche der Gottheit leben, und sehnen sich nach Befreiung und Erlösung davon und nach Wiederherstellung des Bundes mit Gott. Ueberall suchen die Menschen die Schranken ihres Wissens zu durchbrechen und ihre Erkenntnisse zu erweitern durch Befragung der Götter.

Als besondere Formen des C. im Allgemeinen dürfen wir darum unbedenklich bezeichnen folgende vier: Gebet, Opfer, Orakel oder Befragung der Gottheit und Glauben an ihre Offenbarungen und Heiligung der Seele durch verschiedene Weihungen, Segnungen und Mysterien. Die Geschichte der Religionen bezeugt uns auch überall das Vorhandensein dieser Cultusformen, und eine gesunde Religionsphilosophie beweist deren Begründetsein in der menschlichen Natur und in dem Verhältnisse, in welchem der Mensch Gott gegenüber sich befindet. — Zur Litteratur nenne ich besonders *Döllinger* Heidenthum und Judenthum; *Sepp* Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum; vor Allen aber *Stiefelhagen* Theologie d. Heidenth. DIPPEL.

CUPELLA. Eine von *Marchi* 114 mitgetheilte Inschrift des Museo Kircheriano giebt den Text:
EGO SECVNDA FECI CVPELLA BONE
MIMORIAE FILIEM MEEM SECVN
DINEM QVE RECESSIT IN FIDEM
CVM FRATREM SVM LAVREN
TIVM IN PACE RECESSERVND.

Darnach erklären *Marchi* und ihm folgend *Martigny* C. = *loculus* (hier Kindergrab in den Katakomben). Indessen ist C. (= *cupula*) das Diminutiv von *cupa;* dies wie *cupula*, *cupla*, bedeutet aber in der profanen Epigraphik nicht *loculus*, sondern einen Terracotta-Sarg oder ein aufgemauertes Grab (vgl. *Gruter* 485 [1] = *Orelli* 4550; *Fabretti* I 15 = *Orelli* 2697; *Renier* n. 3373, 3584, 3619, 4640, 3094; *Henzen* Ann. dell' Ist. 1864, 17, 26; *Renier* n. 3172 giebt ein Beispiel der Abkürzung cupla; ein unedirter Stein des Mus. Vaticano hat CVPA STRVCTILIS, *de Rossi* R. S. III 417, A. 5), welchen Sinn auch das C. bei *Marchi* haben muss. Eine von *de Rossi* bei *Marchi* a. a. O. veröffentlichte heidnische Inschrift lehrt uns, dass die Aufmauerung mit *Massa* geschah (MASSAM CALCAVIT CVPAM AEDIFICAVIT); ein so aufgemauertes Grab hiess *aedificata, structilis*, im Gegensatz zu *fictilis* (aus Thon). Vgl. *de Rossi* R. S. III 418. KRAUS.

CURATOR, s. Vormund.

CURIAE TRADI. Ein Gesetz des *Honorius* (*Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. II, leg. 39 de episc.) und ein anderes des *Iustinian* (Novell. CXXIII 14) übergiebt pflichtvergessene, von ihrem Bischof verurteilte Geistliche der Curia, d. i. der städtischen Verwaltung ihres Ortes, in deren Dienst sie von nun ab zu stehen haben. Da die Curialen aber wegen ihrer Obliegenheiten nicht geweiht werden konnten, wurde den unter sie aufgenommenen, abgesetzten Klerikern damit jede Aussicht auf eine Rehabilitation genommen. Vgl. *Bingham* VIII 20 f.

CURIALES (βουλευταί) und *Decurionen* sollten wegen der ihnen obliegenden bürgerlichen Verpflichtungen nicht zu Priestern

und Diakonen geweiht werden (*Conc. Illyr.* bei *Theodoret.* IV 9; *Innoc. I* Ep. IV 111, XXIII 6). B. Neo von CP. wurde entsetzt, weil er Curialen ordinirt hatte (*Sozom.* IV 24). Aus demselben Grunde sollten sie nicht Mönche werden (*Cod. Theodos.* lib. XII, tit. de decurionibus, leg. 63; vgl. *Bingham* II 147, III 41). Schon seit Constantin waren die Geistlichen von den Geschäften der Curialen eximirt: *Eus.* H. e. X 7; vgl. *Aug.* Ep. 68; *Coll. Carth.* Dic. III, c. 216, 220. Vgl. *Cod. Theodos.* u. *Iustin.* lib. XVI, tit. II de episc. 1 u. 2, was *Theodos.* lib. XVI, tit. II, leg. 7 auch auf die niederen Kleriker ausgedehnt wird. *Bingham* II 253 f.

CURSORES. Schon in den Schriften der apostolischen Väter stossen wir auf die Sitte, dass zur Vermittlung gegenseitiger Mittheilungen der einzelnen Kirchengemeinden Boten, Gesandte benützt wurden. Dieses Geschäft übernahm bisweilen der Klerus selbst, wenn es sich um benachbarte Kirchen handelte (*Ignat. Mart.* Ep. ad Philadelph. n. 10), oder es wurden hierzu von dem Bischof, seinem Klerus oder der Gemeinde selbst eigene Boten oder Gesandte für einzelne Fälle gewählt. *Ignatius* nennt einen solchen Boten in Ep. ad Polycarp. n. 7 ‚θεόδρομος‘ und in Ep. ad Smyrn. n. 11 ‚θεοπρεσβύτην‘ (θεοπρεσβευτήν), divinus cursor und divinus oder sacer legatus. Auch *Polycarp.* Ep. ad Philipp. n. 13 schreibt von einem solchen Legaten (ὃν πέμψω πρεσβεύσοντα). Während der Verfolgungszeit bedienten sich die Bischöfe oder ihre Stellvertreter der *cursores* oder θεόδρομοι innerhalb ihrer Kirchengemeinden, um, da ein regelmässig fixirter Gottesdienst nicht abgehalten werden konnte, den Gläubigen Ort, Tag und Stunde der gottesdienstlichen Versammlungen anzusagen. In dieser Eigenschaft erscheinen die C. auch unter den Namen *praecones, internuntii, monitores, vigiliae.* Siehe *Baron.* Annal. ad a. 58, n. 102; *Hildebrand* Enchir. de sacr. publ. eccles. primit. c. 3; *Krüll* Christl. Alterthumsk. II 144. Diese kirchlichen C. mussten der Natur der Sache nach Vertrauenspersonen ihrer geistlichen Vorgesetzten sein und ihr Dienst kann immer als ein wichtiger angesehen werden, ohne dass sie desswegen mehr als untergeordnete Laiendiener des Klerus waren. *Baronius* Annal. ad a. 44, n. 88, 89 will auf Grund der obenerwähnten ignatianischen Briefe den C. ein kirchliches Officium vindiciren, aber nach dem Zusammenhang der betreffenden Stellen gewiss mit Unrecht. Vgl. *Cotelerius* SS. Patr. apost. Opp. vol. II 93 in not. ad v. θεόδρομος. Ebensowenig scheint die weitere Meinung richtig zu sein, wonach die C. und Ostiarii ursprünglich identisch gewesen seien, denn der genau abgegrenzte Wirkungskreis der letzteren war mit den Dienstleistungen der C. nicht leicht vereinbar und leitet, wie *Augusti* Denkw. XI 238 bemerkt, seinen Ursprung nicht von der Verfolgung, sondern vielmehr von der Arcan-Disciplin ab. KRÜLL.

CURSUS ECCLESIASTICUS, zunächst die Ordnung des Officium divinum, so *Conc. Calchut.* c. 7 (ut omnes ecclesiae publicae canonicis horis cursum suum cum reverentia habeant u. a.); dann die schriftlich abgefasste Anleitung zur Abhaltung dieses Officium. Eine solche Anleitung verfasste *Gregor von Tours* (Hist. X, c. ult.: de cursibus eccl. unum librum condidi), sie ist indessen verloren gegangen. Germanus und Lupus sollen dann den Cursus Gallorum nach England gebracht haben (*Usser.* De primord. eccl. 185). Vgl. *Mabillon* De cursu Gallican. 420; *Bingham* V 15 f.

CURSUS PUBLICUS, s. Post.

CUSTOS, vgl. die Art. Aedituus und Mansionarius. Die *Custodes Martyrum* sind eine besondere Klasse von Custoden, welche seit dem Anfang des 4. Jahrh. eingesetzt zu sein scheinen; in der Zeit der Verfolgung versahen die Fossoren die *custodia* in den Katakomben; das Amt des Fossors und Topophylax wird zusammen erwähnt in einer griechischen Inschrift des 2.—3. Jahrh., *de Rossi* R. S. III 431 f. Das Papstbuch lässt die Custodes martyrum als eigene hierarchische Stufe durch P. Silvester I aufstellen und selbst den Subdiakonen überordnen: constituit ut si quis desideraret in ecclesia militare, . . . ut esset prius ostiarius, deinde lector et postea exorcista per tempora quae episcopus statuerit; deinde acolythus annis quinque, subdiaconus annis quinque, *custos martyrum* annis quinque, presbyter annis tribus etc., et sic ad ordinem episcopatus ascendere. Es erhellt aus dieser Notiz, dass man die Einsetzung der Custodes martyrum wenigstens in alter Zeit dem P. Silvester zuschrieb, und dass ohne Zweifel Diakonen zu dieser Stellung gewählt wurden.

Als identisch mit den *Custodes martyrum* müssen wir die *Martyrarii* ansehen; ein *Martyrarius Proserius* kommt bei *Gregor. Tur.* Mirac. II 46 vor — und ebenso die *Cubicularii* (s. d. A.), wie Leo d. Gr. einen solchen für das Grab der Apostelfürsten aufstellte. Vgl. *Conc. Aurel.* II 13; *Greg. Tur.* Hist. IV 11. Diese Martyrarii hatten auch Reliquien und Phylakterien zu bewahren: *Leo Ost.* II 34. In der Vita s. Zosimi Ep. Syracus. c. 6 erscheinen die *Custodes loculorum* als identisch mit den Ostiarii. Ihnen waren auch die Kirchenschlüssel überantwortet: *Petr. Diac.* Chron.

Casin. IV 53. Sie wohnten neben der Kirche (Auct. mirac. s. Mauri abb. c. 10: clericus quidam nomine Manfredus qui ob custodiam in contiguo basilicae ipsius domuncula dormire [= καθεύδειν, morari] erat solitus). KRAUS.

CYCLUS ANNI, s. Kalender und Zeitrechnung.

CYPRESSE. Dass dieser Baum schon in vorchristlicher Zeit Sinnbild des Todes und der Todestrauer gewesen, ist aus zahlreichen Stellen römischer Dichter, aus Horaz, Vergil, Ovid, Claudian, bekannt. Die Häuser der Verstorbenen wurden mit Cypressenzweigen umstellt. *Serv.* zu Aeneid. III 64; *Plin.* N. H. XVI 10. Warum, sagt uns *Festus:* cypressi mortuorum domibus ponebantur ideo quia huius generis excisa arbor non renascitur, sicut e mortuo iam nihil sperandum, quam ob causam in tutela Ditis patris esse putatur. Kein Zweifel, dass diese so volksthümliche Symbolik auch bei den Christen fortlebte. *Ambrosius* In Ps. 118 führt die immergrüne C. als Bild der in der Gnade befestigten Seele aus. Aehnlich findet *Gregor M.* In Cant. 1, 16, dass das der Fäulniss widerstehende Holz der C. und der Ceder die Auserwählten symbolisire. Gleichwol erscheint die C. nur sehr selten auf christlichen Grabdenkmälern. So einmal bei *Aringhi* ed. Par. II 340 = *Mamachi* I 408. Ein anderesmal, wie ich glaube, auf einem Steine aus Valence. Vgl. *Bosio* 647; *Aringhi* a. a. O.; *Mamachi* III 65; *Münter* Sinnbilder I 29. KRAUS.


Fig. 113. Cypresse.

CYPRISCHE LITURGIE, s. Liturgieen.

D.

DÄMONEN, s. Teufel.

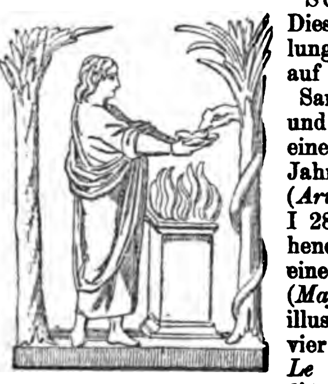
ΔAIMONIZOMENOI, s. Energumenen.

DAIRO bei den Syrern (ܕܝܪܐ), *Dairon* bei den Arabern (دَيْر) die Bezeichnung für K l o s t e r, von *dûr*, dem Wohnen in den Zelten der Nomaden. *Castelli* Lex. Syr. I 189.

DALMATICA, s. Kleidung, liturgische.

DAMASUS, s. die Art. Katakomben und Inschriften (Damasische Kalligraphie).

DANIEL. I. D. t ö d t e t d i e z u B a b y l o n a l s S c h u t z g o t t h e i t v e r e h r t e S c h l a n g e. Diese Darstellung findet sich auf mehreren Sarkophagen, und zwar auf einem des 3. Jahrh. zu Rom (*Aringhi* R. S. I 289, s. beistehende Fig. 114), einem zu Verona (*Maffei* Verona illustr. III 54), vier zu Arles: *Le Blant* Sarc. d'Arles 11, 13, 21, 42, sowie auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri Tav. III 13). Der Prophet, mit Tunica und Pallium bekleidet, reicht auf einigen jener Denkmäler der Schlange die Speise, an der sie berstete (Dan. 14, 26); auf einem Sarkophage zu Arles hat er die Hand zum Himmel erhoben, während die Schlange zu Füssen des Altars liegt, so dass hier, wie *Martigny* (v. Daniel) meint, die Anrufung Gottes vor der That, oder, was wahrscheinlicher scheint, die Danksagung nach deren Vollbringung dargestellt erscheint. Auf dem römischen Sarkophage ringelt die Schlange sich um eine Palme, und es scheint dem Künstler als Motiv eine ähnliche Darstellung auf einer Münze des Commodus vorgeschwebt zu haben; auf dem zu Verona kommt die Schlange aus einem Tempel, auf dem Goldglase aus einer Felsenhöhle hervor. D. erscheint hier als Vorbild des Erlösers, welcher in die Welt gekommen ist, um den durch jene Schlange vorgebildeten höllischen Drachen zu besiegen und den Götzendienst zu zerstören (Isai. 27, 1; Kol. 2, 15). Dass das Alterthum diese Scene in diesem symbolischen Sinne auffasste, zeigt am klarsten jenes Goldglas bei *Garrucci* (Vetri Tav. III[13]), auf welchem D. auf den mit einem Stabe, dem Sinnbild der göttlichen Macht (s. Stab), neben ihm stehenden Erlöser hindeutet.


Fig. 114. Daniel.

II. D. i n d e r L ö w e n g r u b e wurde das ganze christliche Alterthum hindurch häufig dargestellt. Wir finden diese Scene in einem

Frescogemälde des 1. Jahrh. im Coemeterium der Domitilla (*de Rossi* Bull. 1865, 42), auf einem noch nicht veröffentlichten, an die classische Kunstperiode erinnernden altchristlichen Elfenbeingefässe, ehemals in der Sammlung H. Garthe zu Köln, auf einer Glasschüssel der Sammlung Disch zu Köln (*de Rossi* Bull. 1864, 89), auf einem unedirten Goldglas-Fragmente derselben Sammlung, auf welchem man neben D. einen Jüngling, wol den Erlöser, erblickt, welcher die Hand auf das Haupt des einen Löwen legt; auf einem Sarkophag im Lateran (*de Rossi* Bull. 1865, 69); bei *Aringhi* R. S. auf den Sarkophagen I 277, 331, 333, 423, 613, 623; II 159, 401; dem bekannten Sarkophag von S. Paolo im Lateran (*Kraus* R. S. Taf. VII); auf einem Sarkophagrelief des Kircheriano und einem Graffitto eb. (s. *Schultze* Arch. Stud. 260, 274); und in den Gemälden *Aringhi* I 543, 547, 567, 571; II 67, 101, 105, 109, 115, 189, 271, 275, 281, 329; vgl. beistehende Fig. 115 nach dem Sarkophag des Iunius primit. Tav. XLVII a, b, c); auf einem Basrelief in Südfrankreich (*Cahier* Characterist. des Saints, Paris 1867, 507); in Gemälden des Coemeterium des hl. Callistus (*de Rossi* R. S. III 354 u. Tav. XIX, XX); in einem Gemälde aus dem Ende des 3. oder dem Anfang des 4. Jahrh. in der Arenaria zwischen den Coemeterien Thrasonis und Iordanorum (*de Rossi* Bull. 1873, Tav. I, II, XI); auf einem Sarkophage zu Brescia (*Odorici* Ant. crist. di Brescia, Tav. XII 3); auf einem Bronzemedaillon im Museum Albani (*Venuti* Antiq. numism. musei Albani II 119); auf dem zu Podgoritza gefundenen Goldglase (*de Rossi* Bull. 1874, 1, Tav. XI; auf Gürtelschnallen der merowingischen Zeit (*de Rossi* Bull. 1867, 24; 1873, 138; s. Fig. 116 nach einem Exemplar der Mm. Fèvre in Mâcon, abgeb. bei *de Surigny* und *Martigny*). [Endlich auf drei Sarkophagen von Arles, *Le Blant* Sarc. d'Arles 3, 16, 35, und auf einer Reihe von Gürtelschnallen, Platten und Grabsteinen in englischen und schotti-



Fig. 115. Daniel.



Fig. 116. Daniel.

Bassus; auf einer jetzt in London befindlichen Kölner Glasschüssel (Jahrb. d. Ver. d. Alterthumsfr. i. Rh. XLII, Taf. V); auf einem Sarkophage zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II 7, Tab. III); auf einem Bronzemedaillon im Vatican, auf welchem D. knieend dargestellt ist (*Bottari* II 26); auf einem zu Djémila in Africa gefundenen Relief (Rev. archéol. VI an. 196; *Cahier* Caractérist. des Saints 141), auf welchem der Prophet, wie auf dem Elfenbeingefäss der Sammlung H. Garthe, mit einer phrygischen Mütze, einem Mantel und asiatischen Beinkleidern (ἀναξυρίς), dem den orientalischen Personen, z. B. den hl. drei Königen, regelmässig gegebenen Kostüm, bekleidet ist; auf einem Goldglase bei *Garrucci* Vetri Tav. III 12 und bei *Buonarruoti* Osserv. Tav. II 2; auf einem Sarkophage (*Buonar.* l. c. 1); auf einem Bronzemedaillon (ibid. Tav. I 1 und bei *Ciampini* De sacr. aedif. 226); auf einem Mosaikbilde im Coemeterium des hl. Hermes (*Marchi* Arti crist. schen Sammlungen, welche *Anderson* (Notices of the Survival of pagan Customs in Christian Curial, in Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland, Edinb.) beschrieben und abgebildet hat. K.] Nach *Eusebius* (Vit. Const. IV 39) liess Kaiser Constantin eine vergoldete Bronzestatue Daniels zwischen den Löwen auf dem Forum zu Constantinopel errichten. Ob ein Gemälde Daniels in den Katakomben zu Alexandrien (*de Rossi* Bull. 1865, 60) dieselbe Scene darstellt, lässt sich nicht mehr erkennen. D. ist stets [mit Ausnahme des Sarkophags zu Lucq in Béarn, *Le Blant* Arles XIII. Rev. arch. 1880, Sept. K.] mit kreuzweise zum Gebete ausgestreckten Armen [vgl. *Greg. Naz.* Or. XXIV 11: χειρῶν ἐκτάσει τοὺς θῆρας νικήσαντα. K.], meist stehend, nur selten knieend (*Bottari* II 26), dargestellt. Regelmässig finden sich statt der sieben Löwen (Dan. 14, 31) nur zwei, auf der Kölner Glasschüssel (Jahrb. d. Ver. v. Alterthumsfr. i. Rh. XLII, Taf. V) vier. Wenn im 5. Jahrh. *Dracontius* (De Deo III 183 schreibt:

Saeva Danielem rabies atque ira leonum
non tetigisse pium, cui destinat insuper escam
magna Dei pietas ieiuno *utroque leone*,

so ist in dieser Abweichung des Dichters von dem Texte der hl. Schrift wol ein Beweis zu finden, wie allgemein diese bildlichen Darstellungen der zwei Löwen waren. Der Prophet erscheint meistens ganz unbekleidet, bekleidet nur auf dem Gemälde im Coemeterium der Domitilla, dem Elfenbeingefäss der Sammlung H. Garthe zu Köln, dem Goldglase von Podgoritza, dem Basrelief von Djémila, dem Bronzemedaillon im Vatican (*Bottari* II 26), der der eben erwähnten Kölner Glasschüssel, dem Sarkophag bei *Ciampini* Vet. mon. III 7, Tab. III; mit einer Schürze über der Schulter, welche auch die Blösse bedeckt, in Gemälden des 6. Jahrh. bei *Aringhi* R. S. I 571, II 271, 275, 281; auf einem Sarkophage ebend. II 401, mit einem Lendentuch, ähnlich, wie der Heiland am Kreuze, umgürtet. Häufig erblickt man neben D. den Propheten Habakuk, der ihm Speise bringt (Dan. 14, 32—35), meistens in dem Augenblicke, wo er diese Speise, gewöhnlich Brod, in einem Falle ein Henkelgefäss, ohne Zweifel zur Bezeichnung des Pulmentum, welches er ausser dem Brode brachte (Dan. 14, 32), ihm darreicht (*Aringhi* R. S. I 423, 613, 625; II 159, 401; *de Rossi* Bull. 1865, 69); auf dem Elfenbeingefässe in der Sammlung H. Garthe hat ihn der Engel bei den Haaren gefasst (Dan. 14, 35). Zuweilen erscheinen ausser Habakuk noch eine oder zwei andere Personen (*Aringhi* R. S. I 277, 613, 623; II 159; *de Rossi* Bull. 1865, 69), die, weil bärtig, oder nach ihrer Stellung nicht als Engel aufgefasst werden können, welche vielmehr den Erlöser, dessen Vorbild und Schützling D. war, und den hl. Geist, den Erleuchter der Propheten, darstellen sollen. [? K. ?] Den Nachweis s. bei *de Rossi* Bull. 1865, 71. Ein besonders schönes Beispiel bietet der lateranensische Sarkophag (*de Rossi* l. c. 69), wo der Erlöser die Hand gerade so auf das Haupt Habakuks, wie in der obern Reihe auf das Haupt Eva's gelegt hat, und der hl. Geist dieselbe Stellung wie in der Darstellung der Schöpfung des ersten Elternpaares einnimmt. Zwar ist in der hl. Schrift (Dan. 14, 35) die Uebertragung Habakuks dem ‚Engel des Herrn' zugeschrieben, aber es ist bekannt, wie häufig die hl. Väter nicht nur die im A. Test. berichteten Theophanieen, sondern auch mehrere feierliche Erscheinungen des Engels des Herrn im A. Test. dem persönlichen Worte Gottes zuschreiben (*Petav.* Dogm. theol. de trin. lib. III, c. 2 mit lib. I, c. 3, § 2). Diese Deutung ist auch durch bildliche Darstellungen direct bezeugt, indem in dem Sarkophage zu Brescia Habakuk von der aus den Wolken ragenden Hand (s. Hand), dem bekannten Sinnbild des Eingreifens Gottes, an den Haaren gehalten wird (*Odorici* Antiq. crist. di Brescia, Tav. XII 3; vgl. *Le Blant* Mém. des antiq. de France XXXV 77; s. beistehende Fig. 117). Auch die segnende Handbewegung der mit dem Pallium bekleideten Figur (*Aringhi* R. S. I 623) weist klar auf diese Deutung hin.



Fig. 117. Habakuk.

Die symbolische Bedeutung der Darstellung Daniels in der Löwengrube war eine mehrfache.

1) Das häufige Vorkommen dieser Scene auf den Sarkophagen und in den Gemälden der Coemeterien weist schon darauf hin, dass man in ihr ein Sinnbild der Auferstehung fand. So ist es auch in einer Stelle der apostolischen Constitutionen, welche zugleich die häufig mit dieser Scene in Verbindung gebrachten bildlichen Darstellungen erwähnt, ausgesprochen: ὁ καὶ Λάζαρον ἀναστήσας τετραήμερον . . . ὁ τὸν Ἰωνᾶν διὰ τριῶν ἡμερῶν ζῶντα καὶ ἀπαθῆ ἐξαγαγὼν ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους, καὶ τοὺς τρεῖς παῖδας ἐκ καμίνου Βαβυλωνίας, καὶ τὸν Δανιὴλ ἐκ στόματος λεόντων, οὐκ ἀπορήσει δυνάμεως καὶ ἡμᾶς ἀνεγεῖραι (*Constit. apost.* V 10). Vielleicht ist mit Rücksicht auf diese Bedeutung der Prophet bei *Aringhi* R. S. II 109 in einem sarkophagähnlichen Behältniss stehend dargestellt.

2) Sie war eine Erinnerung, dass Gott, welcher D. in der Löwengrube bewahrte und erhielt, auch mächtig genug sei, in allen Verfolgungen und Trübsalen des Lebens, besonders in dem Martyrium, welches höchstens den Leib zerstören konnte, seinen Getreuen beizustehen. Nam cum Dei sint omnia, habenti Deum nihil deerit, si Deus ipse non desit. Sic Danieli in lacu leonum iussu regis incluso, prandium divinitus procuratur et inter feras esurientes et pascentes homo Dei pascitur . . . Atque o humanae malitiae detestanda crudelitas! Ferae parcunt . . . et homines insidiantur et saeviant (*Cypr.* De orat. dom. n. XXI; vgl. *Palmer* An introduction 42).

3) Die besondere Stärkung in den Leiden und das Unterpfand der glorreichen Auferstehung ist die hl. Eucharistie: von

dieser war ein Sinnbild die D. durch Habakuk gebrachte Nahrung. Wir finden demgemäss die von diesem dargereichten Brode, ähnlich wie die eucharistischen Brode in den sacramentalischen Darstellungen in dem Coemeterium des hl. Callistus (*de Rossi* R. S. II, Tav. XV 2), mehrfach mit der crux decussata bezeichnet (*Aringhi* R. S. I 423, 613, II 159; *de Rossi* Bull. 1863, 69), auf dem Sarkophag zu Brescia (*Odorici* Antiq. crist. di Brescia, Tav. XII 3) sogar das Symbol des Ἰχθύς beigefügt (vgl. auch das kleine Denkmal zu Miannay, bei *Le Blant* Sarc. d'Arles 11 und *dess.* Notices sur quelques représentations antiques de Daniel dans la fosse aux lions, in den Mém. de la Soc. des antiquaires de France, t. XXXV), anderwärts die eucharistischen Vorbilder der Brodvermehrung oder der Verwandlung des Wassers in Wein, oder beide (*Aringhi* R. S. I 423, 613, 623, II 101; *de Rossi* Bull. 1865, 69) mit dem Bilde Daniels in der Löwengrube zusammengestellt. Die im 4. und zu Anfang des 5. Jahrh. noch bestehende Arcandisciplin musste solche symbolische Darstellungen der hl. Sacramente und insbesondere der Eucharistie fördern, welche auch für die noch nicht Getauften einen erbaulichen und belehrenden Sinn hatte, wenn auch die volle Bedeutung nur den Getauften erschlossen war (vgl. *de Rossi* R. S. II 355).

4) Durch die kreuzförmige Ausbreitung der Arme ist D. [in späterer Zeit. K.] eine symbolische Darstellung des Erlösers am Kreuze; denn da die directe Darstellung des Leidens Jesu Christi in den ersten Jahrhunderten nicht für zweckdienlich erachtet wurde, so erinnerte man an dasselbe durch Allegorieen und Symbole, unter denen D. besonders erwähnt wird (*Andreas Cret.* archiep. Hierosol. De exalt. s. crucis bei *Gretser* De cruce col. 1198; cfr. ibid. col. 1348).

5) Nach *Aringhi* R. S. II 504, n. 4 und *Martigny* Dict. v. Daniel ist die Speisung Daniels durch Habakuk auch ein Symbol der durch die Fürbitten der Gläubigen erleichterten Seelen im Fegfeuer; ein Nachweis, dass diese Deutung auch im christlichen Alterthum bestanden habe, ist von keinem der beiden genannten Schriftsteller beigebracht. HEUSER.

III. Zu den erwähnten Darstellungen tritt noch D. als Richter über Susanna, auf einem Sarkophag in Arles (*Le Blant* Sarcoph. d'Arles 14, pl. VIII und *Bottari* Tav. LXXXVIII) und vielleicht auf einem Sarkophag in Narbonne (*Tournal* Catal. du musée de N. 1864, n. 522; vgl. *Le Blant* a. a. O. 15, Anm. 2. KRAUS.

DAVID. D. mit der Schleuder fand sich nach dem Zeugnisse *Aringhi's* (R. S. II 490) mehrfach in den Gemälden der Coemeterien. Gegenwärtig kennt man nur noch eines dieser Bilder, und zwar in einem schönen Deckengemälde des Coemeterium des hl. Callistus (*Aringhi* R. S. I 547; *Bottari* Tav. LXIII; s. Fig. 118). D., mit

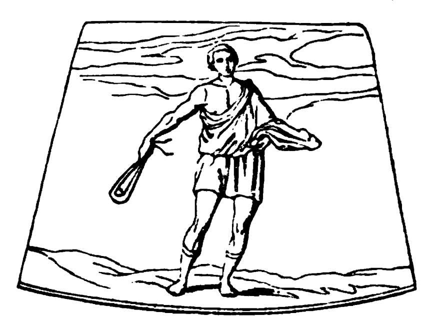


Fig. 118. David.

kurzer gegürteter Tunica bekleidet, schwingt mit dem rechten Arm die Schleuder mit dem für Goliath bestimmten Steine, und hält in der Linken die vier anderen, im Giessbache aufgelesenen Steine (I Kön. 17, 40). D. ist dem christlichen Alterthum ein Vorbild Christi (David, desiderabilis, sive fortis manu Christus, *S. Melit.* Clavis Spicil. Solesm. III 305), sein Sieg über Goliath ein Vorbild des Sieges unseres göttlichen Erlösers über Satan. Seine Schleuder erklärt der hl. *Cyrill von Alexandrien* (In Ioan. 8, 17) als einen Typus des Kreuzes Christi. In demselben Sinne deutet der hl. *Augustin* dieses Ereigniss: David manu fortis. In figura Christi David, sicut Golias in figura diaboli: et quod David prostravit Goliam, Christus est, qui occidit diabolum, quid est autem Christus, qui occidit diabolum? Humilitas occidit superbiam (*August.* Enarr. I in Ps. 33, n. 4). Nach dem hl. *Gregor d. Gr.* erblickte man in diesem Ereignisse auch ein Bild des Kampfes der schwachen, waffenlosen, aber stets siegreichen Kirche: quid per fundam, nisi sancta ecclesia figuratur? Funda namque dum in gyrum mittitur, sicut de illa lapides exeunt, quibus adversariorum pectora feriantur. Ita sancta ecclesia, dum volubilitate temporum per tribulationum circuitum dicitur, fortes ex illa viri prodeunt, quibus quasi lapidibus ictibus iniquorum corda tunduntur. Endlich erblickte man in D., der ohne Waffen in den Kampf gegen den gewaltthätigen und mächtigen Gegner ging, ein Bild des Christen, besonders des Martyrers, der ebenfalls expeditissime ... ad proelium procedere cupiebat fortis non in se, sed in Domino, armatus nou tam ferro quam fide (*Aug.* Serm. 32 in Ps. 143). So wendet derselbe hl. Kirchenlehrer den Kampf Davids auf jeden Christen an. In David Christus:

sed ... in Christo caput et corpus. Non ergo sic audiatis aliquid ex persona Christi, quasi ad vos non pertineret, qui estis membra Christi (*August.* Enarr. in Ps. 143). (Eine andere Darstellung desselben Gegenstandes aus dem Mosaikfussboden der Kirche des hl. Michael zu Pavia, ohne Zweifel aus späterer Zeit, findet sich bei *Ciampini* Vet. mon. II, Tab. 2 abgebildet: bei Goliath steht der leoninische Vers: sum ferus et fortis cupiens dare vulnera mortis; bei D.: sternitur elatus, stat mitis ad alta levatus.)

HEUSER.

[Ausser der oben angeführten Coemeterialdarstellung findet sich D. mit Goliath auf der schönen Casette der Bibliothek zu Brescia (*Odorici* Mon. crist. di Brescia, Tav. VI[13]; *Le Blant* Sarc. d'Arles XX) und auf zwei jetzt nicht mehr controlirbaren Denkmälern, einem Grab zu Toulouse und einem andern zu Rheims; vgl. die Nachweise bei *Le Blant* a. a. O. VIII, Anm. 8. K.]

DEAMBULATORIUM kommt im Alterthum bei *Capitolinus* in Gordiano c. 3 vor; von den die Kirchen umgebenden Hallen und Gängen wird der Ausdruck erst im MA. gebraucht (D. ecclesiarum, Vita s. Geraldi abb. Grandis-Silvae n. 12 und D. claustrorum bei *Guibert.* Abb. de combustione mon. Gemblac. a. 1137). Doch bestand die Sache seit dem 4. Jahrh. wenigstens. *Euseb.* Vit. Const. III 37 beschreibt die διτταὶ στοαί zu Seiten der constantinischen Grabkirche in Jerusalem, und *Greg. Naz.* Orat. 19 spricht von στοαὶ διάφοροι bei der von seinem Vater erbauten Kirche. Grössere Kirchenanlagen, wie die Hagia Sophia, entbehrten derselben selbstverständlich nicht (vgl *Procop.* De aedif. I 8, V 6; *Ducange* CP. Christ. III 16, 17. Das Synonymum *Deambulacrum* ist dem christlichen Alterthum fremd.

DECANI waren in den Klöstern des Morgenlandes über je zehn Mönche gesetzt, um deren Arbeit zu überwachen und die Ablieferung derselben an den Oeconomus zu besorgen. Vgl. *Bingham* III 63. *Decani* hiessen dann auch (*Bingham* II 44 f.) die Fossoren oder Copiatae seit dem 5. Jahrh. in Constantinopel (*Cod. Iust.*, Gesetze des Theodosius d. Gr., des Honorius; vgl. Coll. Const. eccl. in Bibl. Iur. can. 1243). Angeblich soll Constantin diese D. eingesetzt und ihre Zahl ursprünglich 1000 betragen haben, später wurde sie auf 950 herabgesetzt, bis sie K. Anastasius wieder erhöhte (*Iust.* Nov. XLII, c. LIX). Sie hatten die Armen unentgeltlich zu begraben. Wesshalb sie D. hiessen, ist ungewiss, wol nach Analogie der *Decani palatii*, einer Art militärischer Ordonnanz des Kaisers, die sowol von *Chrys.* Hom. XIII in Hebr. p. 1849, als im *Cod. Theodos.* und *Iustin.* erwähnt werden. Die Bezeichnung D. für die Vorsteher eines kirchlichen Districtes (= Archipresbyter bez. Archidiakonen) gehört dem MA. an.

DECANICA, s. Gefängnisse.

DECKEN, s. Vela, Vorhänge.

DECURIONEN. Nach Analogie von Rom, als der Hauptstadt, führte auch der Senat der Municipalstädte den Namen Curia und bestand aus 100 Mitgliedern, in 10 Klassen zu je 10 eingetheilt, daher der Name Decuriones. Die Mitgliedschaft berechtigte zur Theilnahme an der städtischen Verwaltung des betreffenden Municipium oder der Colonia und verlieh einige Privilegien und Ehrenrechte. Allein nach und nach überwogen die Verpflichtungen bei diesen Aemtern die Vorteile vollständig, und im 3. Jahrh. fingen sie an, für die Inhaber eine drückende Last zu werden. Denn den D. lag neben der (natürlich unentgeltlichen) Verwaltung der städtischen Angelegenheiten auch die Vollziehung der richterlichen Urteile ob, Anwesenheit bei Gerichtsverhandlungen der Bürger des Municipium, Beitreibung der Naturallieferungen (exactio annonarum), Transport derselben, Erhebung der Gefälle, Aufsicht über das Fuhr- und Postwesen des Staates, über die Getreidemagazine, Bergwerke und die Stellung der Neubauten. Die Curialämter waren erblich, doch konnten neue Mitglieder herangezogen werden, wenn die vorhandenen nicht ausreichten. Kleriker brauchten keine Curialen zu werden, und schon in der vorconstantinischen Zeit hatte sich unter den Christen die Gewohnheit gebildet, sie frei zu machen, was leicht geschehen konnte, wenn Andere für sie eintraten. Unter den christlichen Kaisern wurden die Kleriker gesetzlich davon befreit. Vgl. *Gothofredus* zu Cod. Theod. XII 1 und die Art. Immunitäten und Curialen. KELLNER.

DEDICATIO — die feierliche Weihung der Tempel, Altäre, Kapellen, Haine, Bilder und Steine, um sie ausschliesslich einem religiösen Gebrauche zuzuwenden — war schon beinahe allen heidnischen Völkern des Alterthums bekannt. Gleichsam ebenderselben Stimme eines Naturgesetzes folgend gab Jakob dem Steine, an welchem er die Erscheinung der Himmelsleiter hatte, eine religiöse Weihe (Gen. 28, 18). Bekannt sind ferner aus der Geschichte des israelitischen Volkes die Einweihung des Zeltes und Altares (Num. 7, 1 ff.), sowie die mehrfachen Tempelweihen (III Kön. 8; I Esdr. 6, 16 ff.). Aus dem Gesagten dürfen wir mit vollem Recht den Schluss ziehen, dass auch die ersten Christen ihre gottesdienst-

lichen Versammlungsorte feierlich werden eingeweiht haben, wenn uns auch aus den ersten drei Jahrhunderten sichere positive Zeugnisse hierüber fehlen. Nur die Acta martyr. SS. Tryphon. et Respic. bei *Ruinart* n. 6 geben eine hierher bezügliche kurze Andeutung in den Schlussworten: ‚convenerunt religiosi viri et sacerdotes Domini et dedicaverunt martyrium (= ecclesiam) illorum cum omni honore atque disciplina reverentiae participaverunt mysterium redemptionis nostrae, commendantes animas suas sanctis beatorum martyrum patrociniis.' Der Ritus der D. ecclesiae hätte sich kurz nach dem Ende der Verfolgungszeit schwerlich so schnell und grossartig entwickeln können, wenn nicht der, obgleich noch so einfach in Uebung gewesene Cultus der Vorzeit hiezu bekannte Directiven gegeben hätte, wesshalb auch *Ambrosius* Ep. 22 ad Marcellin. die kirchliche Einweihung der Gotteshäuser ‚ex antiquissima et ubique recepta consuetudine' herleitet. Der Einweihungsact konnte in den ersten Jahrhunderten unter dem Drucke der Verfolgung selbstverständlich nur ein sehr einfacher gewesen sein. Nach *Sueton.* In Tit. c. 7 gehörte zu den solemnitates dedicationis eines öffentlichen Gebäudes die Vornahme derjenigen Handlungen, wofür jenes selbst bestimmt war, und so mochten auch die ältesten Cultusstätten während der Christenverfolgung durch Abhaltung eines Gottesdienstes in seinen damaligen primitiven Formen ihre religiöse Weihe erhalten haben. Nach *Baronius* in Not. ad Martyrol. 26. Iul. und in Annal. eccl. ad ann. 112 habe dabei die Anwendung des Kreuzzeichens einen hervorragenden Theil des Ritus ausgemacht. Vgl. *Bona* Rer. liturg. l. II, c. 19. Seit der Zeit Constantins d. Gr. nahm die D. ecclesiarum (ἐγκαίνια τῶν ἐγκαινίων πανήγυρις) in Folge des Kirchenfriedens eine erweiterte feierlichere Gestaltung an. Die Einweihungen fanden unter grossem Zudrange der Gläubigen von Nah und Fern statt, und die Feier wurde durch die Anwesenheit mehrerer Bischöfe und vieler anderer Geistlichen verherlicht. *Euseb.* H. e. X 3 und Vit. Const. IV 43. Bisweilen wurden gelegentlich der Kircheneinweihungen Synoden abgehalten, so in Jerusalem (335) und Antiochien (341, daher ‚die Synode in encaeniis' genannt). *Eus.* H. e. X 4 und Vit. Const. IV 43 u. 45; *Socrat.* H. e. I 28; II 7; *Sozom.* H. e. II 26; *Theodor.* H. e. I 31. Zu den Feierlichkeiten gehörten Anreden und Predigten der Bischöfe an das Volk, wovon einige Beispiele uns überliefert wurden, so die Rede des *Eusebius* bei der Einweihung der prachtvollen Kirche von Tyrus (315), *Eus.* H. e. X 4; dann die Reden von *Gaudentius* Serm. 17 und *Ambrosius* Serm. 89. Zur Zeit Constantins war es Sitte, dass jeder der anwesenden Bischöfe eine Rede hielt (*Euseb.* l. c. X 3). Nach *Eusebius* ll. cc. enthielten die Reden das Lob und die Verherrlichung Gottes, Lob und Danksagung gegenüber den Fundatoren der Kirche, namentlich den Kaisern, das Lob der Martyrer, deren Reliquien in den Kirchen ruhten, oder es wurden rein dogmatische und biblisch-exegetische Vorträge gehalten. Es ist bemerkenswerth, dass auch bei der D. heidnischer Tempel die Reden eine so hervorragende Rolle spielten, dass nach *Varro* die Fana der Heiden ihren Namen davon erhalten haben sollten, ‚quod pontifices in sacrando fati sunt' (templum effari). Ausser den Reden war nach *Eusebius* bei der Kircheneinweihung Psalmengesang gebräuchlich, das unblutige Opfer des N. B. wurde gefeiert und den Gläubigen die hl. Communion gereicht. Nach demselben Gewährsmanne waren mit der D. ecclesiae auch öffentliche Gebete verbunden für den gemeinschaftlichen Frieden, für die Kirche Gottes, für den Kaiser und dessen Söhne. Eine Stelle bei *Ambrosius* Hortat. ad virg. in fine lässt vermuthen, dass auch Gebete für die Gemeinde, innerhalb welcher eine Kirche geweiht wurde, verrichtet worden sind. Die Einweihung der Kirchen wurde bisweilen durch monumentale Inschriften verherrlicht; so lautet eine von *Blanchini* in seiner Ausgabe von *Anastasius Biblioth.* Vitae Rom. pontif. reproducirte Inschrift:

T. I. X. N. EGO DAMASI
VS. VRB ROME EPS AN
C DOMV COSECRAVI
. . . N. R. Q. S. M. S. PA. S. PE.

d. h. nach *Blanchini's* Erklärung: titulus in Christi nomine. Ego Damasius urbis Romae episcopus hanc domum consecravi . . . N. R. Q. S. M. S. Paul. S. Petr. Eine weitere Interpretation konnte *Blanchini* nicht geben. Auf der Rückseite dieser Tafel finden sich die Worte:

*Hic re*QVIESCIT CAPVT
SCI CRESCENTINI. M.
ET RELIQVIE. S. SVPANT.

Die Richtigkeit obiger Interpretation, sowie die Meinung, dass beide Inschriften gleichzeitig entstanden seien, wurde übrigens wegen des Gebrauches des Wortes ‚Sanctus', erst späterer Zeit angehörig, bestritten. Jedenfalls aber werden wir durch die zweite Inschrift auf das Alter des Gebrauches aufmerksam gemacht, die Kirchen über den Gräbern der Martyrer zu erbauen oder doch deren Reliquien in den neuerbauten Kirchen zu hinterlegen. Schon im 4. Jahrh. will *Ambrosius* Ep. 22 ad Marcell. eine Basilika nur dann weihen, wenn er Reliquien dazu aufgefunden hat. Auch *Gregorius I* kennt diesen Gebrauch und desgleichen die

Anwendung des Weihwassers bei der Kirchenweihe (Ep. l. XIV 17; XI 76). Von der Salbung der Altäre spricht *Augustinus* Serm. 255, und die doppelte Einzeichnung des Alphabets findet sich bereits in dem *Sacramentarium Gregorianum*. Auch die Kreuze an den Kirchenwänden mit Leuchtern und darauf brennenden Kerzen sind dem christlichen Alterthum nicht unbekannt. Vgl. *Pelliccia* De Christ. eccl.... politia I 168. — Die D. ecclesiae war ein ausschliessliches Recht der Bischöfe, ja selbst der blosse Bau einer Kirche durfte ohne bischöfliche Erlaubniss und Einhaltung gewisser vorbereitender Ceremonien, ohne Gebete und Aufrichtung eines Kreuzes an dem Platze der zu bauenden Kirche nicht in Angriff genommen werden (*Conc. Bracar.* I, c. 37; *Conc. Britan.* c. 23; *Conc. Chalced.* c. 4). — Der Minister ordinarius war der Bischof der Diöcese, und nur bei Erledigung eines bischöflichen Stuhles konnte der Bischof einer Nachbardiöcese zur Function beigezogen werden (*Sidon. Apoll.* l. IV, ep. 15). Vor der kirchlichen Einweihung durfte kein Gebäude zum Gottesdienste benützt werden; daher der Eifer, mit dem sich Athanasius, der nothgedrungen in der grossen Kirche zu Alexandrien am Ostertage die hl. Eucharistie feierte, ehe sie förmlich zum Gottesdienste eingeweiht war, den Arianern gegenüber zu rechtfertigen bemüht ist (*Athanas.* Apol. I ad Constantin.). — Was den Einweihungs**tag** betrifft, so war in den ersten Jahrhunderten kein bestimmter Wochentag vorgeschrieben; von der Kirche zu Jerusalem, auf Befehl Constantins feierlich eingeweiht, wissen wir aus den Berechnungen von *Pagi* (Critic. in Baron. ad a. 335), dass ihre Einweihung an einem Sonnabend stattgefunden hat. In einem Concil von *Auxerre* (688) jedoch wurde der Sonntag als der passendste Tag für die D. ecclesiae vorgeschrieben. Die jährliche Gedächtnissfeier des Einweihungstages einer Kirche (dies anniversarius dedicationis) wurde wenigstens schon in der oben erwähnten Kirche zu Jerusalem vom Anfang her begangen (*Sozom.* Hist. eccl. II 26; *Niceph.* VIII 50). Durch den Act der Einweihung wurde jede Kirche zunächst Gott dem Herrn gewidmet. Dieser Gebrauch war so allgemein, dass *Augustinus* Contr. Maximin. l. I die Gottheit des hl. Geistes u. A. dadurch beweist, weil dem hl. Geiste Kirchen geweiht seien. Wiewol übrigens derselbe Kirchenvater in mehreren Schriften, z. B. Contr. Faust. l. XX, c. 21; De vera relig. c. 55; De civ. Dei l. XXII, c. 10, immer ausdrücklich betont, dass die christlichen Kirchen nur Gott und nicht den Heiligen geweiht werden, so führt er doch Serm. 63 de divers. den Fall an, dass in Carthago eine Kirche nach dem hl. Cyprian mensa Cypriani **genannt** wurde, zum Andenken an sein Martyrium, welches er an ebendemselben Platze vollendet hatte. Dieser Grund frommen Gedächtnisses blieb auch anderwärts und für alle Zeiten massgebend, so oft Kirchen der Name eines Heiligen beigelegt wurde, wodurch zugleich die einzelnen Kirchen leichter von einander unterschieden werden konnten. Ebensowenig hielt man die Gott schuldige Ehre verletzt, wenn einzelnen Kirchen die Namen der Erbauer und Stifter gegeben wurden. In diesem Sinne gab es zu Carthago Kirchen des ‚Faustus', des ‚Florentius' und des ‚Leontius' (*Sirmond.* Not. in August. serm. 37 in tom. X 753), in Rom und Antiochien Kirchen des ‚Constantin' und des ‚Iustinian' etc. Auch geschichtliche Thatsachen liehen bisweilen den Namen den Kirchen. Ierusalem hatte eine Kirche mit dem Namen ‚Crux' oder ‚Anastasis', weil sie auf dem Platze des Leidens und der Auferstehung des Herrn erbaut war; in Carthago stand eine ‚Basilica restituta', so genannt, weil sie, in den Besitz der Arianer gekommen, diesen wieder abgenommen wurde. Den Namen der ‚Laterankirche' zu Rom führt *Hieronymus* Ep. 30 epitaph. Fabiolae auf den von Nero ermordeten Consul Plantius Lateranus zurück, dessen Erbpalast auf demselben Platze gestanden war. — Dass für D. schon frühe der Name *Consecratio* üblich war, bestätigt die oben angeführte Inschrift des P. Damasus, wie sein Zeitgenosse *Paulinus* in Ep. 32. KRÜLL.

[*Marini's* epigraphische Sammlung bei *A. Mai* Nov. PP. Bibl. V bietet eine Reihe von Dedications- bez. Consecrationsinschriften: n. 41, zu Ehren bestimmter Heiligen, n. 45 (mittelalterl., a. 924), 83[2-3], 84[3] ff. Dedicationsinschriften mit Angaben über die frühere Geschichte des Gebäudes 88[4], 89[1], 94[2], 104[3], 107[2], 158[3], [4]; mit Notiz einer Schenkung 95[1]. Ded. eines Baptisterium (6. Jahrh.) 170[3]. Andere bei *Hübner* Inscr. Brit. n. 175, 198; *ders.* Inscr. Hisp. n. 80, 85, 89, 111, 99, 181, 50, 115, 155, 175, 172. K.]

DEDVCTIO, s. Eheschliessung.

DEFENSOR (*advocatus,* ἔκδικος, σύνδικος). Das römische Kaiserthum kannte defensores senatus, urbium, pauperum, rerum publicarum (s. Collegiorum). Diesen letzteren scheinen die Defensores ecclesiarum nachgebildet zu sein. Erwähnt werden dieselben z. B. *Conc. Chalced.* 451, c. 2, 25, 26, wo sie von dem Klerus und dem οἰκονόμος verschieden erscheinen; *Gelas.* Epist. IX, c. 2 (um 492—96); *Maxent.* Respons. ad Hormisd. Ueber die Frage, ob diese *Defensores* ursprünglich Geistliche oder Laien

waren, gingen die Ansichten von Petavius, Gothofredus, Morinus auseinander. Vgl. *Bingham* II 62. Die Synode von Carthago 407 beschloss, den Kaiser anzugehen: ut dent facultatem defensores constituendi scholasticos, qui in actu sunt vel in munere defensionis causarum, ut more sacerdotum provinciae iidem ipsi, qui defensionem ecclesiarum susceperunt, habeant facultatem pro negotiis ecclesiarum quoties necessitas flagitaverit, vel ad obsistendum obrepentibus vel ad necessaria suggerenda ingredi iudicum secretarii (*Cod. Canon.* eccl. Afric. c. 97; vgl. *Conc. Milev.* II, c. 16; *Conc. Afr.* 424, c. 64), ein Verlangen, welchem Honorius durch das Gesetz *Cod. Theodos.* lib. XVI, v. II de episc. leg. 38 entsprach. — Ob das ἔκδικος der Griechen = προστάτης (*Epiphan.* Haeres. LXXII, n. 10) zu setzen ist, steht dahin. Vgl. *Bingham* a. a. O. In der Kirche zu Constantinopel gab es vier ἐκκλησιέκδικοι: 1) Vertheidiger des Klerus in Criminalsachen (πρωτέκδικοι); 2) desgleichen in Civilsachen; 3) der ἐκδ. τοῦ βήματος, auch πρωτόπαπας; 4) der ἐκδ. τῆς ἐκκλησίας. Letzterer gab es später zehn, sie sollten nach *Iustinian.* Edict. XIII u. Novell. LVI u. LIX, 1 die Kirche gegen Reiche und Gewalthaber schützen — eine Stellung, die gegenüber der absoluten Staatsgewalt freilich illusorisch blieb. Dass diese ἔκδικοι Laien waren, sagt der *Cod. Theodos.* an manchen Stellen, doch gab es auch Kleriker unter ihnen, wie *Conc. Constantin.* 536, act. 2 beweist. In Rom erscheinen die Defensores Romanae ecclesiae als ein geregeltes Institut seit Innocenz I (402—417; vgl. Ep. XII ad Constant.) und Zosimus (Epist. I 3). Sie hatten die Interessen der Kirche im Allgemeinen zu vertheidigen, die für die Armen bestimmten Almosen zu verwalten, die auswärtigen Besitzungen und Interessen des Patrimonii Petri in Acht zu nehmen (*Greq. M.*). Es gab deren nach dem *Ordo Rom.* sieben, deren erster den Titel *Primicerius defensorum* oder *Primus defensor* (ebend.) führte. Im Allgemeinen waren auch sie Laien, obgleich nach *Greg. M.* auch Kleriker unter ihnen vorkommen. Nach dem Gesagten deckte sich ihre Thätigkeit stellenweise mit der des *Oeconomus* und des *Cancellarius* (s. d. A.). Unzweifelhaft hängt das mittelalterliche Institut der Advocatie (Vogtei) mit dem hier berührten zusammen, obgleich es seiner Natur nach vielfach von demselben verschieden ist. Vgl. auch *Rheinwald* Kirchl. Arch. 501. KRAUS.

DEGRADATION war in der alten Kirche (und bis gegen Ende des 12. Jahrh.) mit Deposition identisch. Beide Ausdrücke wurden als Synonyma gebraucht (*Conc. Eliberit.* a. 306, c. 20; *Conc. Arelat.* II, a. 452, c. 14; *Conc. Agath.* a. 506, c. 49, 50; *Conc. Aurelian.* a. 538, c. 8, 23) und bezeichneten die Amtsentsetzung eines Geistlichen. Die Strafe findet sich schon in den ältesten Zeiten (*Clem. Rom.* Ep. I ad Corinth. c. 44; *Tertull.* De bapt. c. 17; *Cypr.* Ep. XLIX ad Cornel.; Ep. LXV ad Rogat.) und bestand in der durchgängigen Entkleidung von Amt und Würde. Abgesetzte Bischöfe verloren sämmtliche Rechte des Ordo und der Jurisdiction (*Cypr.* Ep. LXVIII; *Socr.* H. e. I, c. 9), die Presbyter, Diakonen und Minoristen wenigstens die erstern (*Conc. Ancyr.* a. 314, c. 1, 2; *Basilius* Ad Amphiloch. c. 27, 69) und die Entziehung der äusseren Ehrenrechte und Auszeichnungen, welche mit der amtlichen Stellung verbunden waren, verstand sich bei höheren und niederen Klerikern so sehr von selbst, dass die Ausdrücke: τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα ἀποβάλλειν, ἀπογυμνοῦσθαι τῆς ἱερατικῆς ἀξίας, ab honore deponi, subire periculum proprii honoris (*Conc. Sardic.* c. 20; *Trullan.* c. 81; *Conc. Agath.* c. 49; *Gelas. I* Ep. ad episc. Lucan. c. 5) etc. schlechtweg die volle Strafe der Amtsentsetzung bezeichneten, und dass anderseits (im Falle einer mildern Behandlung) ausdrücklich bemerkt werden musste, dieses oder jenes Ehrenrecht solle dem Deponirten ungeschmälert verbleiben (*Socrat.* l. c.; *Basilius* c. 27). Zur Entziehung von Amt und Würde kam in natürlicher Folgerichtigkeit auch der Verlust der Einkünfte (*Cypr.* Ep. XXVIII ad cler.; *Conc. Aurel.* III, a. 538. c. 11), und nur ausnahmsweise, wenn besondere Gründe dafür vorlagen, z. B. bei gänzlicher Armuth, wurde die Verabreichung mässiger Sustentationsmittel gestattet (*Greg. M.* Epist. l. III, ep. 55; l. V, ep. 52).

Die D., weit entfernt, eine bloss vorübergehende Massregel zu sein, entzog Amt und Würde für immer, die Stelle, welche der Gestrafte eingenommen, war erledigt, und letzterer erhielt einen Nachfolger (*Cypr.* Ep. LXVIII; *Euseb.* H. e. l. VI, c. 43; *Conc. Sardic.* a. 343, c. 4; *Greg. M.* Ep. l. II, ep. 16); der Degradirte wurde zugleich unfähig, je wieder ein Kirchenamt zu erlangen (*Cypr.* Ep. LII, LXIV, LXVIII; *Euseb.* l. c.; *Basil.* c. 3; *Greg. M.* Ep. l. IV, ep. 26; l. V, ep. 3, 7), und wenn auch die mildere Ansicht, welche unter besonderen Verhältnissen die Wiederanstellung für zulässig hielt, bisweilen zahlreiche Vertreter hatte (*Cypr.* Ep. LXIV), so kamen eigentliche Restitutionen doch äusserst selten vor. Dieselben wurden nie im Interesse des Bestraften, sondern nur aus Rücksichten des öffentlichen Wohles zugelassen — dann nämlich, wenn Kleriker, die zur Häresie oder zum Schisma abgefallen waren, hoffen liessen, sie werden, falls man ihnen die Wiederan-

stellung gewähre, nicht nur selbst mit der Kirche sich versöhnen, sondern auch ihre Anhänger zur Einheit zurückführen (*Cornel.* ad Cypr. ep. XLVI; *Conc. Nicaen.* c. 8; *Socr.* H. e. l. I, c. 9; *Conc. Carthag.* VI, a. 401, c. 2). Von solchen Ausnahmsfällen abgesehen wurden die Deponirten nicht nur nicht restituirt, sondern aus den Reihen des Klerus für immer verstossen, unter die Laien zurückversetzt, künftighin lediglich als Laien angesehen und behandelt — ὡς λαϊκὸς κοινωνείτω, ὡς λαϊκὸς δεχθήτω (*Can. apost.* c. 15, 62), ut laicus communicet (*Cypr.* Ep. LII, LXVIII), inter laicos communionem accipiat (*Greg. M.* Ep. l. V, ep. 3, 7), laica tantum tribuatur ei communio (*Innoc. I* Ep. XVII ad episc. Maced. c. 4) etc. Dies ist im Sinne des christlichen Alterthums der Begriff der reductio ad communionem laicam (vgl. meine Schrift Die Deposition und Degradation 56 ff.); aber oft blieb die Kirche bei ihr nicht einmal stehen, sondern versetzte die aus dem Klerus Verstossenen, wenn das Verbrechen besonders gross war, auch noch unter die Pönitenten, verurteilte dieselben zur öffentlichen Busse, welcher sie sich vor versammelter Gemeinde zu unterziehen hatten gleich dem Geringsten der Laien (*Cypr.* Ep. LIX; *Conc. Eliberit.* c. 76; *Conc. Sardic.* c. 1; *Can. apost.* c. 62); in der Regel lautete die Strafe auf eine bestimmte Zeit, nach deren Ablauf der Verurteilte wieder aufgenommen werden solle; aber es finden sich auch Fälle, in welchen deponirte Kleriker auf Lebensdauer mit der öffentlichen Kirchenbusse belegt wurden (*Conc. Eliberit.* c. 19; *Conc. Sardic.* c. 2; *Conc. Roman.* a. 487, ep. ad univers. episc. c. 2; *Hard.* II 833; *Conc. Ilerd.* a. 524, c. 5). Mitunter folgte der Absetzung sogar die förmliche Excommunication (*Conc. Eliberit.* c. 20; *Can. apost.* c. 29, 31; *Conc. Aurel.* I, a. 511, c. 9), jedoch galt die Cumulation beider Strafen als zu weit gehend und als ein Verstoss gegen den Grundsatz, dass das gleiche Vergehen nicht doppelt geahndet werden dürfe (*Basil.* c. 3; *Can. apost.* c. 25).

Die Degradirten schieden aus dem Klerus aus und traten unter die Laien zurück, unfähig, je wieder ein Kirchenamt zu erlangen, aber die bei der Ordination erworbene innere Befähigung, die mit dem jeweiligen Weihegrad verbundenen Functionen gültig auszuüben, blieb unberührt; innerlich und gleichsam potentialiter war auch der Abgesetzte immer noch Kleriker, was einerseits aus dem Umstande erhellt, dass im Falle einer Restitution oder Wiederanstellung niemals eine neue Ordination, sondern höchstens eine einfache Händeauflegung stattfand (*Conc. Nicaen.* c. 8; *Socr.* H. e. l. I, c. 9; *Conc. Caesaraugust.* a. 592, c. 1); andererseits wurden die von Degradirten vorgenommenen Amtshandlungen nicht als ungültig und wirkungslos angesehen, die Gesetzgebung begnügte sich vielmehr, das Eigenmächtige und Unberechtigte eines solchen Vorgehens mit entsprechenden Strafen zu belegen (*Can. apost.* c. 29; *Conc. Antioch.* a. 341, c. 4; *Greg. M.* Ep. l. IV, ep. 40; l. XII, ep. 31). Eine weitere Folge der schon dem christlichen Alterthum bekannten (vgl. Deposition und Degradation 91 ff.) und auf die Absetzung angewandten Lehre vom character indelebilis trat darin zu Tage, dass die Kirche die mit der genannten Strafe belegten Kleriker nicht gänzlich von sich stiess, unbekümmert um deren weiteres Schicksal. Die Degradirten wurden — anfangs bei besonders schweren Vergehen (*Conc. Agath.* a. 506, c. 50; *Conc. Aurel.* III, a. 538, c. 7), später Alle ohne Ausnahme (*Greg. I* Ep. l. I, ep. 18; III, ep. 27; XII, ep. 31; XIII, ep. 45) — in Klöstern untergebracht, um in Gemeinschaft mit den Mönchen und deren strenge Lebensweise theilend (*Conc. Narbon.* a. 589, c. 6) Busse zu thun und die Besserung zu bewirken. Mit Vorliebe wurden zu diesem Zwecke möglichst arme Klöster gewählt, weil sie die bessere Zucht und Disciplin hatten; dieselben erhielten aber aus dem Privatvermögen des ihnen Zugewiesenen eine entsprechende Entschädigung (*Gregor. M.* Ep. l. I, ep. 44). — Ueber die von den ersten christlichen Kaisern vorgeschriebene Auslieferung der Deponirten an die Curien vgl. Deposition und Degradation 79 ff.

Wenn wir den Inhalt und Umfang der D. uns noch einmal vergegenwärtigen, so erscheint dieselbe als die schwerste Strafe, die einen Kleriker als solchen treffen konnte; sie wird überall mit der Excommunication auf die gleiche Linie gestellt, denn die Vergehen, welche an Laien mit dem Banne bestraft werden, haben bei Klerikern die Absetzung im Gefolge (*Can. apost.* c. 32, 63, 64, 65, 69, 70, 84); und wenn es sich um die successive oder stufenweise Züchtigung eines Geistlichen handelte, nahm die D., wenige Fälle ausgenommen (*Conc. Neocaesar.* a. 314, c. 1; *Can. apost.* c. 29), in der Reihenfolge als schwerstes Zuchtmittel immer die letzte Stelle ein (*Can. apost.* c. 6, 45, 58, 62; *Conc. Ephes.* a. 431, act. V; *Hard.* I 1500).

Indessen bediente sich die alte Kirche auch einer partiellen D., welche überall da in Anwendung kam, wo nach den gegebenen Verhältnissen die volle Strafe als zu weitgehend sich darstellte und schonende Rücksichtnahme geboten schien. Diese theilweise Deposition hatte verschiedene Formen. Bald wurden die kirchlichen Functionen für immer untersagt, dagegen die kle-

rikalen Ehrenrechte, der bisherige Amtstitel, der Sitz im Presbyterium etc., belassen (*Conc. Ancyr.* a. 314, c. 1, 2; *Conc. Nicaen.* c. 8; *Theodoret.* H. e. l. I, c. 9; *Basil.* c. 27, 70; *Conc. Agath.* a. 506, c. 1), bald nur jene Weiheacte verboten, mit welchen das begangene Verbrechen in directem Widerspruch stand, oder bei deren Vornahme eine Gesetzesübertretung stattgefunden hatte, während die übrigen Amtsverrichtungen unberührt blieben (*Conc. Carthag.* IV, a. 398; *Leo M.* Ep. X, c. 7; *Greg. M.* Ep. l. II, ep. 18, 20); bald bestand die Sühne im Zurückversetzen um eine oder mehrere Ordinationsstufen — des Bischofs zum Presbyter (*Conc. Chalced.* act. IV; *Hard.* II 441 sqq.; *Conc. Trullan.* c. 20; vgl. Deposition und Degradation 120 ff.), des Presbyters zum Diakon, eines Majoristen unter die Minoristen, und bei diesen wieder D. von einer höhern auf die nächstfolgende oder letzte Stufe (*Conc. Neocaesar.* c. 10; *Conc. Toletan.* I, a. 400, c. 4; *Conc. Ilerd.* a. 524, c. 2; *Conc. Tolet.* III, a. 589, c. 5). Eine andere Strafform knüpfte sich an die bekannte Einrichtung, dass innerhalb der gleichen Ordinationsstufe je derjenige unter den Genossen den Vorrang hatte, welcher nach der Zeit der Weihe der Aeltere war (*Leo M.* Ep. XIX, c. 2; *Gelas.* Ep. V ad episc. Lucan. c. 11; *Conc. Bracar.* II, a. 563, c. 6; *Greg. M.* Ep. l. IX, ep. 108); der Straffällige musste unter den seinem Ordo angehörigen Klerikern die letzte Stelle einnehmen (*Leo M.* l. c.; *Conc. Trullan.* c. 7). Endlich sei noch bemerkt, dass, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, auch eine negative Deposition, welche die bisherige Stellung nicht alterirte, aber die Hoffnung benahm, jemals in eine höhere Stufe aufzusteigen, als Zuchtmittel verwendet wurde, und zwar gleichmässig bei Bischöfen (*Aug.* Ep. CCIX ad Coelest. n. 8) wie bei gewöhnlichen Klerikern (*Basil.* c. 69; *Conc. Tolet.* I, c. 1, 3, 8; *Conc. Taurin.* a. 401, c. 8; *Conc. Arausic.* I, a. 441, c. 24; *Conc. Ilerd.* a. 524, c. 1, 5. KOBER.

DELATORES wurden in der alten Kirche diejenigen Christen genannt, welche in böswilliger Absicht den heidnischen Obrigkeiten die Namen von Mitchristen denuncirten und so deren Leib und Leben den schrecklichen Wirkungen der Verfolgungsedicte preisgaben. Eine Spur solcher Delatoren findet sich schon in dem Briefe des *Plinius* an Traian über die Christen. Dort (Ep. X 97) wird ein Ankläger der Christen als *Index* bezeichnet: alii ab *indice* nominati etc. Als Indices waren aber den römischen Juristen Leute bekannt, welche Mitschuldige unter der Bedingung der Straflosigkeit für ihre eigene Person zur Anzeige brachten (s. *Pseudo-Asconius* in Cic. divinat. c. 11). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass der von Plinius genannte Index ein Christ war oder doch zur Klasse der Apostaten gehörte, wie die Angeklagten selbst (s. meine Abhandlung in der Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1872, H. 4: Plinius d. J. und die Erstlingskirche in Bithynien, S. 574). Ganz sichere Nachricht über die christlichen D. giebt uns der 73. Kanon der Synode zu Elvira (305 oder 306) mit den Worten: ‚delator si quis extiterit fidelis, et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.‘ Mit Bezug auf die diocletianische Verfolgung hatte die Synode zu Arles im J. 314 verfügt, dass die Kleriker, ‚qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur, vel vasa dominica *vel nomina fratrum suorum*‘, abgesetzt werden sollen (c. 13). Während hier das Verbrechen der D. als traditio nominum specificirt ist, spricht ganz allgemein die gleichzeitige Synode zu Ancyra von Christen, welche ergriffen wurden, vielleicht von ihren eigenen Hausangehörigen (ὑπὸ οἰκείων) verrathen (c. 3), und von solchen strafbaren Gläubigen, welche nicht bloss selbst apostasirten, sondern Feinde wurden (ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν, ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν) und ihre Brüder (zum Abfalle) zwangen und Ursache waren, dass sie gezwungen wurden (c. 9; *Hefele* Conc.-Gesch. I, 2. Aufl. 188, 211, 224, 229). KRÜLL.

DELPHIN. Der Glaube an die Auferstehung und das ewige selige Leben im Jenseits bildete den Hauptinhalt der altchristlichen Kunstdarstellungen. Mit diesem Gräbersymbolismus stand auch das nicht selten vorkommende Bild des D. (eines im Mittelmeer sehr häufigen, 2—3 m langen und äusserst schnellen Seesäugethieres, das die Alten zu den Fischen rechneten) in enger Beziehung.

Nach heidnischer Anschauung trugen die Delphine die Seelen der Verstorbenen über den Styx nach den Inseln der Seligen. Auf einem antiken Chalcedon im Museum zu Florenz sieht man einen Aschenkrug, der von einem D. getragen wird, und auf einer stoschischen Glaspaste erscheint Psyche auf einem Schiffe, von Delphinen gezogen, welche sie mit der einen Hand leitet, während sie mit der andern das Steuer des Schiffes führt (*Piper* Mythol. u. Symbol. I 222). Das Bild des Delphins auf christlichen Gräbern will daher

1) an die Bedeutung erinnern, die er

auch auf heidnischen Denkmälern hatte, nämlich Führer der Seele zu sein nach dem Paradiese. Diese Bedeutung ergiebt sich deutlich aus den Bildern eines Sarkophages in Arles (*Millin* Voyage dans l. m. de la France 536), auf welchem verschiedene und durch Säulen getrennte Scenen aus der Leidensgeschichte Christi dargestellt sind; auf den Säulen sitzen Tauben, welche an Früchten picken; unten sieht man je einen D. zu den zwei Seiten eines Schneckenhauses (Muschel). Ein mit ähnlichen Darstellungen gezierter und bei *Millin* a. a. O. abgebildeter Sarkophag befindet sich gleichfalls zu Arles. Durch diese Reliefbilder ist der Gedanke ausgesprochen: wie die im Winter erstarrte Schnecke im Frühlinge aus ihrem Gehäuse kriecht, so wird der Christ sein Grab verlassen, er wird in das Paradies eingehen und sich laben an den Früchten der Seligkeit, und dies Alles durch die Verdienste des Leidens Christi. Millins Erklärung, durch den D. solle symbolisirt sein, dass ‚das Wort Gottes Meere überschreite', ist zu weit hergeholt und passt in das Ensemble des symbolischen Parallelismus durchaus nicht. Schon *Münter* (Sinnbilder I 49) deutete richtiger den D. als Begleiter der Seelen nach dem Elysium. Da der D. Symbol der Erreichung des Paradieses, des ewigen Lichtes ist (s. die Art. Haus, Licht, Finsterniss), so wurde er öfter auf Lampen abgebildet, oder Lampen und Leuchter hatten die Gestalt von Delphinen. Das Museum zu Wiesbaden besitzt eine Thonlampe, auf welcher ein D. abgebildet ist (vgl. *Münz* Archäol. Bemerk. Taf. III[a]). Eine Thonlampe mit einem D. besitzt auch (aus dem Nachlasse Creuzers) das Museum zu Heidelberg und eine desgleichen, gefunden bei Windisch, das Museum zu Basel. Einen Kronleuchter von Gold mit 80 Delphinen stiftete in die Peterskirche Kaiser Constantin (Lib. pontif. in Silvestr.); andere Kronleuchter mit Delphinen sind wiederholt im Pontificalbuche aufgezählt (vgl. *Schmid* Chr. Altar 137). Die Deutung, welche Schmid von der Delphinform giebt, ist zu gesucht; unrichtig die von *Jakob* Die Kunst im Dienste der Kirche 90.

2) Der um einen Anker gewundene D. kommt nicht bloss, wie *Martigny* 202 anzunehmen scheint, auf christlichen Monumenten vor. Die grosse Münzsammlung des Herrn Dr. Häberlin zu Frankfurt a. M. weist eine echte Münze des Kaisers Titus auf, deren Reversseite einen Anker bietet, dessen Hauptbalken von einem D. umwunden ist. Der Anker war schon den Heiden ein hl. Symbol, wodurch sich der Ausdruck ancoram sacram solvere erklärt. Noch mehr war er es den Christen, gemäss Hebräerbrief 6, 19 und *Clemens* Paedag. III, c. 106 (vgl. *Münz* Arch. Bemerk. 92 und *Kraus* R. S. 201, 2. Aufl. 236). Anker und D. in Verbindung sind Symbole zur Darstellung des Gedankens ‚Hoffnung auf glückliche Erreichung des Paradieses'. Unhaltbar ist die Ansicht *Lupi's* (Dissert. I 236), der in dem auf einer Glaspaste um einen Anker gewundenen Fisch Christum am Kreuze sehen will, weil das Wort ΙΧΘΥC darunter stehe. Auch die Erklärung *Polidori's*, der mit Lupi nicht einverstanden ist, und in dem Anker Christum, im D. den Christen symbolisirt sehen will, ist nicht besser begründet; ebensowenig beweisen die weiteren als Stütze Polidori's angeführten Citate, die *Martigny* 203 beibringt. Die Symbole obiger Glaspaste wollen sagen: ‚Christus ist meine Hoffnung auf glückliche Erreichung des Paradieses'.

Wenn der D. Symbol der Erlangung des Paradieses ist, so sind Delphine mit ausgebreiteten Flossen oder mit sonstigen Anzeigen schneller Bewegung Sinnbilder des Eifers in Erstrebung der ewigen Herrlichkeit. Auf einem einer CALIMERA im Coemeterium des hl. Hermas gesetzten Epitaph ist ein D. in solcher Attitude dargestellt, der eiligst auf ein Monogramm Christi zuschwimmt (*Lupi* Sev. epit. 53). Auf einem andern Epitaph im Kircher'schen Museum (einer REDEMPTA gesetzt, *Lupi* a. a. O. 185) ist als Parallelsymbol auf der dem D. gegenüberstehenden Seite eine aus einem Gefässe trinkende Taube (Sinnbild der an den Wonnen der Seligkeit sich labenden Seele) abgebildet. Aehnliche Beispiele führt an *Lupi* a. a. O. 63; *Passionei* Iscriz. antiche 113; *Bosio* 59; *Aringhi* I 29, II 623; *Fabretti* Inscr. 587, n. 102.

3) Nach *Plinius* Hist. nat. IX, c. 7 soll der D. die Musik lieben, auch gern die Schiffe begleiten und Schiffbrüchige auf seinen Rücken nehmen und ans Ufer tragen (vgl. *Plinius* l. c. IX, c. 8; *Aelian.* Hist. animal. II, c. 6 u. 8; VI, c. 15; XI, c. 12; XII, c. 6; *Aristotel.* Hist. animal. IX, c. 35). Derselben naturhistorischen Anschauung huldigten die Kirchenväter, z. B. *Isidor von Sevilla* (Origin. XII, c. 6) und *Gregor von Nazianz* (Or. XX, c. 10). Der hl. *Gregor von Nyssa* nennt im Anschluss an diese Anschauungen In verba faciam hominem Orat. I, c. 3 den D. den königlichsten aller Meeresbewohner (ὁ δελφίς ἐστι τῶν νηκτῶν ὁ βασιλικώτατος). Daher wurde er schon in der antiken Welt Sinnbild der Freundschaft (vgl. *Creuzer* Symbolik II 602). *Montfaucon* bietet (Antiq. suppl. III 174) die Abbildung eines antiken geschnittenen Ringsteines, auf welchem über dem Bilde eines Delphins steht: PIGNVS AMORIS HABES. — Auch bei den Christen war der D. Symbol der Liebe, besonders der christlichen Gattenliebe. Bild der Liebe ist er auf dem Grabstein eines

AMIANOC (*Aringhi* II 327), wo über dem D. ein Herz eingravirt ist. Zwei Delphine nebeneinander oder gegenüber sind Sinnbild der christlichen Gattenliebe. Auf dem Sarkophag der BALERIA LATOBIA reichen sich die beiden Ehegatten wie zum Abschiede die Hand, und als Parallelsymbol sind zu beiden Seiten der Grabschrift Delphine angebracht (*Bottari* I 70 u. Tav. XX; s. Fig. 119). Die unten nach *Martigny* 202 beigefügte Abbildung zeigt dieselben Symbole auf einer Grabschrift von 353. Aehnliche Bedeutung haben die Delphine auf einem Sarkophage zu Aix (*Lenoir* Monum. de la France 5, pl. 4) [und auf dem bei *de Rossi* Inscr. christ. I, n. 118 und in der beistehenden Fig. 120 abgebildeten Denkmal].

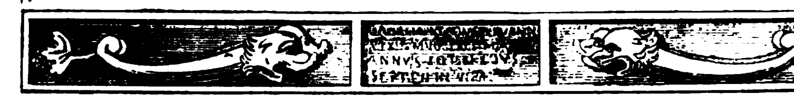


Fig. 119. Grabstein der Baleria Latobia (Bottari Tav. XX)

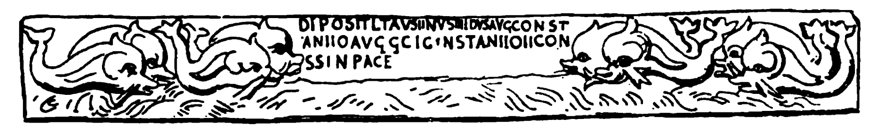


Fig. 120. Grabstein aus dem J. 353 (de Rossi Inscr. I, n. 118).

Mitunter ist das Bild des Delphins nur eine Anspielung auf den Namen des hingeschiedenen Delphinus oder Delphinius, mitunter nur ein einfaches Ornament. So wird es wol nur zu nehmen sein, wenn Delphine in den Winkeln der Cubiculi oder an den Gewölben der Katakomben, symmetrisch wechselnd, angebracht sind (*Aringhi* I 555, II 303 u. 315). MÜNZ.

[Es muss betr. des Delphins noch auf *de Rossi's* Abh. in Bull. 1870, 49 ff. und auf *Stephani* Comptes rendus de la commission impériale archéol. pour l'année 1864 (St. Petersbourg 1865) 204 verwiesen werden, wo der Gegenstand sehr eingehend behandelt wird. *De Rossi* sieht, den Münz'schen Ausführungen entgegen, allerdings in dem D. ein Symbol Christi, und erkennt in dem vor etlichen Jahren im Grabe des Bischofs Ademar von Angoulême gefundenen Siegelringe mit dem prachtvollen Achat-Onyx die älteste Darstellung des Delphins als Christus, die auf uns gekommen. Der Stein (Bull. a. a. O. Tav. 4 [6]) stellt einen um den Dreizack sich windenden D. dar, neben welchem ein kleiner Fisch schwimmt, eine Vorstellung, in welcher de Rossi sozusagen eine directe Anspielung auf *Tertull.* De bapt. 1: nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus, giebt. Stephani stellte namentlich die D.-Darstellungen der profanen classischen Kunst zusammen. Es kann hierzu noch an eine Darstellung des Todes des Melikertes erinnert werden, von welcher *Sepp* A. A. Z. 1874, Nr. 244 spricht. Melikertes ward mit seiner Mutter Ino ins Meer gestürzt; als Seegott wurde er auf Tenedos verehrt. Ein D. trug den Leichnam des Ertrunkenen nach der Meerenge, wo ihm als Palämon die isthmischen Spiele von Sisyphus gestiftet wurden (Pausanias). Der D. ist in dem Mythos gemeint als der Träger der Sterblichen zu den seligen Inseln. Für die Beziehung des Delphins auf Christus ist auch der geschnittene Stein im Museum zu Spalato mit dem dreifüssigen Tisch, auf welchem ein D., beizuziehen; s. *V. Schultze* Arch. Stud. 55, der übrigens (vgl. S. 12, 61, 106) den D. überhaupt nur als Ornament ohne symbolischen Bezug gelten lassen will. Ich möchte Hrn. Münz nicht in seiner ganzen Ausdeutung des Sujets folgen, aber auch nicht so weit gehen wie Schultze. K.]

ΔΕΛΤΟΙ ΙΕΡΟΙ, s. Diptychen.

DENARISMVS UNCIAE, s. Klerus.

DEPORTATIO. Bei der Inthronisation der Bischöfe wurden dieselben in Gallien (und wol auch anderwärts?) auf einem Sessel sitzend von ihren Mitbischöfen umhergetragen (*Greg. Turon.* Hist. Fr. III 2; *Edd.* Vita Wilfridi Ebor. c. 12). Auch kam es vor, dass die Bischöfe, wenn sie ihre Kathedrale zum erstenmale betraten, auf den Schultern hervorragender Personen getragen wurden (*Martène* De ant. eccl. rit. I, VIII, 10, § 19), woran die noch jetzt übliche D. des Papstes erinnert.

DEPOSITIO = Degradation, Absetzung, s. d. A. Degradation.

DEPOSITIO, DEPOSITVS. Die Heiden, welche von der Auferstehung der Leiber keine Idee hatten, schrieben auf ihre Gräber: *hic est, hic situs, compositus, positus*

est, wie man aus allen epigraphischen Sammlungen ersehen kann. Die Christen dagegen vermieden die Verbrennung der Leichname und sammelten die Ueberreste derselben mit grosser Sorgfalt, eben weil sie die selige Auferstehung des Fleisches erwarteten (*Bosio* R. S. 10). Man muss sich daher nicht wundern, dass sie eine epigraphische Formel erfanden, welche ein Ausdruck ihres Glaubens und ihrer Hoffnung war. Sie bedienten sich zu diesem Zwecke des Wortes *depositus, deposita,* welches nach dem classischen Sprachgebrauch von Sachen gebraucht wird, die man für eine gewisse Zeit dem Schutze von irgend Jemanden anvertraut, und mit *depositio* ohne weitern Zusatz bezeichnete man die Bestattung, das Begräbniss. Diese Formel ist daher ausschliesslich christlich, indem einzelne sehr seltene Ausnahmen die allgemeine Regel nicht umstossen, und das blosse Vorkommen derselben hat hingereicht, Grabschriften für christlich zu erklären, welche sonst kein christliches Kennzeichen an sich trugen (*Cavedoni* Cim. di Chiusi). [Diese auch von *Wiseman* (Fabiola) und *Northcote* vorgetragene Ansicht wird von *M'Caul* Christ. Epitaphs p. XIV und 4 bekämpft und *depositus* als identisch mit *defunctus* gesetzt, und zwar mit Berufung auf den Gebrauch des Wortes bei *Ovid.* Trist. III 3, 40; Ex Pont. II 47; *Vergil.* Aen. XII 395 und auf das Vorkommen heidnischer Inschriften mit *depositus,* z. B. *Henzen* n. 6694; *Orelli* n. 4555. Vgl. *Morcelli* De stilo epigr. II 78 f. und Lexic. s. v. Die von *Maximus* (al. Ambrosius) in s. Rede De depositione s. Eusebii geltend gemachte Erklärung: depositio — non illa utique, quae sepeliendis in terra membrorum reliquiis clericorum manibus procuratur; sed illa qua homo vinculis carnalibus absolutus liber iterum ad coelum terrenum corpus exponit — trägt wol eine spätere Auffassung in die Sache hinein. K.]

Der epigraphische Stil der Christen, welcher in der frühesten Periode sich auf die Angabe des Namens beschränkte, entwickelte sich gegen Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. weiter und begann mit dem Ausdruck recessit, reddidit, oft abgekürzt R·, auch den Todestag anzugeben. Die fortschreitende chronologische und topographische Entwicklung der römischen Katakomben und die darauf beruhende Gruppirung der christlichen Inschriften zeigt uns, dass erst um den Anfang des 3. Jahrh. die genannte Formel vorzukommen beginnt, zuerst griechisch als ΚΑΤΑΘΕΣΙΣ, hierauf lateinisch DEPOSITVS, verkürzt DEP· oder DP·, um dann im Laufe des 4. Jahrh. ganz allgemein zu werden (vgl. *de Rossi* Inscr. christ. U. R. Proleg. CIX ff.; R. S. I 341; II 92, 250, 272; III 103, 110, 123, 134 u. s. w.). Mit den römischen Inschriften stimmen im Allgemeinen jene der Provinzen überein, nur mit dem Unterschied, dass dieselben Eigenthümlichkeiten ausserhalb Roms etwas später auftreten und darum auch etwas länger sich erhalten (*Le Blant* Manuel d'épigr. chrét.). Die älteste römische Inschrift mit sicherm Datum, welche das Siegel D(*epositus*) trägt, ist vom J. 290 (*de Rossi* Inscr. chr. n. 15). Jedoch finden wir diese Formel schon auf dem in dem Coemeterium des hl. Hermes befindlichen Grabe des Martyrers Hyacinth, dessen Tod in die Regierungszeit des Kaisers Valerianus (um das J. 258) fällt, und zwar DP (*Marchi* Arch. cimit. 236). [Das DEP kommt zuerst in römischen Epitaphien 291, 298, 310 vor; *de Rossi* Inscr. n. 17, 25, 31; das ausgeschriebene DEPOSITIO in einer Inschrift aus Chiusi von 290; *de Rossi* Bull. 1865, 51. K.] Selbst auf den Epitaphien hervorragender Persönlichkeiten der kirchlichen Hierarchie aus dem 3. Jahrh. finden wir diesen Ausdruck nicht; so fehlt er bei den Päpsten Fabian, Antherus, Cornelius, Eutychianus und bei dem archaischen Surus von Pavia (*de Rossi* Bull. 1876, 77) und erscheint erst (KAT·) auf der Grabschrift des Papstes Caius am Ausgange des 3. Jahrh. (*de Rossi* R. S. I 255, 293; II 55—72; III 114—120, 260—268). Man bediente sich dieser Formel zur Bezeichnung nicht bloss des Begräbnisses von Leichnamen, sondern auch der Beisetzung von Martyrer-Reliquien. Die berühmte africanische Inschrift von Mileve, welche nahe an die diocletianische Zeit zurückreicht und dem definitiven Frieden der Kirche vielleicht noch vorangeht, bezeugt uns die DEPOSITIO CRVORIS unbekannter Martyrer — SANCTORVM MARTYRVM — PASSI IN DIEBVS TVRIFICATIONIS PRESIDE HORO (*de Rossi* Bull. 1875, 162; 1876, 62). [In ähnlicher Weise heisst es in einer Inschrift von Setif in Mauretanien vom J. 452: IN · HOC · LOCO · SANCTO · DEPOSI || TAE · SVNT · RELIQVIAE · SANCTI · LAVRENTI · MARTIRIS (*de Rossi* Inscr. I, p. VI Prol., und in der Inschrift von S. Christoph in Bithynien, ebenfalls von 452: CΥΝ ΘΩ ΑΠΕΤΕΘΗ ΤΑ ΘΕ || ΜΕΛΙΑ ΤΟΥ ΜΑΡ || ΤΥΡΙΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΡΙC || ΤΟΦΟΡΟΥ u. s. f. ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ Η ΚΑΤΑΘΕCΙC etc. *Duchesne* im Bull. de Corresp. héllénique (1878) II 289. Man vgl. noch hiezu *Bolland.* Act. SS. Iun. V 409. K.]

Die Beisetzung der Gläubigen geschah selten am Todestage. Vom hl. Ambrosius wird es uns durch Paulinus in seinem Leben gemeldet, und der Biograph des hl. Fulgentius von Ruspe sagt uns, dass wegen besonderer Umstände die Bestattung nicht

am gleichen Tage vorgenommen werden konnte. Sie erfolgte meistens am 2., 3., zuweilen auch am 7. oder 9. Tage nach dem Tode, nur selten später, wie beim Kaiser Theodosius (*Martène* De rit. ant. eccl. lib. III, c. XIII). Die wenig zahlreichen Grabschriften, welche neben dem Tage des Todes auch denjenigen der Beisetzung enthalten, bestätigen diese Regel, wie *Muratori* (Thes. 1922), *Dionigi* (Crypt. Vatic. 113), *Vermiglioli* (Iscr. Perug. II 580), *Mabillon* (Euseb. Rom. Epist. 26), *Vittori* (Dissertt. philolog. 41, not.) bei den verschiedenen, von ihnen angeführten Beispielen bemerken.

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, der Ausdruck Depositio sei ausschliesslich für Bekenner und einfache Gläubige gebraucht worden, wie das Wort Natalis für die Martyrer. Aber ausser den Inschriften des hl. Hyacinth und der milevitanischen Martyrer spricht gegen diese Annahme auch jene Stelle des hl. Ambrosius, wo er mit Beziehung auf den Martyrer Eusebius von Vercelli sagt: unde et depositionis ipsa dies Natalis dicitur (*Fiorentini* Martyr. Hieron. 42). Natalis wurde vorzüglich für Martyrer und Bekenner gebraucht, welche (öffentliche) kirchliche Verehrung genossen, um ihren Todes- oder Beisetzungstag oder auch einen andern festlichen Anlass zu bezeichnen, wie wir aus dem Calendarium Bucherianum ersehen, wo *Natalis Petri de cathedra* verzeichnet ist (*Bolland.* T. V. Iun. Analecta in festa SS. Petri et Pauli 475). Ein seltenes Beispiel, wo Natalis für einfache Gläubige gebraucht wird, finden wir auf dem mit dem doppelten ἰχθὺς bezeichneten Epitaph bei *Vettori* in seinem Nummus aeneus vet. Christ. 90. Im Uebrigen sei noch bemerkt, dass Natalis in seiner gewöhnlichsten Bedeutung den Todestag bezeichnet.

Die Angabe der Depositio, welche bei den Bischöfen und Martyrern gleichsam eine Wiederholung aus den Diptychen und liturgischen Büchern war, hatte bei den gewöhnlichen Gläubigen den Zweck, den genauen Jahrestag in Erinnerung zu bringen, um die Suffragien zu halten: depositionis officia pia. *Tertullian* schreibt im Buche De exhort. cast.: pro uxoris acceptae apud Dominum spiritu postulas, pro ea oblationes annuas reddis. Aber nicht bloss am Jahrestage wurde das hl. Opfer pro dormitione des Verstorbenen dargebracht, sondern die alte Liturgia Romana, herausgegeben von *Muratori,* belehrt uns (S. 762), dass die hl. Messe auch *a die depositionis* am 3., 7., 30. und am Jahrestage gefeiert wurde (*de Rossi* R. S. III 495 ff.; *Bingham* Orig. christ. lib. XXIII; *Selvaggi* Antiq. christ. instit.; *Spondanus* Coemet. sacr.; *Panvinio* De rit. sepel. mort. ap. vet. Christ. u. s. w.). N. SCAGLIOSI.

[Man vgl. ferner zu Depositio *Sirmond.* in Epitaph. Ennodii et all., in Not. ad Epist. Ennodii VI 6 ad Epigr. 8, 79 etc.; *Schrader* Mon. Ital. 91, 6; *Ughelli* It. sacr. IV 596, V 287, 284; *Papebroch* in s. Conat. chronol. hist. ad Catal. Pont. Rom., in den Act. SS., s. *Binterim* Denkw. VI, 3, 372 f. Dass noch im frühern MA. Depositio = dies mortis vorkommt, beweist die von *Ducange* i. v. angezogene Stelle aus *Hariulf.* Chron. Centul. IV 21, wo für dieselbe Sache in der Ueberschrift dies depositionis, im Text der Urkunde dies mortis erscheint. Der mittelalterliche Gebrauch von Depositio speziell für den Todestag des hl. Johannes Evangelista (quia locum sepulturae vivus intravit et ita seipsum deposuit, *Durand.* VII, c. 1, n. 19) reicht nicht in das christliche Alterthum hinauf. K.]

DEPUTATI kommen zunächst in der Armee vor (καταταχθείς, ἀπονεμηθείς), so genannt, weil sie ἐν τοῖς ἀριθμοῖς συγκαταλεγόμενοι waren. In der griechischen Kirche gab es D., welche eine ohne Handauflegung übertragene rein dienstliche Verrichtung übten: sie hatten bei Processionen dem Bischof den Weg zu bahnen und wol auch beim Gottesdienst die Officianten vom Altar zum Lesepult u. s. f. zu begleiten. Ordo M. Eccl.: ὁ δεπότατος περιπατῶν ἔμπροσθεν τοῦ ἀρχιέρεως καθαρίζει τὸν λαὸν ἀπὸ τὴν στράταν. Das Amt erwähnen auch *Cantacuz.* I 41; *Codin.* De offic. Vgl. *Meurs* und *Ducange* i. v.

DESCENSUS (bei *Theophanes* κατάβασις), für *Confessio* einmal gebraucht (*Anastas.* H. e. in Leon. Isaur. a. 5), wol ursprünglich identisch mit Introitus *ad martyres* (s. d. A.).

DESCRIPTIO LUCRATIONUM, s. Klerus.

DESPERATI, ein von den Heiden gegen die ersten Christen gebrauchter Spott- und Schimpfname, wird schon in dem *Octavius* des Minucius Felix angedeutet. Dort (c. 8) heisst es: ‚quid? homines . . . deploratae, illicitae ac *desperatae* factionis grassari in deos non ingemiscendum est?‘ Die Christen wurden mit diesem Namen als Leute hingestellt, welche nichts zu gewinnen und nichts zu verlieren hatten und darum auf ihr Leben keinen Werth legten. Hierauf beziehen sich auch die Worte des *Lactantius* Instit. l. V, c. 9: ‚qui magni aestimaverint fidem, cultoresque se Dei non abnegaverint, in eos totius carnificinae suae viribus, veluti sanguinem sitiunt, incumbunt et *desperatos* vocant, quia corpori suo minime parcunt, quasi quidquam desperatius

esse possit, quam torquere ac dilaniare eum, quem scias esse innocentem.' Wir sehen aus diesr Stelle zugleich, dass die Christen gegen diesen Beinamen protestirten und ihn auf die Heiden selbst zurückzuwälzen suchten, während ein anderer Name ähnlicher Kategorie, der Name parabolani (parobalarii), von den Christen weniger perhorrescirt wurde, weil derselbe theilweise mit dem charitativen, aber bisweilen lebensgefährlichen Werke der Krankenpflege und Todtenbestattung in Verbindung stand. In den Acten der Martyrer Abdon und Sennen (ap. *Suicer.*) werden diese Glaubenshelden unbedenklich mit audacissimi parabolani verglichen. Auch *Lucianus* De mort. peregr. (*Luc.* Opp. tom. IV 277, ed. Basil. p. 8) kennt die Christen als κακοδαίμονες, welche ihr Leben ganz nutzlos verschwendeten. KRÜLL.

ΔΕΧΑΜΕΝΗ, ein Reservoir, in welchem das Wasser für die φιάλη (s. d. A.) und andere Bedürfnisse aufbewahrt wurde (*Procop.* Hist. art. c. 3). Von *Suidas* und *Bingham* III 258 auf Altar und Phiale wegen des jenen zukommenden Asylrechts bezogen.

ΔΙΑΒΑΘΡΙΟΝ, s. Pascha.

ΔΙΑΚΑΙΝΗΣΙΜΟΣ, s. Osteroctav.

DIAKON. Die Kirche als Leib Christi ist ein harmonisches Gefüge. Alle Gewalt und Autorität ruhte ursprünglich im Apostolate, aus welchem, wie die Aeste aus einem Stamme, die übrigen Aemter herauswuchsen. Da die Apostel die Klagen der hellenischen Juden über Zurücksetzung ihrer Wittwen bei der Spendevertheilung vernahmen, entledigten sie sich ‚des Dienstes am Tische', übertrugen dies Geschäft ‚sieben weisen Männern, voll des hl. Geistes', und ordinirten sie unter Gebet und Handauflegung (Act. 6, 1 ff.). Die ganze Kirche hat in diesem Vorgange die Einsetzung des Diakonates erkannt, wenngleich weder die auserwählten Sieben noch ihr Amt diesen Namen tragen. Die Diakonen hatten indessen nicht bloss die Armenpflege und Agapenbesorgung, sondern sie nahmen auch Theil an der apostolischen Lehr- und Missionsthätigkeit (Act. 6, 7 u. 8). Wenn auch im N. Test. und selbst noch beim hl. Clemens von Rom die Namen für die drei aus dem Apostolate herausgewachsenen Aemter noch nicht fixirt sind, so begegnen sie uns schon klar und deutlich unterschieden bei *Ignatius* (Ad Trall. c. 3; Ad Ephes. c. 3; Ad Philad. c. 7, 3 u. 1; Ad Magnes. c. 4, 6 u. 13). Weitere Stellen aus den Vätern anzuführen ist überflüssig, da solche jedes Lehrbuch der Dogmatik und Kirchengeschichte in genügender Anzahl bietet. Ebenso begegnen uns in den Martyreracten zahlreiche Namen von Diakonen. Die heldenmüthigen Martyrer Sanctus (*Ruinart* ed. Ratisb. 111), Laurentius (l. c. 233), Vincentius (l. c. 400), Felicissimus und Agapitus (l. c. 234 u. 632) u. a. waren Diakone. Nicht minder häufig lesen wir Namen von Diakonen auf Epitaphien. Die 10. und 11. Section des von de Rossi geordneten grossen Inschriften-Museum im Lateran bietet Diakonennamen in Menge.

Die jedesmalige Zahl der Diakonen an den einzelnen Orten betrug mit Rücksicht auf die Siebenzahl in der Apostelgeschichte sieben. Sieben Diakonen waren zu Rom zur Zeit des Cornelius (*Euseb.* H. e. VI, c. 43). *Prudentius* (Peristeph. II, v. 18 u. V, v. 157) erwähnt eine gleiche Zahl zu Rom zur Zeit Sixtus' II und zu Saragossa zur Zeit des Bischofs Valerius. Auf die Siebenzahl legte man ein so grosses Gewicht, dass die Synode von Neocaesarea (314) im 15. Kanon sie festsetzte, selbst für eine grosse Stadt. Indessen erlangte dieser Kanon nichts weniger als allgemeine Gültigkeit. Zur Zeit des Arius waren zu Alexandrien sicher mehr als sieben; denn neun traten auf Seite des Arius; zu Edessa waren (451) 15 Priester und 39 Diakonen, zu Constantinopel waren der letzteren im 6. Jahrh. 100 und im 7. 150 (*Ratzinger* Armenpflege 80 nach *Iust.* Novell. III, c. 1). Und *Sozomenus* (H. e. II, c. 15) sagt, nachdem er des Beschlusses von Neocaesarea gedacht, geradezu: ‚anderwärts sei die Zahl der Diakonen überhaupt nicht festgesetzt.' Wenn das Quinisextum (c. 16), um den Kanon 15 von Neocaesarea aufrecht zu erhalten, zwischen Diakonen, die sich mit der Almosenpflege, und solchen, die sich mit gottesdienstlichen Dingen beschäftigen, unterschieden haben will, so widerspricht dieser Beschluss dem ganzen christlichen Alterthum.

Die Armenpflege war Gelegenheitsursache und nicht Zweck der Einsetzung des Diakonats (vgl. *Thomassin.* V. et N. eccl. discipl. P. I, l. II, c. 29). Und der hl. *Ignatius* sagt ausdrücklich: ‚die Diakonen sollen sich des Beifalls Aller erfreuen; denn sie sind nicht Aufwärter der Speisen und Getränke, sondern Diener der Kirche Gottes' (Ad Trall. c. 2). Als Diener der Kirche Gottes hatten sie die Opfergaben in Empfang zu nehmen und dem Bischof zu bringen, das Evangelium zu verlesen, bei der Ausspendung der hl. Eucharistie, besonders bei Darreichung des Kelches, zu helfen, in Nothfällen, oder statt des Bischofs, zu predigen und zu taufen, die Katechumenen zu unterrichten, die Martyrer und Bekenner in den Kerkern zu besuchen und die Martyreracten zu schreiben (vgl. *Orig.* Hom. 2 in Cant.; *Hieron.* Ep. 48 ad Sabin. diacon.; *Tertull.* De bapt. c. 17; *Epiphan.* Haeres. c. 79; *Cypr.* De

laps. c. 25; *Ambros.* in Ep. ad Ephes. c. 4; *Cyrill. Hierosol.* Catech. mystag. XXIII, c. 5). Sehr ausführlich sind die Obliegenheiten der Diakonen behandelt bei *Bingham* (Orig. eccl. I 304), *Thomassin* (l. c.), *Pelliccia* (De polit. eccl. I 50), *Phillips* (Kirchenrecht I 323). Aus ihrer bedeutenden Wirksamkeit als Vertreter des Bischofs und Mittelspersonen zwischen ihm und dem Volke erklärt sich, wenn die apostolischen Constitutionen II, c. 44 sie das Auge, das Ohr, den Mund und die Hand, das Herz und die Seele des Bischofs nennen. Als die Diakonen anfingen, sich zu viel herauszunehmen, sah sich die kirchliche Gesetzgebung besonders seit dem 4. Jahrh. wiederholt veranlasst, ihnen ihre Unterordnung unter die Presbyter ins Gedächtniss zu rufen und sie in die gehörigen Schranken zu weisen (vgl. c. 15 der Synode von Arles, c. 20 von Laodicea, c. 14 von Nicaea, c. 37, 38 u. 40 der vierten Synode von Carthago).

Die Weihe der Diakonen fand nach Vorgang der Apostel (Act. 6) statt unter Gebet und Handauflegung, wie die apostolischen Constitutionen II, c. 42; VIII, c. 7 und c. 4 des vierten Concils von Carthago ausdrücklich vorschreiben. Die Art und Weise der Ertheilung der Ordination illustrirt eine unten (Fig. 121) abgebildete Composition aus dem Coemeterium des hl. Hermes. Ein auf einer Cathedra sitzender Bischof hält mit seiner Linken ein aufgerolltes Buch und legt die Rechte auf das Haupt eines vor ihm stehenden jungen Mannes, der mit Tunica und Colobium (s. d. A.) bekleidet ist. Zu beiden Seiten des jungen Mannes stehen zwei dem Bischofe ähnlich gekleidete Männer, wahrscheinlich assistirende Priester. — Auf den alten Monumenten werden die Diakonen abgebildet mit dem Colobium oder der Dalmatica (über der Tunica) und mit der Stola, die anfangs über beiden, dann (um einen Unterschied von den Priestern zu machen) über einer Schulter getragen wurde; in den Händen halten sie entweder das Evangelienbuch (*Buonarruoti* Vetri Tav. XVI[2]) oder ein Kreuz, da sie solches bei Processionen tragen mussten. Der hl. Laurentius ist auf einem Goldglase (*Bottari* Tav. 198) und auf einem Mosaikbilde (*Ciampini* Tab. XXVIII) mit beiden gemalt.

Ausser dem Namen D. begegnet uns häufig als synonym der alttestamentliche Titel Levite (*Gunter* MLV[1]; *Le Blant* Autel de Minerve 13); desselben Titels bedienen sich *Gregor von Tours* (De glor. mart. c. 25) und *Prudentius* (Peristeph. V, v. 31). Das griechische D. wurde zuweilen durch das lateinische *minister* übersetzt oder durch ein lateinisches Zeitwort erklärt. ALTARIS FVIT ILLE MINISTER (*de Rossi* Inscr. I 330). ‚Hier ruht Ianuarius, ein Diakon, welcher siebenundvierzig Jahre MINISTRAVIT IN DIAC. OFFIC.‘ Wurde das lateinische *ministrator* gewählt, so scheint regelmässig christianus hinzugefügt worden zu sein zum Unterschiede von den gleichnamigen niederen Altardienern der Heiden. *Muratori* (385) bietet eine solche Inschrift: FLAV · SECVNDO · BENEMERENTI · MINISTRATORI · CHRISTIANO · IN · PACE. [Andere Diakonen-Grabschriften s. *Le Blant* n. 405 A, 430, 477, 478 A, 487, 564, 565, 639, 668, 678; *Hübner* Inscr. Brit. 221 (*archid.*); Inscr. Hisp. 4, 120 (*diaconus*), 174 (*onor diaconii*). K.]



Fig. 121. Wandgemälde aus S. Ermete.

Auch unter dem eigenthümlichen Namen *martyrarii* kommen die Diakonen vor, da sie die mit der Aufzeichnung der Martyreracten betrauten Notare seit dem Pontificate des Fabian zu überwachen (*Baronius* ad a. 238) und die Aufsicht über die Memorien der Martyrer zu führen hatten. Da den Diakonen nach wie vor die Armen- und Krankenpflege und die Aufsicht über die kirchlichen Geräthe und Utensilien oblag, so wurden die meisten in der Nähe

der bischöflichen Wohnung oder der Kirche befindlichen Speiselocale, Armenstuben u. dgl. auch *Diaconiae* (*Ratzinger* Armenpflege 80) und die Sacristei auch *Diaconicum* (s. d. A.) genannt. MÜNZ.

DIACONICUM, διακονικόν. 1) Ein liturgisches Handbuch der griechischen Kirche, die Functionen des Diaconus enthaltend. 2) Διακονικά steht in der griechischen Liturgie auch für das sonst üblichere εἰρηνικά, d. i. orationes pro pace, weil sie vom Diakon vor dem Volke gesprochen wurden, während der Priester im Sanctuarium betete. 3) Gewöhnlich bedeutet es einen Anbau oder abgesonderten Raum an der christlichen Basilika, und ist, als D. maius gefasst, gleichbedeutend mit Secretarium oder Sacrarium (*Vales.* Not. in Philostorg. VII 3; vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. I 765 zu *Conc. Laodic.* c. 21). Es umfasste dreierlei aneinanderstossende Räume: a) das Salutatorium oder Receptorium (οἶκος ἀσπαστικός), wo der Bischof, wenn er zur Kathedrale kam, von den dienstthuenden Klerikern empfangen wurde, ihren Handkuss entgegennahm (*Sulp. Sever.* Dial. II 1) und auch anderen Personen Audienz ertheilte. Hier erbat sich Theodosius d. Gr. die Absolution vom hl. Ambrosius (*Theodoret.* Hist. eccl. V 18). b) Das eigentliche D., βήματος διακονικόν, auch Vestiarium, Mutatorium (μιτατώριον bei *Theodor. Lector.* l. II ist wol nur corrumpirt aus mutatorium) genannt, wo die Diaconi die Gefässe und Geräthe zurecht legten, welche beim hl. Opfer verwendet werden sollten, und wo die Priester sich vor und nach den liturgischen Handlungen an- und auskleideten (εἰσελθόντες ἀλλάσσουσι τὴν ἱερατικὴν στολὴν ἐν τῷ διακονικῷ, Typic. *Sabae* c. 2). c) Endlich enthielt es in seinen inneren Räumen das Thesaurarium, γαζοφυλάκιον, κειμηλιαρχεῖον, σκευοφυλάκιον, die Schatzkammer, wo die liturgischen Geräthe, Gewänder, Bücher und sonstige Kostbarkeiten der Kirche ausser der Zeit ihres Gebrauches aufbewahrt wurden (ἐσώτερον δὲ τοῦ διακονικοῦ κειμηλιαρχεῖον ἤτοι σκευοφυλάκιον, *Ducange* Comment. in Paul. Silent.). Card. *Bona* (Rer. liturg. I 24) ist der Ansicht, dass auch das παστοφόριον, wo die hl. Eucharistie aufbewahrt wurde, nur ein anderer Name sei für διακονικόν, und dafür spricht insbesondere *Constit. apost.* II 57: ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν; es befanden sich nämlich die Räume des D. zu beiden Seiten des Bema (conf. Basilica) und bildeten meist einen halbkreisförmigen Ausbau an demselben, fanden sich aber an den abendländischen Basiliken auch in anderen Formen. *Bingham* dagegen (Antiq. III 267) nimmt παστοφόριον, wol unrichtig, für ein Nebengebäude, welches das D. maius in sich schloss, D. minus dagegen für einen Raum im Bema. — Auch noch zu anderen Zwecken dienten die Räume des D. als Versammlungsort des Klerus zu Berathungen, als tribunal ecclesiae, als Gefängniss für strafbare Geistliche. Im 5. Jahrh. gebrauchte man für letzteres gewöhnlich δεκανικόν (*Iustin.* Novell. LXXIX. c. 3), aber auch D. (*Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. V, leg. XXX), später regelmässig διακονικόν (ὅταν ἁμάρτῃ τις . . . φυλακίζουσιν αὐτὸν εἰς τὰ κειμηλιαρχεῖα καὶ εἰς τὰ διακονικά, *Greg. II* Ep. ad Leon. Isaur.). Ferner befand sich hier die Bibliothek der Kirche und in derselben Raum zu stiller Betrachtung. *Paulinus von Nola* sagt (Ep. ad Sever., 32 ed. Muratorii): in secretariis duobus circa apsidem hi versus indicant officia singulorum. A dextra apsidis:

Hic locus est veneranda penus qua conditur et qua
promitur alma sacri pompa ministerii.

A sinistra eiusdem:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,
hic poterit residens sacris intendere libris.

Auch die Leiche des Bischofs wurde hier bis zur Bestattung ausgestellt (κειμένου τοῦ λειψάνου [τοῦ πατριάρχου] ἐν τῷ διακονικῷ, Catal. Patriarch. Constantinop.). Vgl. *Suicer.* Thes. eccl. s. h. v. und die Glossarien von *Ducange* [bes. aber *Ducange* in *Paul. Silent.* 225, 235 f. K.] WANDINGER.

DIAKONIE. Das Wort *Diaconia* lässt sich im Alterthum in dreierlei Bedeutung nachweisen: 1) ist es die Gabe, welche den Armen durch die Diakonen gespendet wird: *Greg. M.* Ep. ad Ioh. 24: te mensis pauperum et exhibendae diaconiae eligimus praeponendum; 2) davon abgeleitet hiess auch die Almosenspendung in den Klöstern D.: *Greg. M.* Ep. 22; *Cassian.* Coll. XVIII 7. Selbstverständlich war es meist der *Oeconomus,* der damit beauftragt war (*Martène* zu Cass. XXI 8, 9); zuweilen galt die Austheilung der Almosen auch als Vorrecht des ältesten Mönches (so in Aegypten, *Cass.* a. a. O. XXI 1). 3) Das Amt des Diakons in Rom selbst, jedoch lassen sich für diese Bezeichnung erst Belege aus dem 9. Jahrh. bei *Anastas. Bibl.* nachweisen. Aus diesen Diakonieen sind dann später die Titel der betr. Cardinaldiakonen entstanden.

DIAKONISSEN. 1) Unter jenen, welche aus dem Frauengeschlechte in der Kirche eine besondere und bevorzugte Stellung einnahmen, den Jungfrauen (Apg. 21, 9), den Wittwen (I Tim. 5, 3), den D., sind die letzteren die wichtigsten. Sie heissen διακόνισσαι, πρεσβύτιδες, χῆραι, *diaconissae, pres-*

byterae, viduae (*Conc. Laod.* c. 11; *Epiph.* Haer. 79, 4 u. a.), in späterer Zeit auch *matriculariae* (s. *Ducange*) von der Aufnahme in die matricula, das Verzeichniss der kirchlichen Personen, ihr Amt *viduatus* (*Tert.* Vel. virg. 9). Davon aber muss, wie man schon betreffs des Namens *vidua* wol zuzusehen hat, ob er von einer Wittwe oder einer Diakonisse gemeint ist, genau unterschieden werden die Bezeichnung der Frauen von Diakonen, Subdiakonen, Presbytern, Bischöfen mit episcopa (*Conc. Turon.* II, c. 13), presbytera, diaconissa, subdiaconissa (ib. c. 19; *Conc. Antissiod.* c. 21; *Epiphan.* l. c.; s. ausführlich *Tournely* De ord. q. 3, a. 4, diss. de mul. q. 1, 1755, X 92 sq.).

2) Diese Einrichtung muss auf apostolische Zeit zurückgeführt werden. *Paulus* redet (Röm. 16, 1) von einer διάκονος Phöbe der Kirche zu Kenchreae. Wahrscheinlich hat er dieses Institut im Auge I Tim. 5, 9 mit dem Namen Wittwen und Schwester (I Kor. 9, 5; vgl. Röm. 16, 1). *Plinius d. J.* erwähnt abermals an Traian (l. 10, ep. 79) zweier Christinnen, Mägden, quae *ministrae* dicebantur.

3) Anfänglich fand man wol meist nur Wittwen zu diesem Amte, da das ehelose Leben noch selten und erst durch längeres Beispiel der Tugend der Verdacht, welcher vom Heidenthum her gegen dasselbe vorherrschte, beseitigt war. Bald aber nahm man auch Jungfrauen auf. Schon *Ignatius* (Smyrn. 13) redet von Jungfrauen, die man Wittwen nennt. *Tertullian* freilich verabscheut das, nicht bloss wegen des jüngern Alters, sondern als Widerspruch in sich selber, wie ein miraculum, ne dixerim monstrum (Vel. virg. c. 9). Allein die Praxis der Kirche liess sich dadurch nicht irre machen (*Epiphan.* Exp. fidei 21; *Const. apost.* VI 18). Die Schwester Gregors von Nyssa, Macrina, eine Jungfrau, war in diesem Stande, ebenso die Martyrin Martina u. A. Auch Gesetze (*Iustin.* Novell. VI 6) hiessen das gut. Uebrigens nahm man später auch zum erstenmale Verheiratete, aber in Enthaltsamkeit Lebende auf (μονόγαμοι ἐγκρατευσάμεναι, univirae continentes, *Epiph.* Exp. fid. 21, daher auch der Ausdruck unicuba, s. *Suicer.* Thesaur. v. διακόνισσα 2), nicht bloss solche, die nach der ersten und einmaligen Ehe Wittwen geworden oder beständig jungfräulich geblieben waren (χηρεύσασαι ἀπὸ μονογαμίας ἢ ἀειπάρθενοι οὖσαι). Bei Wittwen aber wurde darauf gesehen, dass sie Kinder gehabt (*Tert.* l. c.; *Sozom.* VII 16). Das Gebot des Apostels (I Tim. 5, 9), dass sie nicht unter 60 Jahre alt sein solle, wurde lange eingehalten (*Tert.* Vel. virg. 8; *Basil.* Ep. 199, 24; Ad Amphiloch. III 293 u. a.). Das Concil von *Chalcedon* (c. 15) sagt, dass vor dem 40. Jahre kein Weib dazu genommen werden dürfe. Ob es aber auch Wittwen bereits mit früheren Jahren zulässt, ist aus seinen Worten nicht ersichtlich. Denn begreiflich musste man bei Wittwen ein höheres Alter um der Sicherheit willen verlangen, als bei solchen, die von Anfang an nie aus der Enthaltsamkeit herausgetreten waren. Das Trullanum aber (c. 14) verlangt einfach für jede Diakonissin ohne Unterschied das 40. Jahr. Ob die Verordnung *Iustinians,* dass sie 50 Jahre zählen müsse, richtig ist und nicht vielmehr 60 Jahre zu lesen ist, kann bezweifelt werden (*Devoti* Ius eccl. l. 1, tit. § 23, n. 1). Uebrigens hat unter Nectarius von Constantinopel die Wittwe Olympias ohne Widerspruch bereits vor ihrem 40. Jahre Aufnahme unter die D. gefunden (*Sozom.* VIII 9), so dass eine gewisse Freiheit in diesem Stücke in späterer Zeit wenigstens geherrscht haben muss (*Devoti* l. c.). Nur in Einem Punkte wurde keine Ausnahme gestattet, in der Aufnahme von univirae; solche, die zweimal verheiratet gewesen, blieben immer ausgeschlossen.

4) Eine grosse Schwierigkeit und berühmte Controverse ergiebt sich aus der Frage nach der W e i h e der D. Dieselbe wurde zumal aus Anlass des can. 19 des Concils von *Nicaea* erhoben. Hier allerdings kann die Controverse beseitigt werden, wenn man, freilich nicht ohne Bedenken, die Lesart διακόνων statt διακονισσῶν vorzieht. Allein in den *Const. apost.* VIII 19, 20 wird unzweifelhaft die Ordination durch Handauflegung des Bischofs vorgenommen. Desgleichen gebraucht das Concil von *Chalcedon* (c. 15) den Ausdruck χειροτονεῖν für diese Weihe. (Das geschichtliche Material und die grosse Litteratur über diese Streitfrage bei *Tournely* l. c. q. 6, p. 97—99; *Devoti* l. c. n. 8, Neap. 1860, I 425—427.) Indess wenn auch Handauflegung und Ueberreichung der Diakonalstola, ja sogar des Kelches (*Goar.* Ad Euchologm. 222, n. 11 u. 13; *Plin.* De diac.; Acta Boll. Sept. I, 25; *Binterim* Denkw. I, I 446), nebst anderen untergeordneten Riten (*Martène* II, l. II, c. 7, 14; *Goar.* Euchol. 218 sq.) bei dieser Weihe vorkommen, so begründet dieselbe gleichwol keine kirchliche G e w a l t, wie denn die Väter (*Tertull.* Praescript. 41, De bapt. 17; *Epiphan.* Haer. 79, 2, 3; *Const. apost.* III 9; *Ambrosiaster* I Tim. 3, 11) gerade diese Auffassung als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der katholischen und der häretischen Lehre vom Kirchenamte betrachten. Sie sind, wie *Binterim* (I, I 446) bemerkt, nur dem Dienste der Kirche, nicht aber dem Altare geweiht (vgl. *Barbosa* I. e. l. I, c. 36, n. 5, 6, 9 mit der kanonistischen Litteratur).

5) Die A u f g a b e ihres Amtes war eine

mehrfache. 1) In der Zeit, da man viele, ja meist Erwachsene und auch im Abendlande noch selbst die Frauen mit völliger Untertauchung taufte, musste man sich der Schicklichkeit halber nothwendig ihrer zur Beihülfe bedienen (*Const. apost.* VIII 28; vgl. III 16; *Pseudo-Hieron.* [*Pelagius*] in Rom. 16, 1). 2) Bei der Salbung vor der Taufe, welche am ganzen Leibe vorgenommen wurde (s. d. A. Taufe, n. 10), salbte der Diakon Frauen nur an der Stirne, die übrigen Körpertheile aber die Diakonisse (*Const. apost.* III 15). 3) Zum Unterricht von Frauenspersonen konnte man ohne Gefahr des Verdachtes, z. B. wenn ihrer bloss wenige oder einzelne waren, oft Männer nicht gebrauchen. Alsdann wurde er den D. übertragen (*Cod. can. Afr.* 12; *Pelag.* in Rom. 16, 1), jedoch nie öffentlich und in der Kirche. Schon in den frühesten Zeiten wurde den Christen daraus ein Vorwurf gemacht, dass sie durch Weiber in die Häuser dringen und in allen Winkeln das ungebildete Volk mit ihren Lehren bethören (*Orig.* Cels. III 55; vgl. d. A. Katechetenamt n. 2, 3). 4) Aller Dienst in den Häusern, Besuch und Tröstung der Kranken, Ueberbringung kirchlicher Anordnungen u. s. f. (*Epiphan.* Expos. fid. 21; *Const. apost.* III 15) wurde bei Frauen, um Verdacht zu meiden, von ihnen besorgt. 5) Das Nämliche gilt vom Besuche der Martyrer und Bekenner in den Gefängnissen, wo sie eher Zutritt fanden, als Männer (*Selvaggio* De diaconissis n. 5, 4). 6) Um Unordnungen zu verhüten, mussten sie an den Kirchenthüren das Amt des Ostiariats ausüben (*Const. apost.* VIII 20, 28), wenigstens da, wo die Frauen ihren eigenen Eingang hatten (II 57). Wo aber nur ein gemeinsamer Ein- und Ausgang war, musste ihr Amt um so nothwendiger werden. Nach *Const. apost.* VIII 11 stehen die Diakonen an der Thüre auf der Männer-, die Subdiakonen auf der Frauenseite. 7) In der Kirche selbst sahen sie bei den Frauen auf Ordnung und Einhaltung der kirchlichen Zucht (*Const. apost.* II 58). 8) Wenn eine Frau mit dem Bischof oder einem Diakon zu verkehren hatte, besorgte die Diakonissin die Einführung derselben bei ihnen (*Const. ap.* II 26). 9) Sie waren Vorsteherinnen der unter kirchlicher Aufsicht und oft auch unter kirchlicher Pflege stehenden Wittwen (III 7). 10) Im Falle nothwendig gewordener Untersuchung über Bewahrung oder Verlust der Tugend bei einer Jungfrau musste die Diakonissin dieselbe führen (*Epiphan.* Haer. 79, 3). Dabei begreift sich, wenn man besonders Wittwen zu diesem Amte bevorzugte. 11) Bei der Ehe fungirten sie wol als Beistände der Braut (*Tert.* Monog. c. 11). 12) Andere untergeordnete und nur gelegentliche Dienste s. bei *Goar.* 221 sq., 6 und *Binterim* I, I 450.

6) Da der D. oft eine grosse Menge war, in Constantinopel z. B. an der Hauptkirche allein 40 (*Suicer.* Thes. v. διακ. § 7), so mussten sie unter einer Vorsteherin stehen. Vielleicht sind unter den προκαθήμεναι, praesidentes (*Conc. Laodic.* c. 11) solche verstanden. Von solchen Oberinnen der D. finden sich Beispiele bei *Binterim* I, I 439.

7) Wie lange dieses Institut beibehalten wurde, lässt sich nicht sagen. Sicher ist bloss, dass es in verschiedenen Kirchen zu verschiedenen Zeiten abgeschafft wurde, je nachdem das frühere oder spätere Aufhören der ehemaligen gedrückten Lage der Kirche oder der alten Taufpraxis es überflüssig oder das Eintreten von Missständen es schädlich machte. In Gallien wurde es bereits im 5. und 6. Jahrh. abgeschafft (*Conc. Araus.* I, 441, c. 26; *Epaon.* 517, c. 21; *Aurel.* II, 533, c. 17). Indess erwähnt der D. noch *Fortunatus* im Leben der hl. Radegundis, ebenso das Concil zu *Worms* 868 (c. 73, vorausgesetzt, dass dieser can. echt ist). Im 10. Jahrh. war selbst der Name mitunter unbekannt (*Binterim* I, I 451). Im Orient führt sie dagegen noch *Balsamon* um 1190 als zu Constantinopel in Thätigkeit befindlich an (vgl. *Bona* Rer. lit. l. I, c. 25, § 15 mit den Noten von *Sala* 1749, II 359).

Litteratur: *Goar.* Eucholog. 218, 222, Venet. 1730; *Morin.* De ord. p. 3, exercit. 10; *Plinius* De diaconiss. (*Bolland.* Sept. I); *Thomassin.* Discipl. I, l. 3, c. 50, 51; *Hallier* De ordinat. p. 2, s. 4, c. 2, § 6; *Chardon* Hist. des sacr. Ordres p. 2, ch. 5; *Selvaggio* Antiq. l. 1, p. 2, c. 2 excurs.; *Devoti* Ius eccl. l. 1, tit. 9, § 22, 23, wo die übrige reiche Litteratur. Dazu noch *Moroni* Dizionario XIX 267, 273; *Prosper ab Aquila* Diction. theol. s. v. AD. WEISS.

[Epigraphische Denkmäler, auf welchen D. erwähnt werden, sind manche vorhanden. *Fabretti* 758, n. 639: DE DONIS DI ET BEATI PAVLI APOSTOLI · DOMETIVS DIAC · ET ARCARIVS SCAE · SED · APOSTOL · ADQVE PP · VNA CVM ANNA DIAC · EIVS GERMANA HOC VOTVM BEATO PAVLO OPTVLERVT. Eine andere vom J. 539 s. *Muratori* 424[6]. Höchst verdächtig dagegen ist der von *Martigny* aus *Maffei* Mus. Veron. 179 mitgetheilte Stein mit der Grabschrift:

DACIANA DIACONISSA
QVE · V · ANN · XXXXV · M · III
ET · FVIT · F · PALMATI COS
ET · SOROR · VICTORINI PRESBR
ET · MVLTA PROPHETAVIT
CVM FLACCA ALVMNA
V · A · XV · DEP · IN · PACE · III ·
ID · AVG.

Vgl. übrigens zu dem ganzen Artikel die sehr eingehenden Untersuchungen von *Ducange* in Alexiad. 111—113.

Marchi (Archit. 186—190) hat bekanntlich die neben der bischöflichen Kathedra in S. Agnese vorkommenden, aus dem Tuf gearbeiteten Sitze als eine Art primitivster Beichtstühle angesehen. Schon *Cavedoni* (in s. Besprechung des Werkes Ragg. crit. etc., Modena 1849, 9) hat mit Recht diese Annahme für unzulässig erklärt und jene Sitze den D. oder anderen frommen Frauen zugewiesen, welche hier und da Agapen anwohnten, indem er für diese Bemerkung sich auf die bekannte Gastmahlsdarstellung im Coemeterium di s. Pietro e Marcellino (*Bottari* II, Tav. 127) berief. Cavedoni's Ansicht dürfte heutzutage (abgesehen von seiner falschen Deutung des Gastmahls) allgemein angenommen sein.

Eine Darstellung von D. hat man auf einem Gemälde des Coemeterium s. Ermete (*d'Agincourt* Archit. Tav. XII[16]) zu erkennen geglaubt. Rechts und links von einem Fossor sieht man je ein Weib, von denen die eine Gefässe für Flüssigkeiten, die andere einen mit Blumen gefüllten Korb trägt. *Martigny* 274 sieht einfache Ornamentation in diesen Figuren. Indessen möchte die Zusammenstellung mit dem Fossor doch vielleicht an eine bestimmte Function von Frauen bei Todtenbestattung denken lassen, wobei freilich ungewiss bleibt, ob D. gemeint sind. K.]

DIAPSALMA (auch ὑπόψαλμα, ἀκροτελεύτιον, ἐφύμνιον) wurde das Einfallen des Volksgesangs in den vom Priester intonirten Psalm beim Schlussvers genannt. Vgl. d. A. ἀκροθτιχίς und *Bingham* VI 20.

ΔΙΑΣΤΥΛΑ, soviel als *Cancelli* (*Sym. Thessalon.*), vgl. *Ducange* i. v. und *Goar.* Euch. 708.

DIATRETA, s. Glasgefässe.

ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ, öfter im Sinne von Lehrer überhaupt gebraucht (so nennt *Chrysost.* Praef. in ep. Philem. die Apostel κοινοὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλοι), wird schon seit dem 2. Jahrh. in einem ganz besondern Sinne gebraucht, nämlich in der Bedeutung von Katechet (vgl. d. A. Katechetenamt, n. 5). Andeutungen für das Vorhandensein besonderer Lehrer finden sich bei *Origenes* viele (Cels. III 56, 51, 57; IV 72; πρεσβεύοντες τῷ λόγῳ in Matth. tom. X 9; in Deuter. 27, 17 fragm.). Auch sagt er deutlich, dass Lehre und Kirchenamt zusammenfallen, dass Bischöfe, Presbyter und Diakonen die eigentlich kirchlichen Lehrer sind (in Ps. 37, hom. 1, 1; in Matth. comm. n. 49; vgl. *Const. apost.* II 26, 31). Indessen könnte man (nach tom. XV 7 in Matth.) glauben, er verstehe darunter diejenigen überhaupt, welche sich mit dem kirchlichen Lehramte, also auch mit der Homilie, beschäftigen (ἐπαγγελλόμενοι, professi, κατήχησιν ἐκκλησιαστικὴν καὶ διδασκαλίαν, vgl. *Clem. Al.* Strom. VII 10). Und in der That mag er den Ausdruck auch manchmal in diesem ursprünglichen und allgemeinen Sinne verstehen. Aber sicher gebraucht er das Wort oft in obgedachter Bedeutung (Hom. in Exod. 10, 4: doctor animarum für die infantes nondum formati; oder für den catechumenus nondum formatus; in Rom. l. II, n. 11: doctor ecclesiae zur Erleuchtung der im Wissen Blinden und zum Unterrichte der Kleinen; vgl. Hom. in Ierem. 5, 13; *Clem. Al.* Strom. VII 9; *Const. ap.* VIII 32). Auch in der lateinischen Kirche finden sich ebenso frühe besondere *doctores* (*Tert.* Praescr. 3; vgl. über Hermas *Döllinger* Hippolyt 341 f.; *Probst* Lehre und Gebet in den ersten drei Jahrh. 12). In den Martyreracten der hl. Felicitas und Perpetua (n. 13) finden wir einen Presbyter Aspasius, welcher zugleich Doctor ist. *Cyprian* sagt, dass an Einer Kirche mehrere Presbyter als doctores waren, und dass er trotzdem mit Zuziehung derselben und nach genauer Prüfung auch aus den Lectoren noch einen weitern Doctor audientium, Namens Optatus, aufgestellt und ihn zugleich zum Subdiakon geweiht habe (Ep. 24). Anderswo (Ep. 73) nimmt er ,Vorsteher', worunter er auch die Presbyter inbegreift, und ,Lehrer' der Katechumenen (und Convertiten) als ein und dieselbe Bezeichnung. Ganz ähnlich redet auch *Origenes* (Comm. in Matth. n. 49: doctores praepositi ecclesiae). Die oben berührte Aufnahme eines Subdiakons unter die Doctores war aber offenbar eine Ausnahme, denn *Cyprian* entschuldigt sich damit, dass Optatus als Confessor eine solche Bevorzugung verdient habe. Das Amt der Katechese galt nämlich als etwas sehr Erhabenes (*Clem. Alex.* Strom. VII 9), als eine selbst für gelehrte Männer schwierige und verantwortungsvolle Sache (*Orig.* in Matth. tom. XV 7); *Chrys.* Hom. in I Cor. 3, 2. 3; *Tert.* Praescr. 14, wogegen die niedrige Anschauung bei *Guerike* Schola Alex. I 101). Da es aber von Dienern der Kirche, die einen bestimmten Ordo bekleideten, also zumeist von Presbytern und Diakonen, versehen wurde, so waren die Doctores nicht als ein besonderer Ordo neben den der presbyteri, diaconi u. s. f. gestellt (*Clem. Al.* Paedag. III 12), sondern es trugen nur einzelne Mitglieder eines Kirchenamtes, z. B. des Presbyterates, diesen Namen, nicht als besondern Amtsnamen, sondern von ihrer besondern Verwendung zu dem Geschäfte der

Katechese. In diesem Sinne werden allerdings die doctores neben den presbyteri, diaconi, lectores, aber auch neben den virgines und viduae und martyres eigens aufgezählt (*Tert.* Praescr. 3; *Orig.* in Iob 21, 11, fragm.; *Gall.* XIV, app. 40, c; Comm. in Matth. n. 49, III 868). Obwol sie desshalb später fortbestanden, man denke z. B. an den Diakon Deogratias, an den Presbyter Cyrillus u. A., so verlor sich doch der Name. Ganz anders ist die viel spätere Einrichtung der vier Lehrer in Constantinopel (διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου, τοῦ ἀποστόλου, τοῦ ψαλτηρίου, drei theologi zur Erklärung dieser drei Schriftabtheilungen und dazu als vierter ὁ διδάσκαλος οἰκουμενικός mit zwölf Gehülfen, der kaiserliche Hoftheologe; s. über diese *Suicer.* v. διδάσκαλος).

Litteratur: *Probst* a. a. O. 18—24; *Weiss* Altkirchliche Pädagogik 127—129, 157 f. WEISS.

DIEBSTAHL zählt der hl. *Augustin* unter die peccata letalia et gravia, die auch eine öffentliche Kirchenbusse nach sich ziehen (Tract. XII in Ioh., Opp. IX 47; Tract. XLI in Ioh. ib. 126 etc.). Nach c. 61 des hl. Basilius soll ein Dieb, wenn er sich freiwillig zur Busse meldet, ein, sonst zwei Jahre von der Communion ausgeschlossen sein, und zwar soll diese Busszeit in ὑπόπτωσις (substratio) und σύστασις (consistentia) getheilt werden. Mildernde Umstände erkennt *Aug.* Ep. LIV ad Maced. 95 an. Dem D. setzten die Kirchenväter das Zurückbehalten gefundener Gegenstände gleich. *Aug.* Hom. XIX de verb. apost. (X 138); *Orig.* Hom. IV in Levit. 119 (ed. Par. 1604, 173 c); *Gregor. Thaumat.* Can. 10. Wie streng die alten Christen in diesem Punkte dachten, erhellt aus der Erzählung *Augustins* a. a. O. von dem Schatz, den der Arme in Mailand fand. Vgl. *Bingham* VII 468 bis 470. Natürlich beurteilte man die Hehlerei und den Ankauf entwendeter Sachen ebenso scharf. Vgl. die von *Bingham* VII 499 gesammelten Beispiele.

DIES STATUS — als ein liturgischer Tag — wird bei *Plinius* Ep. X 97 erwähnt. Dort wird die Aussage apostasirter Christen erwähnt, dass die Christen gewohnt wären, ‚*stato die* ante lucem convenire‘ etc. Ein D. s. ist nach allgemeinem Sprachgebrauch ein bestimmter, ein für allemal festgesetzter Tag. Vgl. *Plin.* Ep. IX 39: ‚aedes Cereris . . . *stato die* frequentissima. Nam Idibus Septembribus magnus . . . coit populus‘. Damit wird von vornherein die Interpretation ausgeschlossen, wonach unter jenem christlichen D. s. jeder beliebige Wochentag, je nachdem er in der Zeit der Verfolgung jedesmal vorher für den Gottesdienst gewählt und verkündet worden ist, zu verstehen wäre. S. *Franke* De diei dominici ap. vet. Christ. celebr. in *Volbeding* Thesaur. comm. select. etc. t. I 79. Denn ein solcher, zwar zu einer gewissen, aber jedesmal vorher angekündigten Zeit wiederkehrender Tag ist kein *dies status*, sondern ein *dies statutus*. Als Sabbath will den D. s. verstanden wissen *Boehmer* De stato die in seinen Dissert. iur. eccl. XII; dieser Ansicht steht jedoch die Thatsache entgegen, dass die vor Plinius redenden Apostaten ehemalige Heidenchristen waren, welche sonst nicht angehalten worden wären, nach ihrem Abfalle den Göttern zu opfern, und für welche eine Verpflichtung zur Sabbathfeier nicht bestand (Col. 2, 16). Ausserdem ist es historisch nachgewiesen, dass zur Zeit des Plinius der Sonntag bereits als der in Städten und auf dem Lande übliche Tag des christlichen Gottesdienstes allgemein bekannt war. Vgl. ausser den biblischen Stellen bei Joh. 20, 26; Apg. 20, 7; I Kor. 16, 2; Apoc. 1, 10 weiter noch *Ignat.* Ep. ad Magnes. c. 9 und *Iustin.* Apol. I, c. 67. Wir dürfen unbedenklich nach dem Vorgange der meisten Commentatoren den D. s. des Plinius als Sonntag erklären. Den Singular stato die als per συνεκδοχὴν für den Plural statis diebus gesetzt anzunehmen und dann darunter sowol den Sonntag als auch den Sabbath zu subsumiren (s. *Moshemius* Instit. hist. christ. mai. 379 sqq.) — dies verbietet der Umstand, dass der Gebrauch des Singulars für den Plural in dem angedeuteten Sinne bei den alten Schriftstellern nicht nachweisbar ist. Vgl. zu dem vorstehenden Artikel *Krüll* Plinius d. J. und die Erstlingskirche in Bithynien in der Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. 1872, H. 4, 533 ff. KRÜLL.

DIGAMI, δίγαμοι, heissen Personen, die zweimal oder zum zweitenmal verheiratet sind. Wenn übrigens die Ausdrücke δίγαμοι, διγαμία in den Vätern und Concilien in Bezug auf die christliche Ehe ohne weitere Erklärung angewendet sind, so beziehen sie sich auf die Bigamia successiva, d. i. die Wiederverheiratung eines Ehetheils nach dem Tode des andern (*v. Espen* Comment. in can. et decr., in can. Laodic. I; vgl. *Hefele* C.-G. 2. Aufl. I 247, 750 ff.), und nicht auf die Bigamia simultanea, die schon nach dem römischen Gesetze Infamie nach sich zog und als Ehebruch bestraft wurde, ebenso wenig auf die Wiederverheiratung Geschiedener bei Lebzeiten des andern Ehetheils, die in der alten Kirche für ein Verbrechen galt (*Epiphan.* Haer. LXI 1) und mit Ausschluss aus der Kirche bis zur Auflösung der ersten Ehe durch Todesfall bestraft wurde (Concil von *Elvira* 306, c. 9).

Das ergiebt sich klar aus der milden Behandlung der D. von Seite der Kirche. In den ersten Jahrhunderten nämlich war die Idee von der Unauflöslichkeit der unter Christen eingegangenen Ehe in den Gemüthern der Gläubigen so festgewurzelt und die Sitte in dieser Beziehung so streng, dass die Kirche, weit entfernt, gleichzeitige Doppelehen in irgend einer Form gestatten zu können, vielmehr Mühe hatte, die Wiederverheiratung des lebenden Theiles einer durch den Tod getrennten Ehe als zulässig festzuhalten gegenüber einigen Häretikern. Regel war, dass namentlich die Wittwen ehelos blieben, daher auf so vielen Grabsteinen das lobende Attribut ‚univira'. Der zweiten Ehe dagegen klebte die Makel der Unenthaltsamkeit an (vgl. I Tim. 3, 2. 12; 5, 9; Tit. 1, 6), und sie wird daher von den meisten Vätern scharf getadelt. *Athenagoras* nennt sie εὐπρεπὴς μοιχεία (Leg. pro christ. 32), ähnlich reden von ihr *Irenaeus* (Adv. haer. V 17), *Origenes* (Hom. 17 in Luc.). Der einmaligen Ehe spenden Lob *Minucius Felix* (Octav. 31), *Theophilus von Antiochia* (Ad Autol. III), *Clemens von Alexandrien* (Strom. l. II), *Hieronymus* (Ep. 123, ed. Valars.), *Chrysostomus* (Hom. 29) u. A. (Patristische Litteratur hierüber vollständig bei *Klee* Die Ehe, eine dogmatisch-archäol. Abhandl. 10—57.) Noch härtere Beurteilung erfahren die dritte und vierte Ehe. ‚Die erste Ehe ist, wenn sie in gesetzmässiger Weise eingegangen wird, nach Gottes Willen recht und erlaubt, die zweite aber ist, wenn nach abgelegtem Gelöbniss geschlossen, unerlaubt, nicht wegen der Verbindung, sondern wegen der Lüge (d. i. wegen der dem ersten Gatten versprochenen, aber nicht gehaltenen Treue); die dritte Ehe ist Zeichen der Unenthaltsamkeit, jede weitere aber ist offenbar Unzucht und ohne Zweifel Wollust' (*Const. apost.* III 2). Aehnlich *Gregor von Nazianz* (Orat. 31) u. A. *Basilius* (Ad Amphiloch. c. 4) nennt die Trigamie πορνεία κεκολασμένη. Im Orient verbot im 9. Jahrh. sogar die weltliche Gesetzgebung die dritte und jede folgende Ehe (Nov. 90). Die Kirche hielt immer an der Gültigkeit und Zulässigkeit der zweiten Ehe fest. Das Concil von *Nicaea* (c. 8; vgl. *Conc. Laodic.* c. 1) verlangte von den Novatianern, welche (die phrygischen wenigstens) gleich den Montanisten (*Tertull.* De monogam.) jede zweite Ehe für Ehebruch erklärten, dass sie, wenn sie zur Kirche zurücktreten wollten, Gemeinschaft halten müssten mit denen, die in zweiter Ehe lebten (διγάμοις κοινωνεῖν). Um aber ihre Missbilligung der Unenthaltsamkeit kundzugeben, versagte sie der zweiten Ehe die kirchliche Einsegnung und alle Vermählungszierden, Schleier, Kränze etc. (*Optat. Milev.* VI 4; *Chrysost.* De non iter. coniug. n. 2), und belegte die D. mit einer gelinden Kirchenbusse. Die Synode von *Neocaesarea* (314—325) verbietet den Priestern, am Hochzeitsmahl eines Digamos theilzunehmen, ‚denn wenn ein solcher nachher um Busse bittet, wie steht der Priester da, der durch das Gastmahl (Theilnahme daran) solcher Ehe zugestimmt hat' (c. 7)? Die D. wurden mit einjähriger, die Trigami mit zwei- bis fünfjähriger Busse (Ausschliessung von der Eucharistie) belegt. Der hl. *Basilius* weist (l. c.) letztere drei Jahre lang unter die Audientes und dann noch auf einige Zeit unter die Consistentes. Die Strafe der D. traf auch jene, welche Virginität gelobten (einfaches Gelübde) und darnach heirateten (*Conc. Ancyr.* c. 19), somit sich der bigamia similitudinaria schuldig machten. Die D. konnten ferner nach I Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 nicht zu Bischöfen, Presbytern, Diakonen ordinirt werden, und Frauen, die zweimal geheiratet hatten, wurden nach I Tim. 5, 9 nicht in den Viduat zugelassen (*Orig.* Hom. in Luc. 17). Die *apost. Const.* (VI 17) bestimmen ebenso; der 17. apost. Kanon aber erklärt, dass für einen Digamus zu halten sei, wer erst nach seiner Taufe sowol die erste als die zweite Frau genommen habe. An diesem Grundsatz hielt die griechische Kirche fest und ihr galt als Digamus nur der, welcher als Christ sich wieder verheiratete. Hatte er die zweite Ehe vor der Taufe geschlossen, so nahm man an, dass die Makel der in der Doppelehe liegenden Unenthaltsamkeit durch das Bad der Taufe getilgt sei und seinem Eintritt in den geistlichen Stand kein Hinderniss entgegenstehe. Anders in der lateinischen Kirche. Hier war Digamus, wer überhaupt zweimal geheiratet hatte. Daher bestanden Ambrosius, Augustinus, viele Päpste, besonders Siricius und Innocenz I, darauf, dass auch der, welcher eine Frau vor der Taufe, die zweite als Christ genommen habe, vom geistlichen Amte ausgeschlossen werden müsse. Die Synode von *Valence* (a. 374) erklärte, es sei in Bezug auf die Ordination kein Unterschied zu machen, ob Jemand vor oder nach der Taufe Digamus geworden. Die Synode von *Carthago* vom J. 398 entzog dem Bischof, der einen Digamus ordiniren würde, die Ordinationsgewalt. Mehrmals kam in Bezug auf Ordination die orientalische Ansicht von Digamie mit der occidentalischen in Conflict, so im J. 414 die illyrischen Bischöfe mit Papst Innocenz I. *Hieronymus* stellt sich (Ep. ad Ocean. 69, ed. Valars.) auf den Standpunkt der Orientalen. Auch der Vorwurf, den der Verfasser der Philosophumena dem Papst Callistus macht, unter ihm seien D. und Trigami in den höhern Klerus ordinirt worden, scheint

dadurch beseitigt, dass man bereits damals, um 220, zwischen Wiederverheiratung vor und nach der Taufe unterschied. Vgl. *Döllinger* Hippolyt u. Callistus 140—150; *de Rossi* Bull. 1866, 32 ff. WANDINGER.

ΔΙΚΑΝΙΚΑ (Decanica), s. Diaconicum und Gefängnisse.

ΔΙΚΗΡΙΟΝ, *cereus bisulcus*, eine zweigablige Wachskerze, welche die griechischen Bischöfe bei der Segnung des Volkes anwandten (*Symeon Thess.* De templo 222 bei *Ducange* i. v.; *Goar.* Euchol. 215). Ob schon im Alterthum, ist fraglich.

DIMISSORIAE LITTERAE, s. Litterae.

DIÖCESE. 1) Wie in der politischen Eintheilung des römischen Reiches durch Constantin I mit diesem Worte ein mehrere Provinzen umfassender Verwaltungsbezirk bezeichnet wurde, so hiess auch D. im Orient im 4. und 5. Jahrh. ein mehrere Metropolitanbezirke umfassender kirchlicher Sprengel, an dessen Spitze ein Patriarch oder Exarch stand (*Conc. Constant.* I, 381, c. 2; *Socr.* H. e. V 8; *Conc. Chalced.* 451, c. 28); der bischöfliche Sprengel hiess παροικία, parochia, welcher Name jetzt noch im Orient hierfür gebräuchlich ist und sich im Abendlande bis ins MA. neben dem Namen D. erhielt, wie denn noch in den Decretalen Gregors IX der Tit. de parochiis (III 29) hauptsächlich von den bischöflichen Sprengeln handelt. 2) Im Abendlande kommt D. zur Bezeichnung des bischöflichen Sprengels ebenfalls schon im 5. Jahrh. vor (*Cod. eccl. Afr.* 419, c. 99; *Conc. Tolet.* I, 400, c. 20). 3) D. bezeichnet zuweilen auch den Bezirk einer einzelnen Kirche des Bisthums oder, wie wir jetzt sagen würden, den Pfarrbezirk (*Conc. Agath.* 506, c. 54; *Conc. Aurel.* III, 538, c. 18; IV, 541, c. 23: si quis in agro suo aut habet aut postulat habere dioecesim, primum et terras ei deputet sufficientes, et clericos qui ibidem sua officia impleant, ut sacratis locis reverentia condigna tribuatur. *Conc. Tolet.* IV, 633, c. 34—36). HEUSER.

DIPTYCHEN. I. Δίπτυχα ist zusammengesetzt aus δίς, zweimal, und πτύσσειν, falten, so dass δίπτυχος, -ον, nichts Anderes bedeutet, als doppelt gefaltet, doppelt zusammengelegt. Es wurde dieses Adjectivum auf alles angewendet, was zusammengelegt wird. So z. B. heisst es bei *Homer* Odyss. η. 224: δίπτυχον ἀμφ' ὤμοισιν ἔχουσ' εὐεργέα λώπην (sie hatte um beide Schultern einen schönen doppelten Mantel). In Verbindung mit κοιεῖν gebraucht Homer das Neutrum plur. für ‚ein Stück Opferfleisch oder Knochen mit Fett doppelt umwickeln'. Andere Schriftsteller verbinden das Wort mit δελτίον = δέλτος, Schreibtafel, wie z. B. *Herodot.* Und in dieser Bedeutung hat auch der hl. *Augustin* (l. XV contr. Faust. c. 4) dieses Wort angewendet zur Bezeichnung der Gesetzestafeln, auf welchen die zehn Gebote Gottes geschrieben waren, die er geradezu steinerne D. nennt. Diese Stelle des hl. Augustin und eine Bemerkung des hl. *Ambrosius* (Hexaëm. l. V, c. 8), welcher von der zweischaligen Austernmuschel sagt, dass dieses Weichthier sein Diptychon den Sonnenstrahlen öffnet, ‚contra solis radios diptychum illud suum aperit', sind in Zusammenhalt mit dem Herodot'schen δίπτυχον δελτίον am besten geeignet, uns einen klaren Begriff von den D. zu vermitteln. Wir werden sie bezeichnen können als zusammengefaltete Schreibtafeln oder besser als ‚gedoppelte' Tafeln, da nicht etwa ein Blatt zusammengelegt, sondern zwei Blätter oder zwei Tafeln durch ein Charnier zusammengefügt waren.

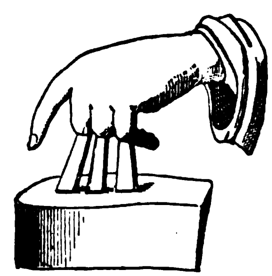


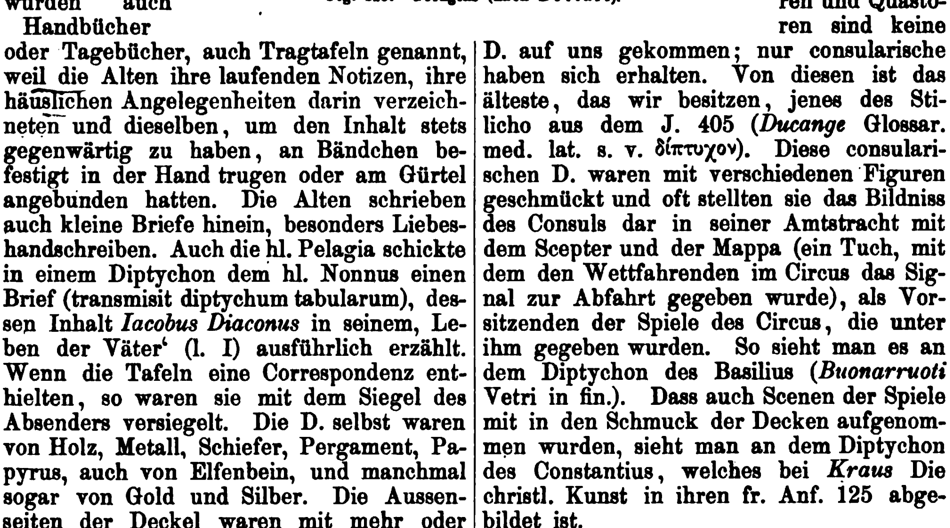
Fig. 122. Diptychon.

Nach unseren Begriffen würden wir uns darunter die beiden Deckel eines Büchereinbandes vorstellen dürfen, die auf der einen (Rück-) Seite zusammengefügt sind und deren innere zur Aufzeichnung verschiedener Notizen benutzt würden. [Ein Beispiel solcher D. giebt das 1874 in Rom gefundene, dessen beide Tafeln 0,19 m hoch und 0,06 m breit sind; auf den glatten Aussenseiten ist der Name des Besitzers GALLIENI CONCESSI V(*iri*) C(*larissimi*) angebracht. K.] Das wären die D. im strengen Sinne. Wenn aber innerhalb der beiden Tafeln noch mehrere andere Blätter oder Tafeln eingefügt waren, so bestimmte deren Anzahl die Benennung des Ganzen. Man nannte sie also z. B. τρίπτυχα, πεντάπτυχα oder allgemein πολύπτυχα. *Wiltheim* (Diptych. Leodiens. append. p. 17) hat ein aus fünf Tafeln bestehendes Diptychon, also ein Pentaptychon, abgebildet, von welchen Tafeln drei zur Aufnahme der Schrift bestimmt waren, während die beiden äusseren als Einbanddecken dienten. Der Stoff, worauf man schrieb, war bei den Alten verschieden; man bediente sich des feinen Bastes des ägyptischen Papyrus, sowie des Pergaments (Membrana), das meistentheils nur auf der einen Seite mittelst des calamus scriptorius (einem Rohr, das aus Aegypten, aus Knidos oder vom anaïtischen See herkam) beschrieben wurde (vgl. *Hor.* Od. I, 38, 2; *Plin.* XVI

36, 64; *Cic.* Ad Qu. fratr. II 15, VI 1). Namentlich bediente man sich dieses Rohres, wenn der Griffel (stilus) zu scharf oder schneidend war, der aber auf der eigentlichen Tafel von Wachs etc. gebraucht wurde (vgl. Fig. 123). Bei den D. wurde der Griffel gebraucht, mit welchem auf der innern, mit Wachs überzogenen Fläche die Buchstaben eingezeichnet wurden. Die D. waren also zusammengefügte Schreibtafeln, von *Ausonius* (Epigr. 146) bipatens pugillar genannt, und wurden auf der innern Fläche hergerichtet zur Aufnahme von Gemälden oder Schriften. Sie wurden auch Handbücher oder Tagebücher, auch Tragtafeln genannt, weil die Alten ihre laufenden Notizen, ihre häuslichen Angelegenheiten darin verzeichneten und dieselben, um den Inhalt stets gegenwärtig zu haben, an Bändchen befestigt in der Hand trugen oder am Gürtel angebunden hatten. Die Alten schrieben auch kleine Briefe hinein, besonders Liebeshandschreiben. Auch die hl. Pelagia schickte in einem Diptychon dem hl. Nonnus einen Brief (transmisit diptychum tabularum), dessen Inhalt *Iacobus Diaconus* in seinem, Leben der Väter' (l. I) ausführlich erzählt. Wenn die Tafeln eine Correspondenz enthielten, so waren sie mit dem Siegel des Absenders versiegelt. Die D. selbst waren von Holz, Metall, Schiefer, Pergament, Papyrus, auch von Elfenbein, und manchmal sogar von Gold und Silber. Die Aussenseiten der Deckel waren mit mehr oder weniger reichen Reliefs geschmückt, von denen sich noch manche Abbildungen finden, z. B. bei *Gori* Thesaur. dipt., Florent. 1759, bei *Boldetti* und *Fabretti.* Die Reichen machten die D. zum Gegenstande des Luxus und trugen die Tafeln mit Ostentation, wie man heutzutage goldene Uhren und Ketten und andern Schmuck trägt. Auch als Geschenke dienten dio D., als welche man sie am Neujahrstage oder auch sonst zum Andenken Freunden zu geben pflegte. Besonders geschah dieses in der Kaiserzeit, wo die Beamten sie beim Amtsantritte an ihre Freunde schickten. Vorzugsweise aber machten sich die Consuln, Prätoren und Quästoren durch diese Art von Freigebigkeit bemerkbar, indem sie dieselben nicht bloss an ihre Eltern und Freunde schickten, sondern auch an die hervorragendsten Glieder des Magistrates, an den Kaiser und auch unter das Volk vertheilten, um sich dessen Gunst zu erwerben, zu welchem Zwecke auch die Spiele und verschiedenen Festlichkeiten dienen sollten, durch welche sie ihren Amtsantritt feierten. Von den Prätoren und Quästoren sind keine D. auf uns gekommen; nur consularische haben sich erhalten. Von diesen ist das älteste, das wir besitzen, jenes des Stilicho aus dem J. 405 (*Ducange* Glossar. med. lat. s. v. δίπτυχον). Diese consularischen D. waren mit verschiedenen Figuren geschmückt und oft stellten sie das Bildniss des Consuls dar in seiner Amtstracht mit dem Scepter und der Mappa (ein Tuch, mit dem den Wettfahrenden im Circus das Signal zur Abfahrt gegeben wurde), als Vorsitzenden der Spiele des Circus, die unter ihm gegeben wurden. So sieht man es an dem Diptychon des Basilius (*Buonarruoti* Vetri in fin.). Dass auch Scenen der Spiele mit in den Schmuck der Decken aufgenommen wurden, sieht man an dem Diptychon des Constantius, welches bei *Kraus* Die christl. Kunst in ihren fr. Anf. 125 abgebildet ist.



Fig. 123. Goldglas (nach Bottari).



Wie die ersten Christen gar manche Dinge von den alten Römern zu ihrem Gebrauche als zweckdienlich erkannten, so wussten sie auch bald von den D. einen umfassenden Gebrauch zu machen. Wenn es sich aber, sagt *Martigny* Dict. des antiq. chrét. s. v. Diptycha, um den Ursprung oder vielmehr um die Einführung der D. in den Cult der ersten Kirche handelt, so sind dabei zwei Fragen wol auseinanderzuhalten: **die liturgische**, welche sich mit einer Gewohnheit der christlichen Liturgie befasst,

für welche das Heidenthum kein Analogon hat, und die archäologische, welche die Benutzung eines rein weltlichen Gegenstandes für kirchliche Zwecke zum Gegenstande hat. Nach diesen beiden Beziehungen werden auch wir von den kirchlichen D. hier zu handeln haben.

I. Liturgische Frage.

Als Bezeichnung der D. findet man in der Kirchensprache noch verschiedene andere Ausdrücke: ἱεραὶ δέλτοι (ex act. conc. sub Numa), ἅγιαι δέλτοι (*Ducange*), μυστικαὶ δέλτοι, μυστικὰ δίπτυχα (*Suicer*. Thes. eccl.), ἐκκλησιαστικοὶ κατάλογοι (*Coteler*. Mon. eccl. graec. II 205); ferner hiessen sie sacrae tabulae, ecclesiae matriculae, libri anniversarii, libri viventium oder vitae, libri viventium et mortuorum (*Donati* De' dittici degli antichi 35). Alle diese Bezeichnungen sind sehr geeignet, uns Aufschluss zu geben über den Zweck und die Bestimmung der kirchlichen D., worüber sich *Salig* De diptychis veterum 3 folgendermassen ausspricht: man kann die D. definiren als öffentliche Tafeln, welche in der ersten Kirche während des hl. Opfers vom Ambo herab vorgelesen wurden und welche die Namen derer enthielten, welche opferten, d. h. die Liebesgaben darbrachten, sowie die Namen der höchsten Behörden, der in Gemeinschaft mit der betreffenden Kirche stehenden Bischöfe, ferner die Namen der Heiligen, der Martyrer und Bekenner, und endlich die Namen der im Glauben der Kirche Verstorbenen: ein lebendiger Ausdruck der Lehre von der die leitende, streitende und triumphirende Kirche umfassenden Gemeinschaft der Heiligen. War sonach der Hauptzweck der D., als Namensverzeichniss zu dienen, so begreift sich, dass sie wie an Grösse, so auch an Form verschieden sein konnten. Während einige so klein waren, dass man sie mit der Hand umfassen konnte, standen andere an Grösse einem Foliobogen nicht nach. Hinsichtlich der Form waren sie bald unseren Kanontafeln ähnlich, bald den Gesetzestafeln Mosis, wie man sie gewöhnlich abgebildet sieht, und die der hl. Augustin ausdrücklich die steinernen D. nennt. In der alten Laurentiuskirche zu Constantinopel musste selbst eine Säule als Diptychon dienen. Diese Säule war von Marmor, mit kleinen viereckigen Steinchen besetzt, in welche die Namen der Kaiser, Patriarchen, Bischöfe u. s. w. eingegraben waren. Auch an Umfang waren die kirchlichen so wenig als die consularischen jederzeit gleich. Anfänglich, als die Zahl der Gläubigen noch geringer war, waren sie wirkliche D., d. h. sie bestanden nur aus zwei Täfelchen, deren innere Flächen auf der einen Seite die Namen der Lebenden und auf der andern jene der Verstorbenen enthielten. Später wurden die Pergamentblätter vermehrt und die Elfenbeinplatten bildeten nur noch die Deckel derselben; aber dessungeachtet hiessen sie D., weil eben alle Blätter in die beiden Tafeln eingefügt waren. Hinsichtlich der Zeit, seit welcher die D. in der Kirche in Gebrauch waren, sind die Archäologen nicht einig. *Martigny* bemerkt, dass man den Ursprung der kirchlichen D. zuversichtlich ins 2. Jahrh. verlegen könne, wenn sie nicht schon gar im apostolischen Zeitalter auftauchen, wie mehrere gewichtige Autoren annehmen (s. *Goar*. Not. ad miss. s. Ioan. Chrysost. 123). Ein Beweis für dieses hohe Alter konnte indess bis jetzt nicht erbracht werden, wogegen aber der hl. Cyprian bezeugt, dass deren Gebrauch im 3. Jahrh. allgemein war. Unzweifelhaft aber ist das Vorhandensein derselben im 4. Jahrh., da ausdrücklich gemeldet wird, dass der hl. Johannes Chrysostomus auf Betreiben seiner Gegner aus den D. mehrerer Kirchen gestrichen wurde. Von da an hat sich der Gebrauch der D. im Abendlande bis ins 12., bei den Griechen bis ins 15. Jahrh. erhalten (*Donati* l. c. 79).

Einige Schriftsteller theilen die D. in drei Klassen ein, wie *Ducange, Allacci* (De consens. eccles. l. III, c. 15) und *Johannes Bona*. Letzterer schreibt (Rer. liturg. l. II, c. 12, n. 1): invenio tria fuisse genera diptychorum vel tabularum, quibus in singulis ecclesiis inscribebantur nomina. Primum erat peculiare *episcoporum*, eorum praesertim, qui illam ecclesiam rexerant, dummodo probitate ac sanctis moribus claruissent. Secundum *vivorum*, in quibus eorum nomina descripta erant, qui adhuc viventes dignitate aliqua, vel beneficiis illi ecclesiae collatis conspicui, vel alio titulo bene meriti erant. In his primo loco romanus pontifex, tum alii patriarchae et proprius antistes ac reliqui clero adscripti recensebantur; postea imperator, princeps, magistratus et populus fidelis. Tertium erat *mortuorum*, qui in catholica communione decesserant. Gewöhnlicher jedoch ist die Eintheilung in zwei Klassen: in D. der Lebenden (δίπτυχα ζώντων, liber viventium) und D. der Gestorbenen (δίπτυχα νεκρῶν sc. τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων). Wenn aber *Fritz* (Kirchen-Lex. von Wetzer u. Welte III 174) meint, dass diese Zweitheilung auch die richtigere sei, so bestreiten wir dieses entschieden und halten an der Dreitheilung fest, aber nicht an der oben von *Joh. Bona* angeführten, sondern an der von *Martigny* gewählten. Es steht nämlich fest, dass man D. hatte, die eine Nachahmung der Fasti oder Civilregister der Römer waren und die unseren Taufregistern entsprechen. Diese D. der Getauften waren eigentlich die Jahr-

bücher der Kirche, weil man Tag für Tag die Namen Jener eintrug, welche ihre Kinder zur Taufe brachten. Die Neugetauften wurden als die Bürger des mystischen Jerusalem oder der Kirche in die Jahrbücher eingeschrieben und so als die Kinder der Kirche anerkannt, gemäss jenem Worte des hl. Paulus (Gal. 4, 26), wo er das himmlische Jerusalem als unsere Mutter bezeichnet, ‚quae est mater nostra'. In die D. der Lebenden wurden eingeschrieben der Papst, die Patriarchen, die Bischöfe und Priester, die Darbringer der eucharistischen Gaben, die Wohlthäter der Kirche, die Kleriker aller Ordnungen, die Kaiser und Könige sammt ihren Gemahlinnen, sowie einzelne hervorragende Persönlichkeiten. Für die Aufnahme der Repräsentanten der weltlichen Obrigkeit in diese D. zeugt das Schreiben des Papstes Felix III an die orientalische Kirche vom J. 484 und das Schreiben des Papstes Gelasius I an die Bischöfe Dardaniens. Dass auch, da es unmöglich war, alle Namen der dem Gottesdienste Beiwohnenden aufzuzählen, die Namen von einzelnen Anwesenden als der Repräsentanten des Volkes verlesen wurden, dass somit alle Gläubigen in einem allgemeinen Memento zusammengefasst wurden, bezeugt *Alkuin* in einer Anmerkung zu den Worten des Kanon: memento, Domine, famulorum etc. (ap. *Baluz.* Capitular. reg. Franc. II 733). Die einzelnen Namen waren nicht aufs Gerathewol durcheinander geschrieben, sondern jede Klasse von Personen hatte eine eigene Columne oder ein besonderes Blatt (vgl. *Noris* Dissert. hist. l. c.). Nach dem Zeugnisse des *Donati* (l. c. 57) wurde, wahrscheinlich seit der Zeit des Kaisers Iustin I, dem Namensverzeichniss auch ein Verzeichniss der vier grossen ökumenischen Concilien beigefügt, um von der Hochachtung Zeugniss zu geben, die man für diese hl. Versammlungen, sowie für die auf denselben gegebenen Constitutionen hegte. In den ältesten auf uns gekommenen D. (*Fiorentini* Vet. occid. martyrol. ad mon. 2) und in den ältesten Liturgieen sehen wir, dass auch die Namen der seligsten Jungfrau, die Namen der Martyrer und anderer Heiligen verzeichnet waren. Diese D. nun, in welchen die Namen der Martyrer eingetragen waren, haben, wie *Donati* (64) meint, den Kalendarien den Ursprung gegeben, aus welchen später die Martyrologien hervorgingen. Denn die D. sind älter als die Kalendarien, und diese sind älter als alle Martyrologien. Schliesslich mögen sich aus den Martyrologien die Legenden entwickelt haben. — Als dritte Gattung betrachten wir die D. der Gestorbenen, welche unseren Sterbebüchern entsprechen. Im Allgemeinen kann man sagen, dass dieselben Personen, die bei ihren Lebzeiten im ‚liber viventium' namentlich aufgeführt waren, nach ihrem Ableben in das Diptychon der Gestorbenen eingeschrieben wurden. Also standen darin in erster Reihe die Namen aller Bischöfe, welche die betreffende Kirche regiert hatten, wenn sie ‚in communione catholica decesserant' und einen guten Ruf bezüglich ihrer Sitten hinterlassen hatten. Eine berühmte alte Casel zu Ravenna zeigt auf ihrem Clavus oder Pallium gemalte Medaillons mit den Bildern der Bischöfe von Verona sammt den Namen derselben (*Mauri Sarti* De vet. cas. dipt., Raventiae 1753). Diese Casel wurde casula diptycha genannt, ohne Zweifel wegen dieses Katalogs der Bischöfe und nicht, wie *Ducange* (Gloss. lat. ad h. v.) meint, weil jede Casel eine diptycha genannt werden könne. Auf etwas ganz Aehnliches, was bisher nicht unter diesem Gesichtspunkte betrachtet wurde, macht *Kraus* (Die christl. Kunst in ihren frühesten Anf. 126 f.) aufmerksam, nämlich auf den berühmten Stab des hl. Petrus, einst im Dome zu Trier, jetzt in Limburg a. L. Auf der ihn umschliessenden Hülse hat Bischof Egbert von Trier die Namen und Brustbilder einer Reihe von Päpsten und der in ihrer Reihenfolge ihnen entsprechenden Bischöfe von Trier anbringen lassen. In die D. der Trier'schen Kirche und daraus übergegangen in den Katalog der Bischöfe von Trier sind aber auch nicht weniger als 22 Namen eingetragen, die der Trier'schen Kirche nicht angehört haben, sondern vielleicht benachbarten und der Trier'schen eng verbundenen Diöcesen vorgestanden haben. Wie hier, so geschah es auch anderwärts, dass man nicht bloss benachbarte, sondern sogar ganz fremde Bischöfe in die D. der einzelnen Kirchen aufnahm, solche nämlich, die im Rufe grosser Heiligkeit standen. Auf diesen Titel hin wurde der Name des hl. Bischofs Martinus in die meisten abendländischen Verzeichnisse aufgenommen. Nach den Bischöfen wurde der Priester gedacht, dann der Diakonen und der niederen Kleriker, und auch der Laien, Männer wie Frauen. Aus den D. der Gestorbenen entstanden später die Nekrologien oder Seelenmessbücher, auch Jahrestagbücher genannt (vgl. *Ducange* ad v. Libr. annivers.), die sog. schedae emortuales, welche den Beweis liefern, dass man schon in den frühesten Zeiten am Jahrestage des Todes der Gläubigen das hl. Opfer für sie darbrachte. Die ältesten Zeugen hierfür sind wol *Tertullian,* welcher (De coron. milit. c. 3) schreibt: ‚Opfer für die Verstorbenen bringen wir jährlich an ihrem Geburts- (Todes-) Tage dar', und die *apost. Constitutionen* (l. VIII, c. 42): ‚der Jahrestag wird gefeiert, dass

das Andenken an die Verstorbenen nie erlösche'. Aus der angeführten Aeusserung Tertullians wird auch klar, warum die D. der Verstorbenen manchmal als ,Bücher des Lebens' bezeichnet werden, wie *Martigny* bemerkt: weil nämlich der Todestag als dies natalis betrachtet wurde, als der Tag der Geburt für das höhere, ewige Leben. — Das höhere geistige Leben der Seele, ethische und moralische Tüchtigkeit war aber auch die Bedingung für die Aufnahme in die D., in welche nur die Namen derjenigen eingeschrieben wurden, welche moralisch lebendige Glieder der Kirche und weder wegen sittlicher Vergehen noch wegen häretischer Lehren mit der Excommunication belastet waren. So bezeugt schon der *Areopagite* (De eccl. hierarch. c. 3): ,sacrarum tabularum recitatio depraedicat eos, qui sancte vixerunt, et ad studiosae vitae perfectionem constanter pervenerunt.' Darum musste einerseits die Einschreibung als eine grosse Ehre, anderseits das Gestrichenwerden aus den D. als ein grosser Schimpf und als schwere Strafe gelten. Und diese Strafe, die man expulsio oder rasura nominum e diptychis nannte (*Donati* l. c. 75), wurde über alle verhängt, welche sich wegen häretischer oder schismatischer Lehren oder wegen grosser Verbrechen der Excommunication schuldig gemacht hatten. Vor dieser Strafe schützte keine Würde und kein Ansehen der Person, weder der Kaiser noch der Bischof war davor gesichert. Berichtet doch *Euagrius* (Hist. eccl. l. III, c. 34) ausdrücklich: ,Anastasium imperatorem nonnulli tanquam Chalcedonensi concilio contrarium damnarunt et *e sacris tabulis expunxerunt*.' Und Papst Gelasius I verwarf die Submission des Patriarchen Euphemius von Constantinopel so lange, bis der Name des schon 489 verstorbenen Patriarchen Acacius aus den D. gestrichen war. Mitunter kam es vor, dass früher ausgeschlossene Fürsten oder Prälaten nach ihrem Tode aus Irrthum oder Schwäche ihrer Nachfolger wieder in die D. der Verstorbenen aufgenommen wurden. Sobald man aber deren Unwürdigkeit wieder erkannt hatte, so wurden sie neuerdings ausgestossen. Diese neue Ausschliessung war ein Recht des Papstes. Agathon übte dieses Recht aus gegen Pyrrhus, Sergius und Andere (*Anastas. Bibl.* in Agathon.). Dagegen wurde auch umgekehrt, sobald die Unschuld einer ausgeschlossenen Persönlichkeit erkannt war, deren Name wieder eingetragen an derselben Stelle, wo er früher gestanden (vgl. *Theodoret.* Hist. eccl. l. V, c. 34). Die Kirchengeschichte kennt mehrere Beispiele solcher Reintegrationen. Wie von der katholischen Kirche die Häretiker aus den D. ausgeschlossen wurden, so verfuhren umgekehrt auch die Häretiker gegen die orthodoxen Bischöfe und strichen deren Namen aus ihren D. So wurde Proterius, Bischof von Alexandrien, aus den D. der antiochenischen Kirche ausgestossen durch den dortigen Patriarchen Petrus Fullo, der von den Irrthümern des Eutyches angesteckt war. Auch der hl. Chrysostomus ist das Opfer einer gleichen Massregel geworden.

Um die D. nach ihrer liturgischen Seite vollständig zu betrachten, haben wir noch einen Punkt zu erörtern, nämlich die Frage zu beantworten, wo, wann und von wem die darin verzeichneten Namen abgelesen wurden. Wir haben oben von *Salig* gehört, dass sie während des hl. Opfers vom Ambo herab gelesen wurden. Dagegen behauptet *Martène*, dass die Verlesung niemals vom Ambo aus geschah, sondern dass der Subdiakon dem celebrirenden Priester sie leise vorgesagt habe. Doch beschränkt Martène dieses auf die lateinische Kirche. Wir werden wol mit *Fritz* (K.-L. III 174) sagen dürfen, dass der Ort, wo die D. vorgelesen wurden, in verschiedenen Zeiten und Sprengeln verschieden war. Anfänglich las wol der Diakon vom Ambo aus dieselben vor, später sprach der Diakon oder auch der Subdiakon hinter dem Altare dem celebrirenden Priester die eingeschriebenen Namen vor (vgl. *Menard* Not. ad sacrament. Greg. 264), und noch später legte man die D. auf den Altar, ohne sie noch abzulesen, und der Priester gedachte der Eingeschriebenen vorzugsweise im Gebete, ohne sich ihrer aller namentlich zu erinnern (*Pamel.* Liturg. Gallic. II 180). Auch die Zeit, wann während der Messfeier das Lesen der D. stattfand, war zu verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Liturgieen verschieden. Oefters wurden beide D. unmittelbar nacheinander gelesen und zwar nach der Predigt, noch häufiger aber nach dem Offertorium, wie in den Kirchen Galliens und Spaniens (*Martène* De antiq. eccl. rit. c. IV, n. 12). Mitunter geschah die Verlesung auch erst, wie es jetzt noch gemäss der Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus geschieht, nach der Consecration. In der römischen Kirche, deren Liturgie mit Recht unter die ältesten gesetzt wird, wurden von den frühesten Zeiten an die Namen der Lebendigen am Anfange des Kanon, und die der Verstorbenen nach der Consecration gelesen, wie sie denn auch statt des Diptychon und Nekrologion ein doppeltes Memento annahm (vgl. *Amberger* Pastoraltheol. II 159 u. 179). Daher haben die beiden Memento in alten Büchern die Aufschrift ,Oratio super diptycha', welche indess anfänglich vom Celebrans nach der Verlesung der Namen gebetet wurde, wesshalb sie auch ,Oratio post nomina' genannt wird. Ein Fragment eines

alten römischen Ordo (*Mabillon* Ordo rom. IV, f. 61) lässt zwei Orationen beten, die erste super diptyceos, d. h. für diejenigen, welche in die auf den Altar gelegten D. eingeschrieben waren, und die zweite post lectionem nominum.

II. Es ist oben gesagt worden, dass die ersten Christen in den consularischen D. etwas erkannten, was auch zu liturgischem Gebrauche sich verwenden lasse. Damit ist jedoch die Frage nach dem Ursprunge der kirchlichen D. noch nicht genügend beantwortet, wesshalb noch Einiges hierüber gesagt werden soll. Der Cardinal *Noris* (Dissert. hist. de Syn. V, c. 5) und nach ihm der schon öfter erwähnte *Salig* (De orig. diptych. in eccl. c. 2) haben behauptet, dass die kirchlichen D. ihren Ursprung von den profanen herleiten. Das, meint *Martigny*, will ohne Zweifel heissen, dass die ursprüngliche Kirche, um ihre Kataloge zu schreiben oder zu sammeln, elfenbeinerne, hölzerne oder metallene Deckel adoptirte, ähnlich denjenigen, die bei den Alten im gewöhnlichen Leben in Gebrauch waren. Das wird wol Niemand bezweifeln können. Dagegen ist man nicht einig darüber, ob die Kirche von Anfang an neue, ausschliesslich ihrem Zwecke dienende D. anfertigen liess, oder ob sie die vorhandenen consularischen einfach zu kirchlichen umwandelte. Man wird nicht irren, wenn man behauptet, dass die Kirche consularische und eigene D. anwendete. Aber die Frage nach der Priorität wird kaum gelöst werden können, da es rein kirchliche D. giebt, die ebenso alt sind, wie die ersten consularischen, die uns bekannt sind. Es giebt also a) rein kirchliche und b) gemischte D. Erstere sind leicht zu erkennen an den Bildern, mit denen ihre Aussenseiten geschmückt sind, da sie lauter christliche Gegenstände darstellen. Sie weisen nämlich Bilder des Heilandes, der seligsten Jungfrau und anderer Heiligen auf, oder behandeln Gegenstände des A. und N. Test.; ja man scheint ganze fortlaufende Cyclen von biblischen Darstellungen auf den D. angebracht zu haben, wie das von *Prudentius* verfasste Gedicht ‚Δίπτυχον‘ beweist, wenn dasselbe, wie *Buonarruoti* (Vetri antichi 10) vermuthet, die Beschreibung eines wirklichen Diptychons aus dem 4. Jahrh. ist. Unmöglich ist diese Vermuthung nicht, da die Kathedrale zu Mailand ein herrliches derartiges Denkmal besitzt, welches im Hinblick auf Stil und Charakter der Sculpturen von den Sachkundigen ohne Bedenken dem 4. Jahrh. zugetheilt wird (*Bugati* Memorie di s. Celso, in fin.). Nächst diesem sind zu erwähnen das von Berlin, welches *Förster* (Gesch. d. ital. Kunst I 151) für das älteste hält, und das von S. Michele in Murano bei Venedig. Von anderen rein kirchlichen Diptychen führt *Martigny* an das von Fulda (*Donati* 102), Amiens (*Salig* c. 20, n. 27, p. 414), welches ein Diptychon mortuorum ist, wie aus den Worten erhellt: memento etiam, Domine, et eorum, nempe Firmini confessoris, Honorati, Salvii, Berhundi ... qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ferner sei noch erwähnt das Diptychon von Trier (*Wiltheim* Fol. 29), Arles (*Mabillon* Vet. anal. 220) und Rambona. Ausserdem gab es noch eine Menge solcher D., die im MA. getrennt und deren Deckel als Einbanddecken von Manuscripten und Büchern verwendet wurden. So ist in der vaticanischen Bibliothek ein Einband der Evangelien des hl. Lucas und Johannes, in der Kathedrale zu Vercelli ein Evangelienbuch. Die Kirche des hl. Maximin zu Trier besass ein derartiges Epistelbuch. Auch in Besançon und in der barberinischen Bibliothek werden solche D. aufbewahrt, auf deren Beschreibung wir uns indess nicht mehr einlassen dürfen.

Als gemischte D. haben wir jene bezeichnet, die aus dem profanen in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind. Es existirt davon noch eine beträchtliche Zahl. Zwei derselben befinden sich in Lüttich, nämlich das des Consuls Asturius aus dem J. 449, welches wol das älteste ist, als Deckel eines Evangelienbuches in dem Schatze der Basilika des hl. Martin (*Wiltheim* Append. ad dipt. Leod. c. 1), und das des Consuls, spätern Kaisers Anastasius aus dem J. 517 in der Kirche des hl. Lambert. In demselben wurde das mit ‚Communicantes‘ beginnende Gebet des Kanon in 42 Zeilen eingegraben. Von demselben Kaiser stammt das Diptychon in Bourges, in welchem wahrscheinlich die Namen der Bischöfe dieser Stadt eingeschrieben waren. Das aus zwei Elfenbeinplatten bestehende Diptychon des 526 enthaupteten Boethius wurde, als es kirchliche Bestimmung erhielt, innerlich mit christlichen Gemälden geschmückt; es stellte auf azurnem Grunde und nach antikem Typus einerseits das Begräbniss und die Auferweckung des Lazarus dar und auf der andern Seite enthielt es die Figuren der hhl. Hieronymus, Augustinus und Gregors d. Gr. Berühmt ist das Diptychon des Consuls Areobindus d. J. (506) in dem erzbischöflichen Archiv zu Lucca (*Donati* 149; vgl. unsere Abbildung Fig. 124). Liturgisch am interessantesten ist und bleibt aber unter allen gemischten D. jenes des Consuls Flavius Taurus Clementinus vom J. 513 (jetzt in Liverpool). Aeusserlich erkennt man noch seinen weltlichen Ursprung an dem Bilde des Consuls, umgeben von einer ganz ausserordentlichen Pracht (*Donati* 133). Ueber dem Bilde des

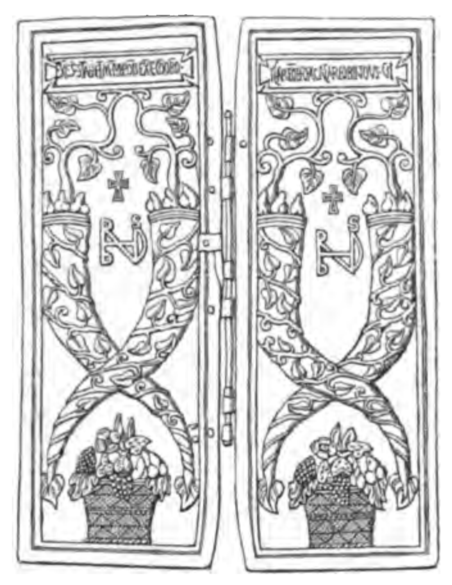


Fig. 124. Diptychon des Areobindus in Lucca.

Consuls sieht man vier Jünglinge, die aus Säcken Gold ausschütten, was sich auf den Titel des Herrn als ‚comes sacrarum largitionum' bezieht. Auch noch manche andere Gegenstände sind dargestellt, die zum Vertheilen bestimmt erscheinen, nämlich Cistusröschen, Schreibtäfelchen, Brod, Blätter und Zweige von Palmen, ein Sujet, das uns in keinem andern consularischen Diptychon begegnet. Seine kirchliche Bestimmung erkennen wir im Innern aus den Inschriften, die in griechischer Sprache zuerst eine Aufmunterung an die Anwesenden enthalten, ihre Seele vor Gott zu sammeln in aller Demuth, um seine Barmherzigkeit und Liebe, seinen Frieden und seinen Beistand zu erflehen; dann ein Gebet für verschiedene Personen, z. B.: ‚erinnere dich, o Herr, deines Dieners Johann, des niedrigsten aller Priester der Kirche der hl. Agatha.' Auch der Name eines Bischofs, wahrscheinlich des Papstes Hadrian I, ist eingeschrieben [vgl. *Gori* Thes. I, tav. 9—10; *Westwood* n. 54 f.]. Mit dem Bischofskatalog an der Collegiatkirche S. Gaudentius zu Novara beschliessen wir das Verzeichniss der gemischten D.

Diese consularischen D. wurden vor ihrer kirchlichen Benutzung in Bezug auf Figuren und Ornamente oft bedeutenden Modificationen unterworfen. So geschah es mit dem von Papst Gregor d. G. der Longobardenkönigin Theodolinde übersandten, auf welchem der eine Consul in den König David, der andere in Gregor umgewandelt worden. An dem letztern wurde auch die Toga zur Casula und das Scepter zum Kreuz gemacht und auf dem Haupte die Tonsur angebracht. Aber beiden Figuren liess man in der rechten Hand noch die Mappa (*Gori* Thes. diptych. t. II, Tab. 6 und unsere Fig. 125).

Schliesslich sei noch bemerkt, dass die Alten meist nur aus zwei Tafeln bestehende, also wirkliche D. kannten, während die kirchlichen oft in drei, vier und mehr Tafeln gefaltet waren, so dass also die Triptychen, Pentaptychen und Polyptychen vorzugsweise dem Christenthum eigen sind. Oft hatten diese auch eine von der bisher erwähnten verschiedene Bestimmung, wie daraus erhellt, dass die Sculpturen und Gemälde sich oft auch im Innern fanden, oder auf beide Flächen so vertheilt waren, dass äusserlich die Reliefs und innerlich Gemälde angebracht waren, wie bei dem Diptychon von Rambona. Man stellte sie entfaltet auf den Altar, wol vorzugsweise, um diesen bei der zunehmenden Seltenheit kostbarer Metalle und künstlerischer Verzierungen doch einigermassen zu schmücken. Sie hatten also, wie auch *Buonarruoti* meint, eine unseren Altargemälden analoge Bestimmung und waren ganz besonders geeignet zum Schmucke von tragbaren Altären, deren die Christen sich oft bedienen mussten, um ihrer Andacht genügen zu können. Wie eine Abbildung bei *Donati* (Dittici ant. 215) zeigt, waren dieselben unseren gothischen Flügelaltären ähnlich, die auch ohne allen Zweifel aus diesen Triptychen ihren Ursprung herleiten. *Otte* hat in seinem Handb. d. kirchl. Kunstarchäol. d. deutschen MA. I 105—113 mehrere derselben verzeichnet. — Zur Litteratur, insoweit sie nicht im Context schon verzeichnet ist, tragen wir noch nach: *Al. Aurel. Pelliccia* De christ. eccl. politia etc. I, l. II, § 10; *J. Bingham* Orig. eccl. l. XIV u. XV; *Augusti* Denkw. aus der christl. Archäol. XII 302—312; *Binterim* Die vorzügl. Denkw. IV, 2. Th. im Anh. 60 ff. DIPPEL.

[Eine eingehende Untersuchung über die D. der Römer gab seither *Wilh. Meyer* in ‚Zwei antike Elfenbeintafeln der k. Staatsbibliothek in München', Abh. der philos.-philol. Abth. d. k. bayer. Akad. d. WW. XV, 1, 1 ff., München 1879. Es ist daselbst 42 f. ein beschreibendes Verzeichniss der antiken D., Consular-D. (32), nicht bestimmbare Consular-D. (33—36), Nachahmungen der Consular-D. (37—38), Beamten-D. (39—44), Privat-D. (45—50), D. mit allegorischen und mythologischen Darstellungen (51—57), fünftheilige D. (58—61), gegeben. Man vgl. ferner für die christlichen D.: *Wilthemius* Diptychon Leodiense, 1659, und Annot. a. 1677 (D. des Anastasius zu Lüttich und Bourges); *Chr. Aug. Salig* De diptychis veterum tam profanis quam sacris, 1731; *Leich* De dipt. vett. et

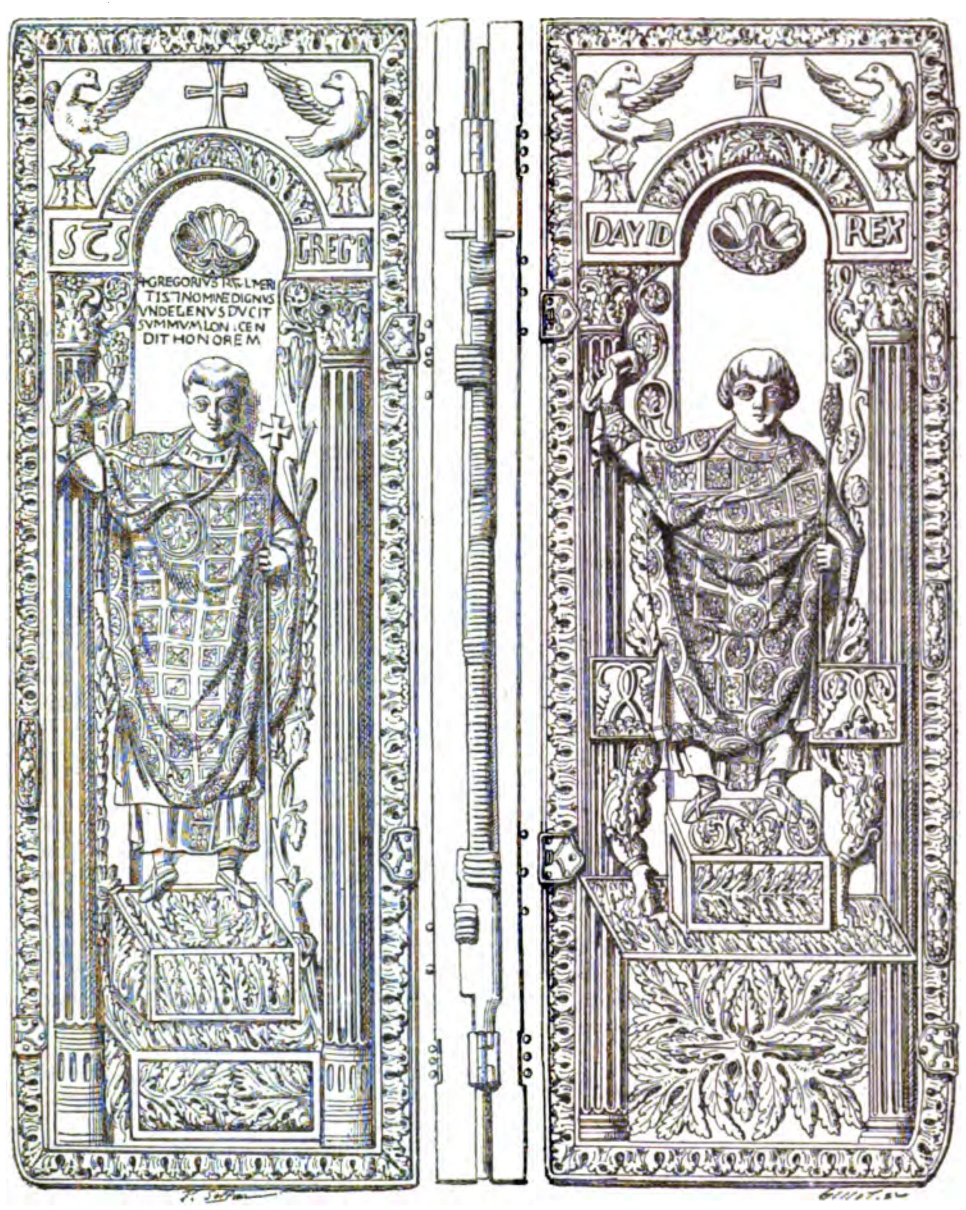


Fig. 125. Diptychon Gregors d. Gr. in Monza.

de dipt. Card. Quirin., 1743; *Hagenbuch* De diptycho Brixiano Boethii (wo zum erstenmale die D. des Boethius und des Areobindus zu Zürich publicirt sind), 1749; [*Donati*] De dittici degli antichi profani e sacri (zum erstenmale D. des Areobindus zu Lucca), 1753; *Fr. Gori* Thesaurus diptychorum etc., Op. posth., acc. *Joh. Bapt. Passerii* Addit. et praef. 3 voll. 1759, und dazu *Passerii* in Monum. sacra eburnea in IV huius op. partem reserv. expositiones, 1759; *Fr. Pulszky* Catal. of the Fejérváry Ivories, proceeded by an Essay on antique Ivories, Liverpool 1856; *Wyatt* Notices of sculpture in ivory, und *Oldfield* A Catalogue of Specimens of ancient ivory-carvings, London, Arundel-Society 1856 (Verzeichniss der grossen, von der Arundel-Gesellschaft veröffentlichten Sammlung von Gypsabgüssen); *J. O. Westwood* Proceedings of the Oxford Architectural Society, Lond. 1862; *J. Labarte* Hist. des arts industr. au moyen-âge, Paris 1864, bes. I 10—12, 190—210; *Fr. Wieseler* Das Diptychon Quirinianum zu

Brescia nebst Bemerk. über die D. überhaupt, 1868; *Chabouillet* Catal. gén. des camées et pierres gravées de la bibl. impériale de Paris, Paris 1878 (wo 559—569 Beschreibung der Pariser D.); *ders.* in Revue des sociétés savantes des départements, Ve sér., VI (1873) 274—303; *W. Maskell* A Description of the Ivories ancient and medieval in the South Kensington Museum, London 1872; *J. O. Westwood* A Descriptive Catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum. With an account of the Continental Collections of classical and medieval Ivories, London 1876. Endlich sind im Anhang zu t. VII bei *Ducange* Glossar. med. et inf. Latin., ed. Henschel, Paris 1850, pl. I ff. eine Anzahl hierhergehöriger, besonders byzantinischer Denkmäler publicirt. K.]

DISCERNICVLA und **DISCRIMINALIA,** s. Haarnadeln.

DISCIPLINA ARCANI, s. Arcandisciplin.

DISCIPLIN, KIRCHLICHE, s. Kirchenzucht.

ΔΙΣΚΟΣ, in der oriental.-griech. Kirche der allgemein übliche Ausdruck für Patena (s. d. A.). Zu bemerken ist, dass der griechische Discus von grösserer Form ist, als die Patena, wenigstens seit dem MA., im Abendlande zu sein pflegt. Vgl. *Renaudot* Lit. Or. coll. I 195, 324—325.

DISPUTATIO heisst im Alterthum nicht selten die Predigt, sowol die des Bischofs (*Aug.* Tract. LXXXIX in Ioan., Op. IX 462; vgl. Confess. V, c. 13; *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 15), als die in den Mönchsklöstern vorgeschriebenen (Reg. *Pachomii* c. 21: disputatio autem praepositis domorum tertio fiet . . .). In letzterm Sinne ist es fast gleich Collatio.

DISTRIBUTION und **DISTRIBUTIONS-WORTE,** s. Abendmahl.

DIVISIO MENSURAE, von *Cypr.* Ep. 34 (al. 39): die Vertheilung der dem Klerus zufallenden Einkünfte an die einzelnen Geistlichen; jeder erhielt seine S p o r t e l n, so dass sie daher auch *sportulantes fratres* heissen, *Cypr.* Ep. 66 (al. 1). Vgl. eb. 38 (al. 34), dazu *Bingham* II 264 f.

D · M = D · M · S: *Dis Manibus Sacrum,* Θ · K = θεοῖς καταχθονίοις. Diese auf fast allen heidnischen Grabdenkmälern vorhandene Dedication an die Manen findet sich zuweilen auch auf christlichen Grabschriften (*Fabretti* Inscr. Dom. Cl. VIII, XXXIX; *Boldetti* Sac. Cim. lib. II, c. XI; *Lupi* Severae M. Epist. 65, 105; *Cavedoni* Cim. di Chiusi). Doch trifft man diesen Ausdruck auf römischen Inschriften nicht einmal beim hundertsten Theil (*de Rossi* R. S. T. I 343) und auch auswärts ist er sehr selten. Der Sinn dieses Siegels und die Seltenheit desselben zeigen uns, wie sehr die Christen dasselbe verabscheuen mussten; daher wurde es zuweilen ausgelöscht (radirt) (*Aringhi* II 120; *Fabretti* VIII 564; *Marangoni* Acta s. Victorini 151; *de Rossi* Bull. 1865, 40; 1879, 109; Inscr. I, n. 150) und zuweilen findet man es umgekehrt auf heidnischen Grabsteinen, die später von den Christen gebraucht wurden. *Mabillon* machte zuerst auf diese Thatsache aufmerksam (*Eus. Rom.* Epist.), zu deren Erklärung *Fabretti, Boldetti, Lupi* (l. c.) das Siegel als Abkürzung von *Deo Magno* oder *Maximo* ansahen; *Muratori* (Thes. CVI 6) und *Marini* (Acta Arv. 633 B) forderten, da die von *Maffei* (Mus. Veron. 178) gegebene Inschrift, auf welcher *Deo Magno Aeterno* zu lesen ist, sich nicht als eine christliche nachweisen lässt, andere Argumente, um die vorgeschlagene Erklärung annehmen zu können, die übrigens gegenwärtig nicht ganz unwahrscheinlich scheint. In der That steht nichts entgegen, das Siegel D · M auf einigen Epitaphien, auf denen sie mit dem Monogramm Christi oder mit dem Kreuz verschlungen vorkommt, wie bei zwei Inschriften aus Syrien und Griechenland (*Mommsen* C. J. L. T. III 6042, 6547; *Le Blant* Inscr. de la Gaule Chr. T. II 171), mit Deo Maximo zu erklären (*de Rossi* Bull. 1877, 26). Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung nebst der zu Tharros aufgefundenen Inschrift, auf der wahrscheinlich Domino Christo gelesen werden muss (*de Rossi* Bull. 1873, 130), die Epitaphien der Tullia Casta, des Herculius (mit D M X P auf der zweiten Linie), des Vitalis, der Domitia u. s. w. (*Fabretti, Boldetti* l. c., *Lamy* Nov. Lett. 1770, 348, Mus. Later.). Doch kann nicht angenommen werden, dass überall, wo diese Formel auf christlichen Epitaphien vorkommt, die Gläubigen ihr diesen Sinn beilegten; denn zuweilen steht ausdrücklich Dis Manibus (*Lupi* Epist. Sever. 105). Ganz absurd ist die Ansicht, welche *Passionei* (Instit. Lapid. 56) aussprach, wonach dieses Siegel gebraucht wurde, um den Verstorbenen den nach der römischen Gesetzgebung den Gräbern gewährten Schutz zu sichern; denn nur ganz gering ist die Zahl der christlichen Epitaphien, wo das D · M vorkommt, und zudem waren die zu Rom und zu Chiusi befindlichen Grabsteine unterirdisch und daher nicht sichtbar (*Cavedoni* Cim. di Chiusi). Oefters mögen sich die Christen solcher Steine bedient haben, auf welchen diese Buchstaben schon zum Voraus eingemeisselt waren, oder es fand ein Versehen von Seite des Steinhauers statt (*Martigny* Art. D. M.);

auch mögen manche Christen sie gebraucht haben, ohne an ihre heidnische abergläubische Bedeutung zu denken oder sie auch nur zu kennen. Die Epigraphik der classischen Zeit belehrt uns, dass die Alten unter Manes zuweilen die Seelen ihrer Verstorbenen selbst verstanden (s. Willmanns); der Heide *Apuleius* (De Deo Socr.) schreibt: ‚cum vero incertum sit, quae cuique utrum sortito evenerit (ob die Seelen der Verstorbenen gute oder böse Geister geworden seien) utrum Lar sit non Larva, nomine Manium Deum nuncupant et honoris gratia Dei vocabulum additum est.' Der hl. *Augustinus* (De civ. Dei l. IX, c. 11) führt eine Stelle des Plotinus an, welcher sagt: animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri Lares si meriti boni sint; Lemures seu Larvas si mali, Manes autem cum incertum est bonorum eos esse seu malorum meritorum. Konnten nach diesen Vorstellungen die Christen eine solche Widmung nicht für ganz unschuldig halten? (*Marangoni* Cos. gent. 129.) *Tertullian* (De idol.) schreibt: Deos nationum nominare lex prohibet, non utique ne nomina eorum pronuntiemus quae a nobis ut dicamus, conversatio extorquet. Auf einer Inschrift aus Umbrien (*Grut.* 1067, 7) lesen wir: Sanctique tui Manes nobis petentibus adsint, aber als poetische Licenz in einer metrischen Inschrift kann daraus keine Folgerung gezogen werden (*de Rossi* R. S. T. III 490; *Fabretti* Iscr. 112).

Aus den angeführten Thatsachen kommen *de Rossi* (Bull. Nap. 1857, 126), *Le Blant* (Inscr. de la Gaule Chr. T. I 488), *Cavedoni* (Cim. di Chiusi 85) zu dem Schlusse, dass die Christen dieses Siegel als charakteristisches Merkmal einer Grabschrift betrachteten und, ohne seine eigentliche Bedeutung mehr zu verstehen, dasselbe gewohnheitsmässig zu gebrauchen fortfuhren. Da man in der Folge diesen Gebrauch christianisiren wollte, wurden die Buchstaben D · M durch die zwei andern B · M = Bonae Memoriae ersetzt, welche auf Inschriften aus Oberitalien gewöhnlich (*Gazzera* Iscr. Trem. 20 ff.; *Gregorutti* Iscr. Aquil. 631 ff.; *Gori* Iscr. T. III; *Grut.* Cl. XXIV; *Le Blant*) und in Süditalien (*Mommsen* Inscr. Neap. 1292, 1294—1295, 1304 bis 1305, 2051, 2074), besonders in Tropea, häufig sind (*de Rossi* Bull. 1877, 87), und auch in Rom, obgleich nur ganz selten, sich finden. In Ravenna begegnet man statt dem D · M einem doppelten M, welches die Bedeutung Memoriae hat (*de Rossi* Bull. 1879, 107). Somit könnte wol auch in einigen Fällen, wo das D · M vorkommt, demselben die Bedeutung Dignae oder Dulci memoriae zuerkannt werden (*de Rossi* Bull. 1873, 131). Die angeführten Inschriften mit Bonae Memoriae sind, mit Ausnahme derjenigen von Ravenna, sämmtlich aus dem 4. oder 5. Jahrh.

Die älteste datirte Inschrift von Rom, welche das D · M trägt, ist aus dem J. 298 (*de Rossi* Inscr. n. 24). Auf allen Inschriften derart fehlt der lakonische Stil der ersten christlichen Zeit, wie der schwülstige des ausgehenden 4. Jahrh.; der Familienname ist nicht selten, die Namen selbst sind classisch. Cavedoni hebt diejenigen von Chiusi hervor, welche der Namengebung nach der Zeit der Antonine angehören. Nur wenige enthalten das Datum der Beisetzung; noch seltener ist das constantinische Monogramm. Auf fünf solcher Inschriften erscheint das alte Symbol des ἰχθύς; auf mehreren liest man die gemüthvollen Acclamationen der vorconstantinischen Zeit; auf einigen werden die Seelen der Verstorbenen *Spirita sancta* genannt (*de Rossi* Bull. 1873, 55; 1875, 19). Alle diese Indicien führen uns auf das 3. Jahrh. und in die erste Hälfte des 4. (*de Rossi* Inscr. christ. Proleg. CIX; R. S. T. I 330 ff.; De christ. mon. ἰχθύν exhibentibus n. 8; *Cavedoni* l. c.). Unter den jüngsten Inschriften mit diesem Siegel ist zu erwähnen jene der Martia Marcianilla in Rom, die jedoch sehr zweifelhaft ist (*de Rossi* Inscr. 307), jene von Augst aus dem 5. Jahrh. (*Le Blant* l. c., T. I 488) und diejenigen von Eclano (*Mommsen* Inscr. Neap. 1291 u. 1309), welch letztere sehr zweifelhaft sind, weil man für dieselben nur auf das Zeugniss *Guarini's* und *Lupoli's* angewiesen ist (*de Rossi* Bull. Nap. 1857, 14). N. SCAGLIOSI.

[Neuestens hat *F. Becker* Die heidnische Weiheformel D · M (Dis Manibus sc. Sacrum) auf altchristlichen Grabsteinen, ein Beitrag zur Kenntniss des christlichen Alterthums, Gera 1881, den Gegenstand eingehend untersucht und ist zu folgenden Resultaten gekommen:

1) ‚Die Siegel D · M oder D · M · S dürfen nie anders als *Diis Manibus* sc. *Sacrum* gedeutet werden'; die von *de Rossi,* in Fällen, wo zu dem D · M ein Monogramm hinzutritt, neuerdings wieder aufgenommene Deutung *Deo Magno* oder *Maximo* ist abzulehnen. Ich bin dieser Ansicht stets gewesen (vgl. meine Rom. Sott. 2. Aufl. 63) und pflichte ihr auch jetzt durchaus bei, obgleich die Becker'sche Behauptung in ihrer Allgemeinheit nicht richtig ist (vgl. D · M = *dolo malo,* D · M · ID = [*mater*] *deum magna Idaea, Wilmanns* Exempl. II 718).

2) ‚Der Grund, die Siegel D · M auch auf christliche Grabsteine zu setzen, war die allgemein herrschende Sitte, jede Grabschrift so zu beginnen. Es muss sich wol

die Bedeutung dieser Weiheformel im allgemeinen Gebrauch fast bis zur Bedeutungslosigkeit abgeschwächt haben.'

3) ‚Die Anschauung, dass man in den Werkstätten die schon mit den Siegeln D · M versehenen Grabsteine kaufte, ist nicht haltbar.' Der für diese Behauptung angeführte Grund, die Inschriften zeigten durchweg dieselbe Hand für das D · M wie für den Text auf, schlägt nicht durch. Es steht gar nichts im Wege, derselben Hand die Vollendung der Inschrift zuzuschreiben, und ich bleibe daher bei der Ansicht, dass ein grosser Theil der in Frage kommenden Inschriften in den Magazinen mit dem D · M schon versehen aufgestellt war, als sie von Christen gekauft und dem Steinmetzen der Auftrag wurde, sie nach dem Wunsche der Besteller auszuführen.

4) ‚Die Zahl der mit den Siegeln D · M versehenen altchristlichen Grabsteine ist grösser, als man neuerdings behauptet hat.' *Becker* zählt etwa 100 solcher Grabschriften auf.

5) ‚Der Zeit nach gehören die von mir hier gesammelten Inschriften meist nicht der ältern Epoche der altchristlichen Monumente an. Die Mehrzahl der mit den Siegeln D · M versehenen Inschriften gehört in das 3. Jahrh. und in die Zeit Constantins; auch nachconstantinische Monumente mit D · M liegen mir vor; doch werden im Laufe des 4. Jahrh. die christlichen Denkmäler mit den Siegeln D · M immer seltener, um bald gänzlich zu verschwinden.' Soweit diese Beobachtungen richtig sind, stimmen sie vollkommen zu meiner Ansicht über Bedeutung und Vorkommen der Siegel auf unseren Steinen. K.]

DOCTOR AUDIENTIUM, s. Katechumenat.

DOGMATICI — οἱ τοῦ δόγματος — ist ein Beiname der alten rechtgläubigen Christen, den wir in dem bekannten Erlasse des Kaisers Aurelian zu Gunsten der katholischen Bischöfe gegen Paulus von Samosata, der dem rechtmässigen Bischof Domnus die bischöfliche Wohnung nicht einräumen wollte, finden. In dem hierauf bezüglichen Berichte bei *Euseb.* Hist. eccl. l. VII, c. 30 heisst es: ‚Βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Αὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διείληφε· τούτοις νεῖμαι προστάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν.' Die hier genannten οἱ (ἐπίσκοποι) τοῦ δόγματος erscheinen als die von Rechtswegen zu schützenden Kenner und Bekenner des Dogma's, d. i. des ganzen und wahren christlichen Lehrbegriffes, wie auch bei *Origenes* Contr. Cels. III 39 die Apostel und Evangelisten in demselben Sinne διδάσκαλοι τοῦ δόγματος genannt werden. Der Begriff des ‚δόγμα' tritt hierbei in seiner innerhalb der Kirche bereits weiter ausgebildeten Gestaltung auf, während das biblische ‚δόγμα' nur mosaische Satzungen oder singuläre apostolische Beschlüsse, oder Gesetze und Verordnungen des Staates bezeichnet. KRÜLL.

DOLIVM, s. Fass.

DOM (ital. duomo). Der Ursprung dieser Bezeichnung für die bischöfliche oder Kathedral-Kirche kann nicht zweifelhaft sein; man hat sie von *domus Dei, domus divina* abzuleiten; ‚Haus Gottes' (Bethel) heisst eine Gebetsstätte bereits I Mos. 28, 17. 19. 22. *Eusebius* H. e. VII 30, VIII 13, IX 9 spricht von οἶκος ἐκκλησίας, τῶν ἐκκλησιῶν οἶκος, ganz wie *Conc. Tolet.* II, c. 1 (domus ecclesiae), wie man auch von domus ubi orationes fiebant sprach (s. d. A. Basilika); οἶκος τοῦ θεοῦ, *Conc. Laod.* c. 6, 28; *Gangr.* c. 5; *Carth.* IV, c. 91 f. etc. *Domus Dei, Zeno Veron.* Serm. de Psalm. 126. Im MA. wird der Titel der Kirche einfach mit domus verbunden; domus s. Petri heissen die Domkirchen von Trier und Köln (vgl. *Ducange-Henschel* II 922). Frühe Beispiele dafür sind DOMVS PHILIPPI (älteste Kirche in Mailand), *de Rossi* Bull. 1864, 29; DOMVS SANCTAE ET SEMPERQVE VIRGINIS ET DEI GENITRICIS MARIAE, eb. 1870, Tav. 9.

DOMINICA, s. Sonntag.

DOMINICA IN ALBIS, s. Ostern.

DOMINICALE. Nach der Ansicht der Einen ist das D. eine weibliche Kopfbedeckung (vgl. I Kor. 11, 13; so *Ducange* i. v., *Baluze, Bingham*) und man beruft sich dafür auf einen von *Ducange* mitgetheilten Kanon: si mulier communicans dominicale suum super caput non habuerit, usque ad alium diem dominicam non communicet. Dafür führt *Ducange* weiter Poenitentiale Theodori c. 7 und *Leo PP.* ad Theodoricum Ep. an (mulieres possunt sub nigro velamine sacrificium accipere, ut Basilius iudicat). Andere halten das D. für das leinene Tuch, auf welchem die Frauen die Communion empfangen sollten. Ein Sermo unter den Augustinischen (152 de temp.) sagt: omnes viri quando communicare desiderant, lavent manus, et omnes mulieres nitida exhibeant linteamina, ubi corpus Christi accipiant. Vgl. *Bona* Rer. lit. II 17; *Mabillon* Lit. Gall. I, V 25; *Habert* Archierat. X 8. Das Concil zu Au-

xerre 585 (al. 587) sagt in seinem c. 36: ‚keine Frau darf mit unbedeckter Hand die hl. Eucharistie empfangen‘, während es c. 42 vorschreibt: ‚jede Frau muss bei der Communion ihr D. haben‘ (s. *Hefele* Conc.-Gesch. III 46). Vermuthlich diente das D. beiden Zwecken: es war ein Kopfschleier, mit dem vielfach zugleich die Hand bedeckt wurde, wenn sie die Eucharistie empfangen sollte. KRAUS.

DOMINICVM. 1) = κυριακόν (s. d. A.), die Kirche, das Gotteshaus. *Cypr.* De Op. et Elem.: in dominicum sine sacrificio venis? Ob auch Ep. 33? *Itin. Burdig.* in Itin. Hieros., ed. Parthey et Pinder 280: basilica . . . id est dominicum mirae pulchritudinis. *Hieron.* Chron.: in Antiochia dominicum, quod vocatur aureum, aedificari coeptum. *Rufin.* H. e. IX 9 u. s. f. (s. *Ducange*). Eine Inschrift des 4. Jahrh. bei *de Rossi* Bull. 1863, 25 f. hat ACOLITO A DOMINICV CLEMENTIS. *De Rossi* hat a. a. O. 26 wahrscheinlich gemacht, dass mit der Mitte des 4. Jahrh. das Wort D. der Bezeichnung Basilica wich.

2) = *Dies dominica* (s. d. A. und Sonntag); doch ist diese Bedeutung, welche *Bingham* III 114 annimmt, mir sehr fraglich.

3) = die Eucharistie; *Cypr.* Ep. 63: numquid ergo dominicum post coenam celebrare debemus; und De Op. et Elem. l. c.: locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corbonam omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis. Eine Stelle, welche das Wort D. in den beiden Hauptdeutungen enthält. KRAUS.

DOMINVS und **DOMNVS** und das fem., die ältere Bezeichnung für Martyrer und Heilige statt des seit dem 4. Jahrh. vorkommenden *Sanctus* (s. d. A.): *Cypr.* in Vit. s. Caesarii Arelat. Das *Conc. Turon.* I spricht in der praef. und § 13 von Domnus Martinus (cfr. *Conc. Turon.* IV, c. 18; *Antissiod.* c. 5; *Greg. Turon.* Hist. V 14, X 30 und viele andere bei *Ducange-Henschel* II 917 gesammelte Stellen). Ebenso in Inschriften; vgl. *de Rossi* Bull. 1863, 6; 1875, 136; 1872, 42 (DOMNA MARIA); 1873, 121, 153 (DOMINVS PETRVS); *Le Blant* n. 202 u. 423 Dist. (DOMNES SITIRIDES). Später, im 4. Jahrh., sagte man *domini sancti,* dann nur noch *sancti.*

2) *Dominus* Bezeichnung für Bischöfe: so öfter bei *Greg. M.* (s. *Ducange*), aber auch in Inschriften: *de Rossi* Bull. 1863, 14 (DOMINVS PAPA); 1864, 16; 1869, 84 (DOMINVS PAPA); 1871, 67 (DOMINVS PAPA); *Hübner* Inscr. christ. Hisp. n. 100.

3) *Domna* = κυρία = amica, Anrede an Frauen, Gattinnen: *Fabretti* 582 c; *Le Blant* n. 202 u. Dist. 423, al.

4) Auf Inschriften DOMINI NOSTRI in der profanen wie christlichen Epigraphik zur Bezeichnung der Kaiser (s. *Kraus* R. S. 430 f. und d. Art. Inschriften). Auch ein Consul wird DOMINVS NOSTER genannt, *Le Blant* n. 79.

5) *Domnus* heisst der Abt nach *Regul. s. Bened.* 63, welche Bezeichnung in dem Benedictinerorden dann auch auf die Conventualen überging, daher diese *Don, Dom* heissen. Für den mittelalterlichen Gebrauch s. *Ducange* i. v.

DOMINVS VOBISCUM ist die in der kirchlichen Liturgie oft wiederkehrende Begrüssungsformel, welche in der abendländischen Kirche neben dem Pax omnibus, εἰρήνη πᾶσι der Orientalen (Pax vobis bei den Occidentalen) die bei Weitem vorherrschende liturgische Begrüssungsweise wurde. Wenn nun schon *Tertullian* De praescr. c. 41 die Häretiker tadelt, weil sie Alle ohne Unterschied mit dem Friedenswunsche begrüssten (‚quod pacem cum omnibus misceant‘), so können wir dadurch zu der Vermuthung kommen, dass von der Zeit an, als missa catechumenorum und m. fidelium scharf geschieden wurden, die strengere abendländische Kirche den Katechumenen gegenüber, die noch nicht in die Kirchengemeinschaft aufgenommen waren, den Gruss des Herrn: pax vobis, nicht profaniren wollte und darum sich hauptsächlich der Formel D. V. bediente. Diese letztere Begrüssungsformel stammte aus dem jüdischen Volksleben (Ruth 2, 4; II Chron. 15, 2) und konnte bei den gottesdienstlichen Versammlungen um so lieber und schneller in frühester Zeit Eingang finden, als die genannte Begrüssung durch den Gebrauch in Engelsmund (Richt. 6, 12; Luc. 1, 28), sowie nicht minder durch die Verheissungsworte des Herrn: ‚ego vobiscum sum‘ (Matth. 28, 20) und analoge Salutationsformen in den apostolischen Briefen, z. B. I Kor. 16, 23; II Kor. 13, 11, eine höhere religiöse Weihe erhalten hatte. Von diesem letztern Standpunkte aus rechtfertigt eine sehr alte Messerklärung bei *Martène* De rit. antiq. l. I, c. 4, art. 11 das D. V. im Munde des Priesters, denn auch dieser ist (nach Malach. 2, 7) ein angelus domini exercituum. Den nicht mit sacerdotalem Charakter versehenen Lectoren wurde schon durch eine Synode von *Hippo* im J. 393 durch den c. 1 der zweiten Kanonenreihe verboten, die liturgische Grussformel an das Volk zu sprechen (s. *Hefele* C.-G. II 52, 2. Aufl. 56). Im 6. Jahrh. war der Gebrauch des D. V. durch sein Alter so ehrwürdig und so allgemein

vorherrschend geworden, dass, als die Priscillianisten den Priestern die Formel D. V., den Bischöfen aber ausschliesslich die Begrüssungsworte Pax vobis vorschrieben, die Synode von *Braga* in Lusitanien im J. 561 folgenden (21.) Kanon aufstellte: ‚placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: et cum spiritu tuo, sicut et ab ipsis apostolis traditum omnis retinet Oriens (wahrscheinlich die östlich von Lusitanien gelegenen Länder), et non sicut Priscilliana pravitas immutavit.‘ Im eigentlichen Orient findet sich das D. V. in den Liturgieen nicht; nur die *Liturgia s. Marci* führt die Formel an: Dominus sit semper cum omnibus vobis, was jedoch von einigen Gelehrten als unechter Zusatz erklärt wird. Der Beschluss der Synode von Braga war wenigstens im 10. Jahrh. in der römischen Kirche ausser Uebung, und Papst *Leo VII* (Ep. 2) vom J. 937 schildert die römische Praxis, sie zur Nachahmung den Bischöfen Galliens und Germaniens empfehlend, mit den Worten: ‚in dominicis diebus et in praecipuis festivitatibus, atque sanctorum natalitiis ‚Gloria in excelsis Deo‘ et ‚Pax vobis‘ pronuntiamus, in diebus vero Quadragesimae et in quattuor temporibus et in reliquis ieiuniorum diebus ‚Dominus vobiscum‘ tantummodo dicimus‘ (*Martène* l. c. t. I, l. I, c. 4, art. 3). — Die Antwort auf den Gruss D. V. lautet: ‚et cum spiritu tuo‘ und steht an Alter des Gebrauchs der Salutationsformel nicht nach. Unverkennbar wurde auch bei dieser Antwort Rücksicht genommen auf biblische Stellen, wie z. B. Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; II Tim. 4, 22; Philem. 25. Die Bedeutung von Gruss und Antwort wurzelt in der Wahrheit, dass eben nur Gott uns und unsere Handlungen zu sich in die rechte Form und Beziehung erheben, mit höherer göttlicher Lebendigkeit erfüllen kann und darum Volk und Priester beim Gebete der göttlichen Assistenz Christi bedürfen. Vgl. *Chrysost.* Hom. 18 in II Cor. Das Weitere s. unter dem Art. Pax vobiscum. KRÜLL.

DOMUS, 1) = *ecclesia*, s. oben unter Dom.

2) = *Sepulcrum.* Auf Inschriften FECI · NOBIS · DOMVM · AETerNALE, *de Rossi* Bull. 1875, 15; DOMVS MEA SEPVLCHRVM, *Hübner* Inscr. Brit. chr. n. 134. Eine Reihe anderer Steine mit DOMVS AETERNA s. *Fabretti* 113—114; *Wilmanns* Exempl. n. 290, 550, 551, 557. Vgl. *Aug.* in Ps. 48, 16 (Opp. V 575c: ... putarunt se beatos futuros, si haberent *memoriam marmoratam*, quasi *aeternam domum*) u. s. f. Vgl. über die antike Anschauung, welche das Grab als ‚Haus des Todten‘ ansieht, d. A. Haus, und *Kraus* R. S. 438 f.

3) *Domus Dei* = die Kirche, die christliche Religion; *Lucif. Cal.* pro Athan. I 22: persecutores domus Dei ... al.: domus etenim Dei est ecclesia, in qua est inhabitans Dominus. Im selben Sinne nennt *Tertull.* Adv. Valent. c. 3 die Kirche das Haus des hl. Geistes (der Taube): sed nostrae *columbae domus* simplex etc. Bei *Euseb.* H. e. VII 8 begegnen wir οἶκος συνάξεως = Kirche.

DONARIA, s. Weihegeschenke.

DORNENKRÖNUNG, s. Jesus Christus, Passionsbilder.

ΔΩΡΟΝ, das Geschenk κατ' ἐξοχήν für die Taufe; so bei *Greg. Naz.* Or. XL 638; *Basil.* Hom. XIII de bapt. 411c. Die *Acta Pauli et Theclae* haben dafür δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ (*Grabe* Spic. I 106). Auch für den hl. Geist und die hl. Eucharistie kommt δῶρον, für letztere δῶρα, δῶρα μυστικά vor. Vgl. *Bingham* IV 150.

DORSALIA. Dieses in unserer Periode noch nicht vorkommende Wort bezeichnet im MA. 1) die an den Wänden hinter den Sitzen aufgehängten Vorhänge (*Ducange* Gloss. v. Dorsale), insbesondere die panni in choro pendentes a dorso clericorum (*Durandus* Rat. I 3, n. 23). Das Vorkommen solcher D. ist in unserer Periode nicht direct nachgewiesen; allein da der Gebrauch reicher Wandteppiche nicht nur in der römischen Sitte lag, sondern auch zum Schmuck der christlichen Kirche reiche Teppiche mit Bildern Christi und der Heiligen schon frühe verwendet wurden (s. d. A. Vorhänge und *de Rossi* Bull. 1871, 54—60), so kann nicht zweifelhaft sein, dass deren auch an der nach dem Altar ehrwürdigsten Stätte, in der Apsis, hinter dem Throne des Bischofs und den Sitzen des Presbyteriums aufgehängt wurden. Anzeichen finden wir in den Denkmälern: in einem Sarkophage aus dem Coemeterium des Vaticans (*Aringhi* I 223) ist eine Orante dargestellt, hinter welcher ein Teppich aufgehängt ist; ebenso lassen die Seitenvorhänge auf der Abbildung eines Bischofsstuhles, welche Severano unter den Ruinen des Mausoleums der hl. Helena fand (*de Rossi* Bull. 1872, Tav. IX 2) auf das Vorkommen solcher D. schliessen. 2) Als im spätern MA. diese Vorhänge durch Holztäfelung hinter den Chorstühlen ersetzt wurden, erhielt auch diese Rückwand den Namen Dorsale. Die musivische Abbildung eines bischöflichen Thrones mit reich verzierter und mit Edelsteinen geschmückter Rückwand in der Kapelle des hl. Zeno in der Kirche S. Prassede zu Rom (*Ciampini* Vet. mon. II, Tav. 14) legt die

Vermuthung nahe, dass, wie man in profanen Prachtbauten die Teppiche in musivischem Marmor nachbildete, so in der im 5. Jahrh. zur Kirche umgewandelten Basilika des Iunius Bassus aus dem J. 317 (*de Rossi* Bull. 1871, 4 f., 54—56, Tav. I—IV) — man auch schon früh die Rückwand des Bischofssitzes und der Bänke des Presbyteriums in gleicher Weise ausgeschmückt hat. Für die bischöflichen Stühle ist dies um so mehr vorauszusetzen, als an denselben seit den ältesten Zeiten regelmässig eine Rückwand angebracht war (s. Kathedra). Ein noch erhaltener Bischofsstuhl mit reich geschmücktem Dorsale ist der des hl. Maximinus in der Sacristei des Domes zu Ravenna aus dem 6. Jahrh.; wie der ganze Stuhl, so ist auch das Dorsale mit elfenbeinernen Reliefdarstellungen aus dem A. und N. Test. belegt (s. Abbildung in *Müller-Mothes* Archäol. Wörterb. 201). HEUSER.

DOS ECCLESIAE, die Ausstattung der Kirche und ihrer Kleriker, welche *Iustinian* Novell. 67 Allen, die eine Kirche bauten, auferlegte. Von ihr machten dann spätere Concilien (*Conc. Epaon.* 517, c. 25; *Aurel.* IV, 541, c. 33; *Bracar.* II, 572, c. 5; *Tolet.* IV, 633, c. 33) die Weihe der für die betr. Kirche bestimmten Kleriker und die Consecration derselben abhängig.

DOXOLOGIE (δοξολογία) heisst eine doppelte, in den liturgischen Gebrauch aufgenommene Lobpreisung der Dreifaltigkeit.

I. Die grosse D., das Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis u. s. f., wie es jetzt in dem Gloria der hl. Messe recitirt bez. gesungen wird. In allen wesentlichen Stücken wird es bereits in den *apost. Constit.* VII 47 gegeben. Im 4. und 5. Jahrh. muss diese D. ziemlich verbreitet gewesen sein. Die unter die Werke des hl. *Athanasius* aufgenommene Schrift De virginitate, die Regula s. Caesarii Arelatensis c. 21 enthalten sie, jene zwar nur theilweise, *Chrysost.* Hom. LXIX in Matth. und Hom. III in c. 1 Ep. ad Coloss. giebt ihren Anfang. Abt *Alexander,* der Stifter der Akoimeten, soll 428 sie in seinem Kloster eingeführt haben (*Bolland.* Act. SS. Ianuar. I 1025). Nach dem *Chron. Turonense* bei *Martène* Coll. Ampl. IV 924 wäre sie von Hilarius von Poitiers gedichtet worden. Andere lassen sie noch älter und identisch sein mit dem ältesten, von Plinius erwähnten Hymnus der Christen — ohne Beweis. Weder *Iustin* (Apol. I 65) noch *Cyrill. Hieros.* (Catech. V in Petr. Ep. I) sprechen von ihr als einem Bestandtheile der Liturgie. Nach dem Pontificalbuch hätte Papst Symmachus (498) verordnet, dass diese D. an allen Sonntagen und Martyrerfesten gesprochen werde, Gregor d. Gr. dies auf die Bischöfe und das Osterfest beschränkt. Nikolaus I dehnte diese Sitte auch auf den Gründonnerstag (Ep. 19, *Harduin* V 343) aus. Den Priestern wurde die Abbetung des Gloria in excelsis in der Messe erst im MA. gestattet. Wie es scheint, erhielten zuerst die Mönche von Monte Cassino von P. Zacharias das Privilegium (Bull. Casin. Constit. II, VII, n. 6); im 12. Jahrh. erlangten französische Mönche ein ähnliches Privileg von Calixt II 1120 (s. Calixts Brief an den Abt Franco von Tournus, *Harduin* VI, II 1963). Am frühesten scheint die D. laut der mozarabischen Liturgie in Spanien allgemein eingeführt worden zu sein. Schon 633 nimmt das *IV. Conc. Toletan.* can. 13 Veranlassung, dieselbe zu vertheidigen.

Sehr alt scheint die Sitte gewesen zu sein, welche der *Ordo Rom.* I u. II bezeugt, nach welcher der Pontifex bei Anstimmung des Gloria sich zu dem Volke wendete und der Chor das et in terra pax hominibus respondirte, wie das noch *Hildebert von Tours* bestätigt. Im 12. Jahrh. dagegen bezeugt *Honorius von Auxerre* (Gemma animae c. 93), dass der Priester sich beim Gloria gegen Osten wende. Dass dasselbe auch ausser der Messe bei besonderen Veranlassungen angestimmt wurde, lesen wir bei *Greg. Turon.* (De mirac. s. Martini II), *Chrysost.* a. a. O., wie auch *Greg. M.* mehrere seiner Briefe mit dieser Danksagung beginnt. Noch im 9. Jahrh. wurde der Hymnus (wie das Kyrie) stellenweise griechisch recitirt, was also im Alterthum wol auch zuweilen in abendländischen Kirchen stattfand. Vgl. *Martène* De antiq. eccl. discipl. in div. celebr. offic. c. 12, § 20, p. 89. *Binterim* Denkw. IV, 3, S. 309 ff.

II. Die kleine D. ist der in dem Officium so oft angewendete Versikel *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saeculo saeculorum. Amen.* Wann und von wem diese D. eingeführt wurde, ist gänzlich unbekannt. Nach Einigen verdankten wir dieselbe dem Concil von Nicaea, nach Andern dem B. Flavian von Antiochien (*Bingham* XIV, II § 1; *Bona* C. 16 de div. Psalmod.); *Binterim* (Denkw. IV, 1, 424 f.) beruft sich auf die Acta s. Ignatii (welche in dem Cod. Colbert. schliessen: δι' . . . ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς αἰῶνας. ἀμήν), die Acten des hl. Polykarp (ähnlicher Schluss: ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν) und die von *Ruinart* herausgegebenen Acten der scillitanischen Martyrer, des hl. Victor, des hl. Victor, des hl. Theodotus, des hl. Vincentius und der hl. Agape und Chionia, welche

alle mit der D. schliessen. Wir werden damit indessen nicht mit Sicherheit über das 4. Jahrh. geführt. *Basilius M.*, wo er sich über die Einführung der Formel ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geist‘ den Arianern gegenüber vertheidigt, beruft sich für seine Behauptung, dass diese Formel eben so alt als die beiden anderen (nämlich die von den Arianern bevorzugte: in dem Sohne oder durch den Sohn) sei, auf Irenaeus, Clemens von Rom, Dionys von Rom, Eusebius von Caesarea, Dionys von Alexandrien, Origenes, Gregor den Wunderthäter, Firmilian, Meletius, deren Aeusserungen indessen nicht controlirbar sind (De Spiritu sancto, ad s. Amphiloch. c. 29, al. 70; die Schrift ist von zweifelhafter Echtheit). Wie dem immer sei, es kann kaum einem vernünftigen Zweifel unterliegen, dass man sich bereits im 3. Jahrh. dieser kleinern D. bedient und dass die Taufformel Veranlassung dazu gegeben habe. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie sich *Amphilochius* (Epist. Synod. bei *Coteler.* Monum. Graec. II 103; *Harduin* Conc. I 806) äussert: ‚wir müssen so taufen, wie wir getauft wurden, und so die D. sagen (δοξάζειν), wie wir (von jeher) geglaubt haben‘.

Der Schlusssatz: sicut erat in principio etc. ist jedenfalls erst später als der Hauptsatz der D. eingeführt worden. Das Toletanum IV von 633 erwähnt desselben nicht, ebenso wenig hat ihn die mozarabische Liturgie oder der Tractat De virginitate, den man früher Athanasius zuschrieb. In Gallien befahl das II. Concil von *Vaison* (529) seine Einfügung. Die *Regula s. Benedicti* giebt dann genauere Vorschriften über die Recitirung der D. nach jedem Psalm des Officiums. KRAUS.

DRACHE, s. Teufel.

DRACONARIUS. Nach *Vegetius* (De re milit. I, c. 23) hatten die Römer zweierlei Feldzeichen. Die vornehmsten (oder Legionszeichen) waren geschmückt mit dem Bilde des Adlers, die geringeren (oder Cohortenzeichen) trugen das Bild eines Drachen. Ob die Drachenfahnen von den Scythen (wie *Arrian* will) oder von den Syriern oder Chaldäern (wie bei *Ducange* Modestus angiebt) entlehnt seien, mag dahingestellt bleiben. Der Träger eines Legionszeichens hiess Signifer, der eines Cohortenzeichens D. Später wurden beide Ausdrücke promiscue gebraucht.

Als Constantin Christ geworden war, liess er an die Stelle des Drachen das Monogramm Christi auf die Cohortenfahnen setzen. Eine solche Fahne nannte er Labarum (s. d. A.). Der Träger eines Labarums hiess nach wie vor Signifer oder D. Nach *Pelliccia* (De christ. eccl. politia II 113) trug auch bei christlichen Processionen ein Kleriker eine dem Labarum ähnliche Fahne, auf welcher man das Monogramm Christi oder ein Kreuz sah. Die Italiener nannten diese Art Fahne *gonfalone.*

Als in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. der Gebrauch aufkam (*Sozom.* Hist. eccl. c. VIII), den Processionen ein auf einem langen Stabe befindliches Kreuz (Processionskreuz) voranzutragen, ward der dieses Kreuz tragende Kleriker bald Staurophorus, bald D. genannt. Schon zu Zeiten der ersten christlichen Kaiser hatten viele Kirchen überaus werthvolle Processions- oder Stationskreuze (*Mabillon* Mus. ital. II 124; *Münz* Arch. Bemerk. 195 ff.). Solche Kreuze zu tragen war ein Ehrenamt. Dies hebt bei *de Rossi* (Inscr. christ. urb. Rom. I 232) auch eine Grabschrift LOCVS IOANNIS STAYROFORI ausdrücklich hervor. In Rom und dem Abendlande wurde letzterer Name jedoch durch den Titel D. gänzlich verdrängt. MÜNZ.

ΔΡΑΓΟΥΜΕΝΟΙ, Katecheten, welche aus dem Laienstande genommen wurden, s. *Ducange* Gloss. Gr. I 330.

DREIECK, das, ist ein gerade nicht häufig vorkommendes altchristliches Symbol und wurde als solches von früheren Archäologen nicht beachtet, wozu nicht bloss seine Seltenheit, sondern vielleicht ebenso sehr der Umstand mitgewirkt haben mag, dass die Dreieinigkeitsbilder der alten Manichäer in Gestalt eines Dreiecks, wie *Augustinus* (c. Faustum Manich. XVIII, c. 23) bezeugt, von der Kirche verworfen wurden. Und das nicht ganz mit Unrecht. Denn das gleichseitige D. zeigt nur die drei Seiten ohne den Mittelpunkt, wie umgekehrt die später vorkommenden Symbole Y und T nur die vom gemeinsamen Mittelpunkt ausgehenden drei Richtungen angeben.

Erst *de Rossi* (De titul. christ. Carth. im Spicil. Solesm. IV 497 sq.) hat auf die symbolische Bedeutung des Dreiecks auf orthodoxen Grabtiteln aufmerksam gemacht. Vor ihm hatte man die wenigen bekannten Fälle bei *Aringhi* Roma subt. I 605, *Lupi* Severae epitaph. 64 u. 102, *Boldetti* Osserv. sopra i cimit. 402, zu denen noch ein Lyoner Fund (*Le Blant* Inscr. chrét. I 107) kam, nicht sonderlich beachtet. Als *de Rossi* die christlichen Grabtitel von Nordafrica, welche die französische Regierung (zusammen mit den heidnischen) durch *Renier* hatte herausgeben lassen, behandelte, wies er nach, dass die Dreiecke auf africanischen Leichensteinen aus der Zeit der Vandalenherrschaft Bekenntnisse der hl. Dreieinigkeit gegen

die dies Dogma bekämpfenden arianischen Vandalen seien. Nach dem Zeugnisse des hl. *Zeno*, Bischofs von Verona (l. I, tract. 14, n. 4) wurden in den ersten christlichen Jahrhunderten den Neophyten Medaillen oder Enkolpien verabreicht, auf denen eine Art dreiseitiger Figuren eingeprägt waren

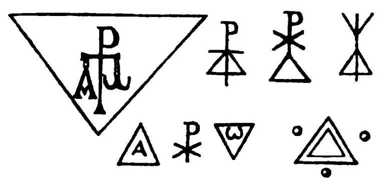


Fig. 126. Dreiecke auf Inschriften (vgl. Aringhi 605; Boldetti 402; Lupi Ep. Sev. 64, 102; Le Blant n. 49; de Rossi Spic. Solesm. IV 515, 498).

zur Erinnerung, dass die Christen auf den Namen der hl. Dreifaltigkeit getauft worden seien. Von einem ähnlichen Symbole aus der ersten Zeit des Christenthums auf Seeland berichtet *Münter* Sinnbilder Taf. I[26]. Auf dem kupfernen Deckel eines Taufgefässes sind drei gleich grosse, fast in der Form eines Dreiecks mit einander verbundene Fische angebracht. Der Fisch (s. d. A.) ist hier Bild des Getauften, und in der Dreizahl, sowie in der Figur des Dreiecks liegt eine Hinweisung darauf, dass die Taufe stattgefunden habe im Namen der hl. Dreifaltigkeit.

Merkwürdig ist, dass die Dreiecke, sie mögen in Formen vorkommen, wie sie wollen, verbunden sind mit dem Monogramm Christi (sei es, dass dieses allein steht, sei es inmitten von A und ω). Warum das? Das D. ist Symbol der Trinität, das Monogramm ist die hl. Namenchiffre Christi, A und ω bezeichnen in Verbindung mit dem Monogramm des Sohnes Ewigkeit (und Gottheit). Vgl. *Münz* Archäol. Bemerk. 99. Man wird also kaum fehl gehen, wenn man in beregter Darstellung angedeutet zu finden glaubt die Worte Kol. 2, 9: ‚in Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig'. Vgl. Kol. 1; Joh. 10, 30. MÜNZ.

DREIFALTIGKEIT. Der Natur der Sache nach standen einer figürlichen Darstellung der hl. D. in einem abgeschlossenen Bilde in den ersten Zeiten des Christenthums noch mehr Gründe entgegen, als der figürlichen Darstellung Gottes überhaupt (so *Gerbet* Esquisse de Rome chrét. ch. VIII, n. V); wir finden eine solche darum auch in den drei ersten christlichen Jahrhunderten gar nicht, in den drei folgenden nur eine solche Darstellung, in welcher alle drei göttlichen Personen in menschlicher Gestalt erscheinen. Dieselbe findet sich auf einem in den Fundamenten der von Theodosius d. Gr. erbauten Paulskirche gefundenen, jetzt im christlichen Museum des Lateran befindlichen Sarkophage aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh.; es ist die schon im Art. Adam und Eva (s. d. A.) beschriebene Scene der Erschaffung Eva's (Abbildung bei *de Rossi* Bull. 1865, 69). In anderen Bildern wurde der hl. Geist in der Gestalt der Taube und der Vater wahrscheinlich durch die aus den Wolken ragende Hand (s. Hand), Christus unter dem Symbole des Lammes dargestellt; ein solches Gemälde in der Kirche des hl. Felix zu Nola beschreibt *Paulin. Nol.* Ep. XXXII, ed. Migne 336 (203) mit den Worten:

toto coruscat Trinitas mysterio,
stat Christus agno, vox Patris coelo tonat,
et per columbam Spiritus sanctus fuit,
. . . .
sanctam fatentur crux et agnus victimam.

Der letzte Vers beweist, dass in dem zweiten Verse *agno* und nicht *amne* zu lesen ist. Cfr. eb. c. I, S. Paul. not. 152, p. 881. Es war also in diesem Gemälde nicht die Taufe Christi im Jordan abgebildet, wie mit Anderen *Martigny* v. Trinité glaubt. In der uns erhaltenen Abbildung dieses letztern Ereignisses, einem Gemälde des Coemeterium Pontiani (*Aringhi* R. S. I 381 u. II 527) findet sich über Christus schwebend der hl. Geist in Gestalt einer Taube, aber keine Darstellung Gottes des Vaters. Das Mosaik aus dem 6. Jahrh. in S. Cosma e Damiano (*Ciampini* II, Tab. XVI) ist ebenso wenig eine Darstellung der hl. Dreifaltigkeit, da in der Höhe zwar die Hand mit dem Kreuze, das Sinnbild des Vaters, erscheint, aber die Darstellung des hl. Geistes fehlt, indem der zur Seite befindliche Vogel mit Sternnimbus mit *Ciampini* (l. c. 61) als Phönix, nicht aber mit *Martigny* (v. Trinité) als Taube und Symbol des hl. Geistes zu deuten ist. Das ganze Bild ist mit ersterm als Darstellung Salvatoris nostri I. C. . . . veluti ad coelos ascensuri (l. c. 60), nicht mit letzterm als die des auf dem Berge lehrenden Heilandes anzusehen. Das Mosaik von Capua (*Ciampini* II, Tab. LIV), in welchem man in der Höhe das Brustbild des segnenden Vaters, darunter den hl. Geist in Gestalt der Taube über Christus auf dem Schoosse Maria's schwebend erblickt, ist aus dem 8. Jahrh., gehört also nicht mehr in unsere Zeit. Dagegen gehören hierhin einige andere Darstellungen, nämlich die Begrüssung (Gen. 18, 1) und die Bewirthung (Gen. 18, 6—9) der drei Engel durch Abraham, in den Bildern aus der Geschichte des auserwählten Volkes, mit welchen Sixtus III 443 S. Maria Maggiore schmückte. Die Beziehung zu dem Geheimniss der hl. D., welche man in diesen Ereignissen fand, wird uns durch die hl. Väter klar. Im obern Theile erblickt man Abraham, wie er tres vidit

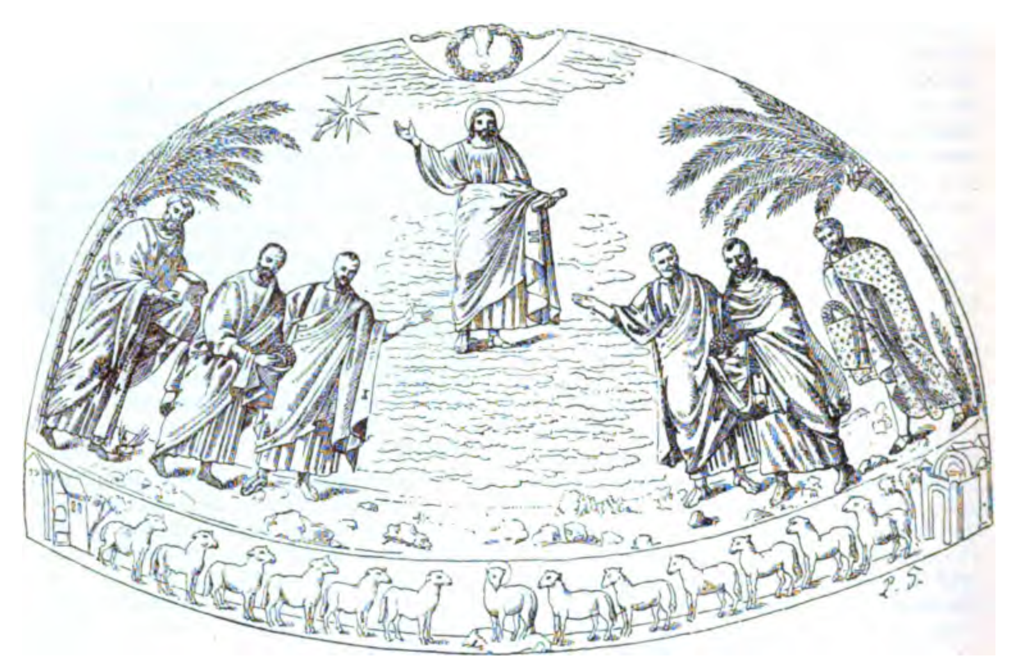


Fig. 127. Mosaik in S. Cosma e Damiano (nach Ciampini).

et unum adoravit (*August.* contr. Maxim. II, n. 7), in dem untern Theile Abraham, die an dem Tische sitzenden drei Engel bewirthend (*Ciampini* Vet. mon. I, Tab. LI); auf dem Tische liegen drei dreieckige Brode, in ihrer Form auf die tiefere Bedeutung der Darstellung hinweisend (nonne unus erat hospes in tribus, qui venit ad patrem Abraham? Hospes et amicus prosor et mansor, et omnia illi in trinitate sunt exhibita humanitatis obsequia, quia trinitatis gloria refulget. Trimum attulit vitulum pater, tres mensuras similaginis conspersit futura mater, paritura filium, pro quo pater mactaret agnum; et ipsum corpus Christi in trinitate iam fecerat sacramentum; *Augustin.* Serm. 171). Diese zweite Scene findet sich auch auf einem Mosaik in S. Vitale zu Ravenna aus der



Fig. 128. Mosaik in S. Vitale zu Ravenna (nach Ciampini).

Mitte des 6. Jahrh. (*Ciampini* Vet. mon. II, Tab. XX). Von Inschriften, welche eine Anrufung der hl. D. enthalten, sind folgende bekannt geworden: 1) eine Grabschrift, welche eher vor als nach Constantin zu setzen ist, beginnt: IN DD · ET · SPIRITO · SANTO (in Deo, Domino et Spiritu sancto; *de Rossi* Bull. 1873, 129; 1876, 92) und verbindet so die drei Formeln altchristlicher Grabschriften: in Deo, in Domino Christo, in Spiritu sancto (*de Rossi* R. S. II 303) zu einer. 2) Inschrift aus dem J. 403, beginnend: QVINCTILIANVS · HOMO · DEI · CONFIRMANS · TRINITATEM (*de Rossi* Inscr. I 222, n. 523). 3) Inschrift, welche jünger als das Zeitalter der Katakomben ist: IN NOMINE PATRIS OMNIPOTENTIS ET DOMINI NOSTRI IESV ☧ FIL ET SANCTI PARACLETI (*Bosio* 148). 4) Dieselbe Formel findet sich auf der Inschrift bei *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 222. Eine in Aegypten gefundene griechische Inschrift, in welcher ausser den drei göttlichen Personen noch Engel und Heilige angerufen werden, gehört wol einer spätern Zeit an (*de Rossi* Bull. 1875, 30). HEUSER.

DREIKÖNIGE, s. Magier.

DUUMVIRAT, eine magistrale Würde, deren Bekleidung nach can. *Ilibirit.* 56 während des betr. Jahres von der kirch-

lichen Gemeinschaft ausschloss (ut se ab ecclesia cohibeat); die Duumvirn hatten die Spectacula zu veranstalten und waren daher in steter Gefahr, dem Götzendienst Opfer zu bringen; daher die Vorschrift, sie sollten sich der Communion enthalten. Vgl. *Bingham* VII 208 f. und den Art. Curialen.

ΔΥΝΑΜΙΣ ΟΣΗ oder ὅση δύναμις αὐτῷ, eine in der Beschreibung der liturgischen Feier bei *Iustin.* Apol. II 98 vorkommende Phrase, die vielfach, wenn auch mit Unrecht, in einem die priesterliche Gewalt einschränkenden Sinne aufgefasst wurde. Vgl. über die Controverse *Bingham* II 354 f., V 131.

E.

ECCLESIA (ἐκκλησία) 1) = *conventus, convocatio, congregatio,* das zusammengerufene Volk, wie der Brief des *Cyrill. Alex.* an Aurelius und Valentin es definirt und wie noch im MA. *Amalarius* sagt (De eccl. off. III 2: ecclesia est convocatus populus per ministros ecclesiae ab eo qui facit unanimes habitare in domo); die Versammlung der gläubigen Juden heisst so schon I Maccab. 3, 13; der Ausdruck ist dem Alterthum entlehnt: τὴν ἐκκλησίαν ἔλεγον οἱ Ἀθηναῖοι τὴν σύνοδον τῶν κατὰ τὴν πόλιν (*Ammonius*). Vgl. *Ducange-Henschel* III 3.

2) Uebertragen (continens pro contento) ist E. = dem Gebäude, welches die versammelten Gläubigen umschliesst. *Ducange* glaubt das Wort in diesem Sinne schon I Kor. 11, 20 u. 22 zu finden. Zur Zeit *Augustins* war die Bezeichnung längst gebräuchlich: sicut appellamus ecclesiam basilicam qua continetur populus u. s. f. (Ep. 157; vgl. Quaest. sup. Levitic. III 57), sie findet sich schon bei *Tertull.* De idol. c. 7 (christianum ab idolis in ecclesiam venire) und *Lactant.* De mort. persec. 12 (in alto enim constituta ecclesia ex palatio videbatur). Auf Inschriften sehr oft: *Hübner* Inscr. Brit. christ. n. 130 (175), 216; Inscr. Hisp. chr. 50, 107, 109, 115, 155, 175, 184, 172 (EGLESIA).

3) E. ist die Gemeinde der Gläubigen, so ECCLESIA FRATRVM, das an einem Orte bestehende *collegium fratrum* oder die *fraternitas* (s. d. A.; vgl. *de Rossi* R. S. III 512; *Kraus* R. S. 58 f.). *Cyprian* Ep. 66 [8] (ed. Hartel 733) giebt von der E. jene berühmte Definition: *ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens.* Das ist die E. an jedem einzelnen Bischofssitze, dann übertragen aber auch die Gemeinschaft der katholischen Christen auf der ganzen Erde (s. Kirche).

4) E. bezeichnet auch die bischöfliche oder Kathedralkirche κατ' ἐξοχήν. So bei *Procop.* De bello Persico II 9 u. 10. Im MA. kommt es dann auch vor für Pfarrhaus, Can. Hibern. bei *Martène* Anecd. IV 4, s. *Ducange,* und für Kloster. Die Kathedrale des Bischofs pflegt man im MA. meist E. *maior* oder E. *mater, matrix* zu nennen. KRAUS.

ECCLESIARCH (ἐκκλησιάρχης) heisst in der griechischen Kirche der Sacristan, doch kommt der Titel ὁ μέγας E. auch für den Patriarchen von CP. vor (Hist. Conc. Florent. XIII 10).

ECCLESIASTICUS. 1) Ein Mitglied der Ecclesia, im Gegensatz zum Heiden oder Häretiker, so *Hieron.* Praef. in Script. eccl., Ep. 62, 1, in Rufin. II 4. So auch οἱ ἐκκλησιαστικοί bei *Cyrill. Hieros.* Cat. XIV 4 (al. 7). Andere Beispiele bei *Vales.* zu *Eus.* H. e. II 25.

2) Ein Geistlicher, gewöhnlich ein in den unteren Weihen stehender: *Quotvultdeus Diac.* Ep. ad August. in dessen Lib. de Haeresib. *Conc. Vasens.* 3: die Presbyter sollen nicht per quemcumque ecclesiasticum, sed per subdiaconum das Chrisma vom Bischof holen lassen. Vgl. *Cod. Theod.* De decurion. XII 1, leg. 49. In diesem Sinne nennt wol auch *Eus.* H. e. II 25 den Caius einen ἐκκλησιαστικὸν ἄνδρα.

3) *Clericus ecclesiasticus* heisst bei *Isidor. Hisp.* De eccl. off. II 3 ein seinen Obern rite unterstellter, nicht akephaler Geistlicher.

ΕΓΚΑΙΝΙΑ, s. Kirchweihe.

EDESSA, s. Schulen, theologische.

EHE und **EHELICHE VERHÄLTNISSE.** I. Inschriften. 1) *Aetas nubilis.* Das Alter, in welchem die Mädchen in Italien und Griechenland im Alterthum zur Ehe gegeben wurden, war durchschnittlich das 15., doch gab das vollendete 12. die zur Ehe berechtigende Volljährigkeit (*Rossbach* Die röm. Ehe 417 ff.). Es kam häufig vor, dass die Ehen schon früher, etwa im 10. oder 11. Jahre abgeschlossen wurden, doch traten die Gattenrechte erst mit dem abgelaufenen 12. Jahre der Frau ein (*Pomponius* Digg. XXIII 2—4). Zahlreiche Beispiele für die Statistik dieser Altersverhältnisse aus den Inschriften hat *Friedländer* Sittengesch. Roms I 549 ff. gesammelt. Dass die Mädchen auch bei den alten Christen so frühe, meist zwischen dem 12. und 15. Jahre, verehelicht wurden, haben denn durch epigraphische Belege *Cavedoni* Dell' età

consueta nelle nozze degli antichi Cristiani (Estr. dell' albo offerto dalla R. Accademia in Modena agli sposi eccelsi Fr. F. Geminiano d'Austria d'Este ed Aldegonda Aug. Carolina di Baviera) und *Friedländer* a. a. O. 558 (vgl. den Königsberger Lectionskatal. 1864) nachgewiesen. Dem römischen Recht entsprechend hat das Kirchenrecht die Pubertät des weiblichen Geschlechts auf 12, die des männlichen auf 15 Jahre festgesetzt. Dem entsprechen die epigraphischen Data. *Cavedoni* constatirte 8 Frauen, die im Alter von 12—13 Jahren verheiratet waren, 9 im Alter von 13, 11 in dem von 14, 16 von 15, 13 von 16, 11 von 17, 9 von 18, 8 von 19, 9 von 20, 6 von 21, 5 von 22, wenige von vorgerücktem Alter, so dass die meisten Ehen zwischen dem 14. und 17. Jahre des Mädchens geschlossen worden zu sein scheinen. Es kommen aber auch bei den Christen Ehen in früherm Alter vor (s. Beispiele bei *Fabretti* 269, 190, *Boldetti* 385, 417, 461), die natürlich aber auch erst nach vollendetem 12. Jahre rechtmässig wurden. Dies erhellt aus der bei *Fabretti* 270, 131 mitgetheilten Inschrift: A · FRI · CA · NVS · FOR · TVN · A · TE · CONIV · GI · CVM · QVEN · FECIT | IN · CONIV · GIVM · ANNOS · N VIII · MENSES · N II · DIES N XXVII · | QVE NVBSIT · ANNORVM · N XV · MENSVM · N VIIII · QVE · VIXIT | ANNIS N XXIII · MENSES N II. Ein Beispiel solcher Frühzeit bildet auch die von *Cavedoni* mit Unrecht beanstandete n. 107 bei *de Rossi* Inscr.: CONSTANTIAE BENEMERE | NTI · BIRGINIVS CASTE CON | PARI · CVM · QVA · FECIT · A | ☧ NNIS · VIII · QVE VICSIT ANNIS · XVIIII · | MENSES · VIIII · DIES · XVII · IBIT · IN | PACE · VI · KAL · DECENBRES · | LIMENIO · ET · CATVLINO · | ☧ CONSS · | (= a. 349). *Friedländer* citirt hierzu passend *Aug.* Conf. VI 13, 23: iam petebam (uxorem Mediolani), iam promittebatur, maxime matre dante operam, quo me iam coniugatum baptismus salutaris acciperet — puella petebatur cuius aetas ferme biennio minor quam nubilis erat (also 10 Jahre), et quia ea placebat, exspectabatur. Vgl. dazu eb. IX 9, 19: (Monica) ubi plenis annis nubilis facta est tradita viro servivit velut domino. Für das oströmische Reich ergiebt sich aus den beiden von *Friedländer* a. a. O. abgedruckten Epigrammen des *Agathius* und *Paulus Silentiarius* (beide unter Iustinian) das Gleiche (Anthol. Palat. III 68, 102, dazu IV 278, Ep. 729a).

2) Dauer der Verheiratung oft angegeben durch die Formel FECIT IN CONIVGIO, CVM QVA FECIT u. s. f. (s. oben). Die Angaben sind hier wie diejenigen der Lebenszeit zuweilen sehr minutiös: so in zwei Inschriften bei *Marangoni* Cose gent. 464 u. 465 (in letzterer: QVI · ME | CV · VIXIT · AN | N · XIII · MEN | X · DIES XVI · OR III).

3) Andere Details, wie dass die Gatten früher unverheiratet gewesen seien, was man in den Ausdrücken VIRGINIVS, VIRGINIA zu finden glaubt. Dahin gehört auch die mehrmals vorkommende Bezeichnung VNIVIRA (VNIBIRA), Eines Mannes Frau. Es ist bekannt, wie die zweite Ehe, vollends die dritte u. s. f., bei den alten Christen zwar nicht verboten, aber als Zeichen geringer Enthaltsamkeit betrachtet wurde. Vgl. *de Rossi* Inscr. I, n. 882; *Gelas.* Ep. 14 bei *Thiel* Epist. Rom. Pontif. 375, dazu *Natal. Alex.* H. e. XI 32 (ed. Bing.). Andere Stellen bei *Heinecc.* Ad l. Iul. et Pap. Popp. 302. Uebrigens hatte selbst bei den heidnischen Römern die zweite Ehe etwas Anstössiges; vgl. die Belegstellen bei *Becker-Marquardt* V, 1, 40, Anm. 190. Auch auf profanen Grabsteinen werden die *univirae* oft lobend erwähnt. *Eb. Orelli* 2742, 4530.

Die Ehe eines Freigelassenen mit einer *femina clarissima*, die also das römische Gesetz nicht anerkannte, ist in dem Epitaph der Cassia Feretria bezeugt (*de Rossi* Bull. 1866, 25), wo der Titel clarissimus dem Manne fehlt.

4) Ausdrücke, welche das eheliche Glück bezeugen. Einmal die allgemeinen Phrasen: CONIVGI DIGNAE — DVLCISSIMAE ET INCOMPARABILI (Bull. 1873, 53) — CONIVGI OPTIMO ET INNOCENTISSIMO — CONIVGI FIDELISSIMAE, PVDICISSIMAE, CASTAE, SANCTAE, BENEMERENTI u. s. f., dann die förmliche Bezeugung des Friedens und der Eintracht, in welchen man die Ehe zugebracht; so auf einer sehr alten Inschrift bei *Lupi* Sev. Epit. 145: CECILIVS · MARITVS · CECILIAE · | PLACIDINAE · COIVGI · OPTIMAE · | MEMORIAE · CVM · QVA · VIXI · ANNIS · X · | BENE · SENE · VL · LA · QVERELLA · ΙΧΘΥΣ | · Andere Beispiele haben *Lupi* a. a. O. 144 und *Martigny* p. 450 gesammelt. Ich hebe hervor: SINE ALTERITRVM ANIMI LESIONEM (*Boldetti* 455); SINE VLLA INIVRIA (*Doni* 107); SINE VLLA DISCORDIA (*Boldetti* 372); SINE LESIONE ANIMI MEI (*Passionei* 64[19]); SINE VLLA CONTROVERSIA (*de Rossi* Inscr. n. 1128); QVAE VIXIT MECVM INCVLPABILITER ET CVM OMNI SVAVITATE *dulcissime* (Bull. 1864, 34); VENERABILI

AC RARI EXEMPLI FEMINAE | PVDICISSIMAE CONIVGI DVLCISSIME | ALEXANDER FECIT QVE NVMQVAM | MECVM DISCORDIA QVA FIDELIS HABERE POTVIT BENEMERENTI etc. (*de Rossi* Inscr. n. 194, a. 367); VRBICA ... QVAE EIVS · OBSEQVIO · | SEMPER · NOBIS · CONVENIT · | IN · MATRIMONIO (*Gruter* 1058[4]); RVFINA · QVE · MECVM · BENE · LABORAVI (*Marangoni* Act. s. Vict. 123). *Costa,* seine Rippe, nennt ein Ehemann seine Gattin, ein Ausdruck, der mit Rücksicht auf Gen. 2, 21 auch von *Greg. Naz.* (bei *Muratori* Anecd. gr. 38 f.) angewendet wird, sonst aber und in der Latinität sich nirgends mehr findet: VISCILIVS · NICENI · COSTAE · SVAE (*de Rossi* Inscr. I, n. 151, a. 362; vgl. das.). Die Treue eines Weibes, die einen weiten Weg nicht scheut, um die Memoria ihres Gatten zu begehen, schildert das Epitaph *Muratori* Thes. 1909[3]: MARTINA · CARA · CONIVX · QVAE | VENIT · DE · GALLIA · PER · MANSIONES | L . VT · COMMEMORARET · MEMORI | AM · MARITI · SVI | BENE · QVIESCAS · DVLCISSIME.

5) Zeugnisse für die Enthaltsamkeit zwischen Eheleuten. Die Abstinenz eines verheirateten Priesters bezeugt die oft reproducirte Inschrift von Villeneuve bei Avignon (*Le Blant* n. 597): IVRA SACERDOTII SERVANS | NOMENQVE IVGALIS. Von Laien, welche in der Ehe enthaltsam lebten, kennen wir nur ein epigraphisches Denkmal, die Inschrift von Aosta (*Le Blant* n. 391): (*Ampelius et Singenia*) QVORVM VITA TALIS *fuit ut lin* | QVENS CONIVX MARITVM XX A*nnos* | EXCEDENS IN CASTITATE PERPE*tua* | PERDVRARET u. s. f.

6) Die Unauflöslichkeit der Ehe scheint ausgesprochen in einem Epitaph von 501 aus S. Lorenzo nell' agro Verano, dessen Fragmente *de Rossi* Bull. 1866, 14 f. herausgegeben hat:

*ha*C SVB LEGE DEV*s nupti*S CONSORTIA VINXIT
*corp*ORIBV*s cunctis e*SSET VT VNA CARO.

7) Als Typus für die Grabschrift einer Christin, welcher ihr heidnischer Gatte ein Grab setzt, kann die von *Maffei* Mus. Veron. 464, n. 6 gegebene Inschrift gelten. Vgl. *Morcelli* Afr. christ. II 90 f.; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule, préface CXXV.

II. Kunstvorstellungen. 1) Art der Eheschliessung (die *conluctatio manuum*); sie war auf einem geschnittenen Steine des Abbate Andreani mit der Beischrift VT FX (*utere felix,* der Ausdruck, dessen sich der Vater bediente, indem er die Tochter dem Schwiegersohn übergab); so auch auf einem Ringe (vgl. *Greg. Tur.* Hist. VI 30) dargestellt, wie *Buonarruoti* Vetri 208 berichtet. Sonst findet sich diese Darstellung nur noch auf zwei Goldgläsern und auf einer Medaille. Jene sind bei *Garrucci* Vetri Tav. 26[11] u. 26[12] abgebildet. Beide Gläser zeigen die ganzen Figuren der beiden Ehegatten, die Frau links vom Beschauer, also zur Rechten ihres Mannes (diese Stellung wird auch auf den übrigen Darstellungen häuslicher Scenen beobachtet), der Mann nimmt mit seiner Rechten ihr Handgelenk; ihre Köpfe scheinen unbedeckt, doch lässt sich bei der Fig. 26[11] nicht mit Bestimmtheit sagen, ob der Hinterkopf der Frau nicht das statt des Flammeum der Römerinnen eingeführte Velamen trägt. Der Bräutigam trägt eine weite faltenreiche Toga, die Braut ein mit Perlen besetztes Kleid, ihr Haar ist gekräuselt. Auf dem erstern Glas sieht man zwischen den Gatten eine Säule, wol einen Altar, über dem sie sich die Hände reichen; darüber schwebt ein O, wol der Trauring, über diesem eine grosse, reiche Krone, der Kranz der Brautleute, von dem *Tertull.* De coron. 13 spricht (coronant nuptiae sponsos) und den *Chrysost.* Hom. IX in I Tim. also erklärt: διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νικῆς, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς. Die Umschrift des Glases lautet: VIVATIS IN DEO. Das zweite der Gläser, welches hier Fig. 129 wiedergegeben



Fig. 129. Goldglas (nach Garrucci)

ist, zeigt weder Altar noch Ring und Krone, hat dagegen zwischen den Köpfen der beiden Gatten das Monogramm Christi als Andeutung des Segens Christi (*Tert.* Ad uxor. II 9: unde sufficiam ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, et pater rato habet; vgl. De pudic. c. 4; *Clem. Al.* Paedag. III 11; *Ambros.* Ep. 70, al. 24; *Siric.* Ep. ad Himer. Tarrac., ed. Schoenemann 410), oder des Priesters, unter welchem die Ehe abgeschlossen wird. Rechts von der Braut sieht man eine Rolle, vermuthlich den Heiratscontract (*tabulae nuptiales,* s. *Tert.*

Ad uxor. II 3). Die Umschrift ergiebt: MARTVRA EPECTETE VIVATIS.

Die in Rede stehende Medaille, eine seltene Goldmünze, wurde bei Gelegenheit der Heirat Pulcheria's mit Marcian geprägt, und zeigt auf dem Revers gleichfalls die conluctatio manuum der beiden, hier mit dem Nimbus begabten Gatten; Christus, mit kreuzförmigem Nimbus, legt seine Rechte auf die Schulter Marcians, die Linke auf diejenige der Pulcheria. Die Umschrift hat: FELICITER NVPTIIS (s. Abbildung bei *Mozzoni* Tav. ist. eccl. V 55).

2) Unter die Klasse der zur Erinnerung an die Hochzeit gegebenen Geschenke rechne ich a) zunächst das hochinteressante Schmuckkästchen des ehemaligen *Musée Blacas*, jetzt im British Museum (s. *Visconti* Opp. var., ed. Labus I 216; *d'Agincourt* Sculpt. IX [1]; *Kraus* Die christl. Kunst in ihren fr. Anf. 214 u. s. f.), welches die Toilette der Venus im obern, drei Frauen mit Weihrauchfass (?) und musikalischen Instrumenten im untern Feld, dazwischen die Inschrift: SECVNDE · ET · PROIECTA · VIVATIS · IN · CHRI*sto* zeigt.

b) Derselben Kategorie gehören jene verhältnissmässig zahlreichen Goldgläser an, auf welchen die Gatten bald als Brustbilder, bald in stehender Figur abgebildet sind und auf denen meistens eine Acclamation den Zweck oder die Veranlassung des Geschenkes anzeigt. Es sind nachstehende Nrn. bei *Garrucci* Vetri: Tav. 1 [2] (Brustbilder, ein mittleres Medaillon, mit PIE ZESES); 27 [1] (Brustbilder, hier ausnahmsweise der Mann rechts, in der Mitte Säule mit Krone? rechts und links Volumina); 27 [2] (Brustbilder, Inschrift mit PIE ZESES); 27 [3] (Brustbilder, ohne alle Beigabe); 27 [4] (Brustbilder, Christus mit Nimbus legt Kronen auf die Häupter der Gatten, PIE ZESVS [!]); 27 [5] (Brustbilder, PIE ZESES); 27 [6] (Brustbilder, ohne Beigabe); 27 [7] (Brustbilder, eine Art Krone zwischen beiden); 28 [1] (Brustbilder, VINCENTI VIVAS CVM S . . . A); 28 [2] (Brustbilder, PIE ZESES, Mann wieder rechts); 28 [3] (Brustbilder, Mann rechts, die Frau hat ein Volumen in der Hand und das Retiolum oder Reticulum, ein gestricktes Netz, über dem Haar; Inschrift: IBA BI*bas c*VM PR*a*EIECTA); 28 [4] (Brustbild eines offenbar hervorragenden Paares; der Mann hat ein Volumen in der Linken, im obern Felde war ein guter Hirt und, wahrscheinlich, Petrus und Paulus; Umschrift: DIG*nitas amic*ORVM ROMANE PIE ZESES CVM TVA . . . NE); 28 [5] (Brustbild, MAXIMA VIVAS CVM DEX · TRO); 28 [6] (Brustbilder; die Frau hat ein Band, κεφαλοδέσμιον, als Haarschmuck oder Aufsatz, ein Liebesgott schwebt zwischen den Häuptern; Umschrift: . . . ANE TZVCINVS BIBITE); 28 [7] (Fragment eines Brustbildes mit CAI VIVA . . .); 29 [1] (Brustbilder, Christus legt Kränze auf das Haupt der Gatten, s. beistehende Fig. 130, IVCVNDE CVRACE



Fig. 130. Goldglas (nach Garrucci).

[= Κυριακή] ZESES; die Frau hat Perlen oder sog. polimena im Haar; *Fulgentius* Mythol. praef.: quarum mulierum dexterior, verenda quadam maiestate subnixa, elatae frontis polimina argenteis astrorum crispaverat margaritis); 29 [2] (Brustbilder, Christus legt ebenfalls Kränze auf die Häupter: *d*VLCIS ANIMA VIVAS); 29 [3] (dasselbe; Umschrift: SIRCTA · LVCIFER · VIVAS · CVM TVIS · FELICITER ZESES); 29 [4] (ganze Figuren, zwei Kinder vor den Gatten, der Vater legt die Rechte auf die Schulter der Frau, beide legen die Linke auf die Schulter der Kinder, von denen das eine, ein Knabe, eine Rolle hält, zwischen den Kindern das Monogramm ☧: POMPEIANE ET TEODORA VIVATIS, vgl. Fig. 131); 29 [5] (Brustbild, mit einem Kinde, Monogramm ☧, darüber Krone: SEVERE COSMAS LEA ZESES); 30 [1] (Brustbilder, mit zwei Kindern: CARITOSA VENANTI VIVATIS IN DEO); 30 [2] (desgl., mit zwei Kindern: AMADA ET ABAS MARA GERMANVS VIVAS); 30 [3] (desgl., mit einem Kind, Rolle zwischen den Eltern: PIE ZESES); 30 [4] (desgl., mit Rolle: PIE ZESES); 30 [5] (desgl., PELETE VIVAS PARENTIBVS TVIS); 30 [6] (desgl., EVFINE [für Rufine] RESPECTA VIVATIS IN DEO); 31 [1] (desgl., mit drei Kindern: PIE . . .); 31 [2] (desgl., mit einem Kind, wol nicht christlich?); 31 [3] (ganze Figuren, mit einem Kind, wol nicht christlich?); 32 [2] (ganze Figuren, mit einem Kind, das ein offenes Buch hält; Rollen: OMOBONVS BENEROSA BVLCVLVS PIE ZESES); 32 [3] (grosse Platte, Brustbilder, mit vier Kindern: . . . IN [*cum?*] *omni*BVS VE-

STR*is* · P · Z, ob christlich?); 32[6] (Bruchstück, Frau). Dazu kommen einige Gläser, auf denen nur einer der Gatten dargestellt ist: 31[1] (Mutter mit Kind auf dem Schooss, eine hält das Flabellum [s. d. A.] über den Kopf des Kindes: QVIRAC*e* [?] CVM TVIS, s. untenstehende Abbildung Fig. 132); 31[6] (Mutter mit Kind, ohne Beischrift); 32[1] (auf einer Bank sitzende Mutter mit einem spielenden Knaben, Umschrift: COCA VIVAS PARENTIBVS TVIS; nur der Sohn oder der

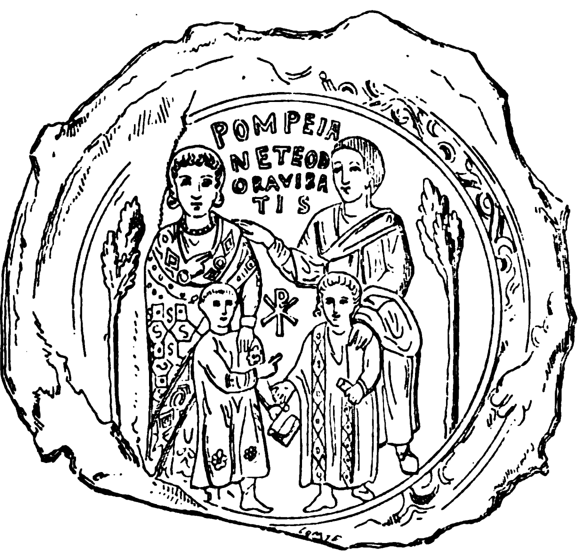


Fig. 131. Goldglas (nach Garrucci)



Fig. 132. Goldglas (nach Garrucci).

Gatte ist dargestellt: 32[6] (Umschrift: ALMACHI DVLCIS VIVAS CVM CARIS TVIS; die Person hält einen gekrümmten Stab in der Rechten; ob christlich?).

c) Ebenfalls μνήμης χάριν mögen jene geschnittenen Steine gewesen sein, welche zwei Fische neben dem Anker schwimmend vorstellten. Einen Onyx dieser Gattung publicirte *Lupi* Sever. Epit. 64. Vielleicht waren dies Steine, welche in Trauringe gefügt waren, deren Inschriften auch zuweilen Bezug auf die Verheiratung hatten (*Spon*. Misc. Sect. IX 297). Vgl. d. Art. Ringe.

d) Sarkophagdarstellungen. Sie sind denjenigen der Fondi d'oro gänzlich verwandt und zeigen entweder die Brustbilder der verstorbenen Gatten in einem Medaillon (*Bottari* Tav. 20, 84, 137 u. s. f.) oder einer Muschel (ebend. Tav. 94; vgl. *Maffei* Veron. ill. III 54; *de Rossi* Inscr. I, n. 118, p. 72; s. auch Imagines clypeatae). Selten nur ist der Verlobungsact dargestellt; in der Regel ist nicht, wie auf den heidnischen Denkmälern, die eheliche Liebe und Gemeinschaft, sondern der letzte Abschied, die Trennung durch den Tod, vorgestellt. So der Sarg des Probus und der Proba Faltonia (*Bottari* Tav. 17 u. 18), wo die Frau jenes Obergewand trägt, das als Schleier das Haupt halb verhüllt (daher nubere) und das bis auf die Kniee herabgeht. Auch das Medaillon Tav. 20 scheint den Abschied der Ehegatten vorzustellen. Also eine rein menschlich empfundene, auf den nichtchristlichen Sarkophagen so geläufige, bekanntlich von Goethe so schön empfundene Darstellung. Der Mann pflegt die zu seiner Rechten stehende Gattin an der Hand zu halten, beide blicken sich mit einem Ausdruck der Trauer an. In des Gatten Linken sieht man eine Rolle, die entweder den Ehecontract (tabulae nuptiales, s. d. A.) oder die mappa als Anzeichen höhern Standes bedeutet. Beigeordnete Symbole, welche ebenfalls auf die eheliche Liebe und Treue gedeutet werden, sind z. B. auf *Bottari's* Sarkophag Tav. 17 und 18 Tauben, welche an Fruchtkörben picken, auf Tav. 20 zwei Delphine; ich lasse die Deutung dieser auch unter anderen Umständen vorkommenden Sinnbilder dahingestellt (s. die Art.). Sehr bezeichnend ist das Vorkommen von Eros und Psyche zu Füssen des Ehepaares auf einem von *V. Schultze* (Arch. Stud., Wien 1880, 99 ff.) publicirten Sarkophag der Villa Ludovisi. Von anderen hierhergehörigen Sarkophagen seien noch folgende erwähnt: der Sarkophag des Catervius und der Severina zu Tolentino zeigt das Ehepaar zwischen Petrus und Paulus; in den Inschriften heisst es: QVOS PARIBVS MERITIS IVNXIT MATRIMONIO DVLCI || OMNIPOTENS DOMINVS TVMVLVS CVSTODIT IN AEVVM || CATERVI SEVERINA TIBI CONIVNCTA LAETATVR || SVRGATIS PARITER CRISTO PRAESTANTE BEATI (*Mabillon*

It. Ital. 223, besser *Fabretti* 740 f.). Nicht minder interessant ist der auch von *Martigny* angezogene Sarkophag, der 1844 zu Arles ausgegraben (Bull. del Ist. di Corrisp. 1844, 12 ff.) und seither von *Le Blant* veröffentlicht wurde. Seine durch Pilaster in fünf Felder getheilte Façade zeigt im ersten Feld einen nackten, jungen Krieger, der ein Pferd am Zügel hält; im zweiten das Angebot der Ehe: der Jüngling spricht zu einer Jungfrau; im dritten den Abschluss der Ehe, der hier schon bärtige Krieger reicht der Braut über dem Altar die Rechte, während seine Linke das Volumen mit dem Ehecontract hält; im letzten Felde sieht man den Krieger bereits bejahrt, mit dichterm, längerm Barte, immer noch sein Pferd haltend, d. h. dem Kriegsdienste treu geblieben. So fasst *Martigny* die Scene auf; *Le Blant* dagegen (Sarcophages de la ville d'Arles, pl. 23, 24, 1 u. 2, p. 40 f.), welcher den Sarkophag abbildet, sieht in den die Ecken desselben darbietenden Kriegern die beiden Dioskuren, deren Köpfe zugleich das Bildniss des Gatten in seinen verschiedenen Lebensaltern wären. Diesen Darstellungen liegt jedenfalls keinerlei christliche Idee zu Grunde, und wenn man die bekannte Abneigung der Christen gegen den Kriegsdienst erwägt, könnte man sich schwerlich für den christlichen Ursprung des Sarges entscheiden. Indessen deuten die an Früchten pickenden Täubchen schon auf einen solchen hin, den das an den Schmalseiten angebrachte Wunder der Brodvermehrung und die nur noch fragmentarisch erhaltene Darstellung von Aposteln mit Volumina ausser Zweifel setzen. Doch bleibt immer die auch von *Martigny* bemerkte Möglichkeit, dass ein ursprünglich heidnischer Sarkophag hier später zu christlichen Sculpturen verwendet worden sei, was jedenfalls wahrscheinlicher ist, als dass der Sarg, so wie er ist, von den christlichen Käufern bestellt wurde.

In dem Sarkophag von Arles sieht *V. Schultze* a. a. O. 105 eine Ausnahme von der Regel, welche wir oben erwähnten, und nach welcher durchgehends der Moment der Trennung dargestellt ist; ich sehe nicht ein, mit welchem Recht. Dagegen sind die drei anderen von ihm vermerkten Ausnahmen derselben Regel wol anzuerkennen, nämlich der zweite Sarg in Villa Ludovisi (S. 106), wo das Ehepaar oben auf dem Deckel gelagert ist (dessen christlicher Charakter mir aber durch die bereits von *Muratori* IV 839[4] gegebene Inschrift nicht völlig gesichert ist); der Sarkophag in Tolentino (*Mabill.* It. Ital. 223[2]; *Santini* Saggio delle Mem. eccl. di Tolent., Macerata 1789, p. II, Tav. 3 u. 4; *Colucci* Antich. Pisane V 257, 260 f.; *Garrucci* Tav. 303, 304) mit jugendlich-heiteren Gesichtern; endlich der Sarkophag in der Krypta von S. Ciriaco in Ancona (abg. *Corsini* Relaz. dello scuoprimento e ricognizione fatta in Ancona dei sacri corpi di S. Ciriaco etc., Rom. 1756, pl. 4—5; *Appell* Monuments 24).

Das Hineingreifen heidnischer Sujets in die Matrimonialdarstellungen haben wir oben an dem Schmuckkästchen mit der Venus genetrix gesehen, die hier, in ihrer Beziehung zu den Sponsalia, die Iuno Pronuba vertritt (vgl. *Rossbach* Röm. Hochzeits- und Ehedenkmäler, Lpz. 1871, 19, 60 f.). Noch weiter geht der von *Schultze* a. a. O. publicirte, hochinteressante Sarkophag der Villa Ludovisi, wo die Pronuba zwischen die Gatten tritt, ähnlich wie auf zahlreichen heidnischen Denkmälern (*Bottari* II 117; *Rossbach* a. a. O. Taf. I; *Gori* Inscr. ant. III, Tab. 34; *Lasinio* Raccolta, Tav. 101, bei *Schultze* a. a. O. 112. Die ideale, mit der στεφάνη geschmückte Frauengestalt lässt in der That wol nur an Iuno Pronuba denken — also eines der merkwürdigsten Beispiele von Synkretismus. KRAUS.

EHEBRUCH. Derselbe galt in allen Provinzen der Kirche als eines der schwersten Verbrechen und bildet daher eine stehende Rubrik in den Busskanones. Ehebrecher werden, wenn sie Kleriker sind, abgesetzt, zuweilen auch nach der Absetzung noch mit weiteren Strafen, wie Excommunication (*Neocaes.* c. 1, *Illib.* 18) oder Einsperrung (*Aurel.* II, c. 7), belegt. Laien mussten sich mehrjähriger Busse unterziehen; die Synode von *Elvira* bestimmt c. 69 u. 78 fünf Jahre und im Wiederholungsfall immerwährende Ausschliessung (c. 9 u. 47), die von *Ancyra* sieben Jahre (c. 20), *Basilius* (c. 58) sogar 15 Jahre, wovon der Büsser vier als flens, fünf als audiens, vier als substratus und zwei als consistens verbringen soll. *Gregor von Nyssa* setzt sogar 18 Jahre Busse an. Merkwürdiger Weise verlangen *Basilius* (l. c. u. c. 77) und nach ihm die *Trullansynode* (c. 87) von dem, welcher sein Weib verlässt und eine andere heiratet, eine Busse von nur sieben Jahren. Die letztgenannte Synode bedroht ferner den, welcher sich mit der verlobten Braut eines Andern versündigt (c. 98), mit der Busse des Ehebrechers. Im Falle eines Ehebruchs war es, entsprechend den Worten Christi Matth. 5, 31. 32, dem unschuldigen Theile erlaubt, den andern zu verstossen. Schon *Iustin* erwähnt eines Falles, wo sich eine christliche Frau von ihrem heidnischen Manne trennte wegen Ehebruchs und unnatürlicher Laster (Apol. II, c. 1). *Hermas* entscheidet in ähnlichem Falle ebenso, mit dem ausdrücklichen Zusatz, der unschuldige Theil müsse für sich bleiben (Mand. 4, 1). Dies war also die Praxis, schon be-

vor es eine ausdrückliche Gesetzgebung über diesen Punkt gab. Letztere interpretirte sofort die Worte des Herrn (Matth. 5, 31 f.) in demselben Sinne, dass sie im Falle eines Ehebruchs Scheidung gestattete, aber ohne den getrennten Gatten anderweitige Wiederverheiratung zu erlauben (*Illib.* c. 9). In der griechischen Kirche tritt hierbei nur die kleine Verschiedenheit hervor, dass bei Ehebrüchen der Frau vom Manne verlangt wurde, er müsse die ehebrecherische Frau entlassen, umgekehrt aber das Weib in der Ehe mit ihrem ehebrecherischen Gatten verbleiben konnte, in der Hoffnung auf Besserung desselben. *Basilius* erwähnt dies Ep. c. 9 als bestehende Gewohnheit, jedoch ohne seinen Beifall auszusprechen. Von Klerikern hingegen wurde auch in der lateinischen Kirche strenge verlangt, dass sie die ehebrecherische Frau entlassen (*Illib.* c. 75; vgl. *Neocaes.* 8), und ihnen, wenn sie dies nicht thun, mit Absetzung gedroht. Aber auch der unschuldige Mann durfte, wenn er sein ehebrecherisches Weib verstossen hatte, nicht wieder heiraten (*Tert.* Adv. Marc. IV 34), und es wird dieser Grundsatz auch durch c. 10 der ersten Synode von *Arles* ausdrücklich bestätigt: et prohibentur nubere. Die darauffolgenden Worte: in quantum possit, consilium iis detur, ne alias accipiant, stellen keineswegs, wie Manche geglaubt haben, jenes Verbot wieder in Frage, sondern gedenken nur der Schwierigkeit, die die Aufrechterhaltung jenes Kirchengesetzes bei jungen Eheleuten (adolescentes) etwa finden kann. Dann sollen sich die Diener der Kirche alle Mühe geben, um sie von einer solchen Uebertretung, die ihnen nach dem bürgerlichen Gesetze freistand, abzumahnen und abzurathen. *Hefele* Conc.-Gesch. I 179; *München* Bonner Zeitschr. f. Theol., H. 27, 42 ff.; *Döllinger* Christenthum und Kirche 388, und Beilage III. KELLNER.

EHEGESETZE. Wenn wir auch von förmlichen Gesetzen über die ehelichen Verhältnisse aus den ersten drei Jahrhunderten nichts aufweisen können, so war doch auch damals keineswegs der subjectiven Willkür freier Spielraum gelassen, ‚zu heiraten, welche man wollte, wie und wieviele man wollte', wie es bei *Iustinus M.* Dial. c. Tryph. c. 141 heisst, sondern es bestand von Anfang der Kirche ein auf den christlichen Lehren über die Ehe beruhendes Gewohnheitsrecht. Daher ist *Athenagoras* berechtigt, von den bei den Christen geltenden Gesetzen zu reden, nach welchen jeder sein Weib nehme (κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους, Legat. c. 33). Dies ist um so begreiflicher, als Christus nirgend die jüdischen E. beseitigt, sondern im Gegentheil sie durch Einschränkung der Ehescheidung auf den einzigen Fall des Ehebruchs verschärft hatte. Sodann lebten die ersten Christen in einem Reiche, das eine ausgebildete Ehegesetzgebung besass. Manche derselben gingen sogar über die Grenzen des Naturrechts hinaus, und wenn die Christen nicht unnöthig die Conflicte mit der Staatsgewalt vermehren und sich bürgerlichen Nachtheilen aussetzen wollten, so mussten sie dieselben befolgen. Eine Bestätigung des Gesagten ist es, wenn wir gelegenheitlich durch *Clemens Al.* Strom. II 23 erfahren, dass Ehen mit Verwandten, oder solche, die in Folge von Zwang und Nöthigung geschlossen wurden, nach diesem christlichen Gewohnheitsrecht untersagt waren. Dass Ehen mit Heiden als unstatthaft galten, erfahren wir aus *Tertullian* u. A. Auf diesen Grundlagen entwickelte sich nach dem Aufhören der Verfolgungen die christliche Ehegesetzgebung. Vereinzelte Bestimmungen werden bereits von den Synoden zu *Elvira*, *Ancyra*, *Neocaesarea* und *Laodicea* erlassen. Insbesondere bethätigte sich die christliche Anschauung von der Ehe darin, dass das Hinderniss der Blutsverwandtschaft auf die Consobrini, Vettern, und bald darauf auch auf die Sobrini ausgedehnt und das der Schwägerschaft auf feste Principien zurückgeführt wurde. Durch Berücksichtigung der ehelichen Verhältnisse zeichnen sich aus die sog. kanonischen Briefe des hl. Basilius und die Trullansynode in der griechischen Kirche; in der lateinischen aber treten die Fortschritte in der Gesetzgebung besonders bei den gallischen Synoden des 6. Jahrh. zu Tage. In Gallien war nämlich nach der Bekehrung der Franken ein Wiederaufbau der kirchlichen Verhältnisse möglich und nothwendig geworden, wozu auch Unterweisung der Neubekehrten über die Eheverbote und Angewöhnung derselben an das kirchliche Ehegesetz gehörte. Wir finden also von diesen Synoden manche gewiss schon vorher beobachtete Eheverbote zum erstenmal formulirt, so bei den Synoden von *Agde* 506, *Epaon* 517, *Clermont* (Arvernense I) 535, *Paris* 537, *Orléans* (III) 538, während z. B. die gleichzeitige zweite Synode von *Toledo* sich mit einem allgemeinen Verbote der incestuösen Ehen (c. 5) begnügt, ohne die Grade aufzuzählen. Dasselbe wird dann am Ausgang desselben Jahrhunderts wiederum eingeschärft durch die zwei Synoden von *Tours* 567 und *Auxerre* 578. Die Synode von *Rheims* 625 nimmt zum erstenmal die Hülfe der weltlichen Obrigkeit zur Trennung von verbotenen Ehen in Anspruch; denn bis dahin hatte man sich, um die Befolgung der kirchlichen E. durchzusetzen, mit Kirchenstrafen begnügt, so zwar, dass man bei

Ehen, welche die Kirche missbilligte, für die Contrahenten oder die Eltern derselben, als Anstifter solcher Ehen, Bussstrafen und Ausschliessung auf bestimmte Zeit verhängte. In anderen Fällen werden die Contrahenten auf so lange ausgeschlossen, bis sie ihr Verhältniss auflösen, und zuweilen auch noch, nachdem dies geschehen ist, mit weiteren Bussstrafen belegt, z. B. *Ancyr.* c. 25. Man könnte versucht sein, zu glauben, die alte Kirche habe in solchen Fällen ein trennendes Ehehinderniss angenommen, allein dem ist nicht so. Excommunication und Verhängung von Kirchenstrafen sind an sich noch kein Beweis der Nichtigkeit einer Ehe (*Schulte* Handb. des kathol. Eherechts 309). Um ein sicheres Kennzeichen für das Vorhandensein eines imped. dirimens im Sprachgebrauch der alten Gesetze zu gewinnen, unterscheidet *Gibert* Traité hist. I 4—18 zwischen der blossen Trennung der Eheleute, welche auch dann gefordert werden kann, wenn das weitere Zusammenwohnen unstatthaft und die copula eine illicita geworden ist, und zwischen der Trennung der Ehe selbst, wie sie bei *Basil.* Ep. c. 6, *Agath.* c. 61, der auch besagt, dass die Getrennten melioris coniugii ineundi libertatem haben, *Aurel.* II, c. 17, *Matiscon.* c. 12, gefordert wird. In solchen Fällen wird dann der stattgehabten Verbindung der Name ‚Ehe‘ verweigert und sie mit entehrenden Bezeichnungen, wie adulterium, fornicatio u. s. w., belegt. Nur in solchen Fällen ist mit Sicherheit für ligamen, consanguinitas, affinitas und professio religiosa ein trennendes Ehehinderniss aus den ersten sechs Jahrhunderten nachzuweisen; doch giebt *Gibert* l. c. 5, observ. 1 zu, dass die Alten auch noch andere Impedimente für trennende angesehen haben können, ohne dies direct auszudrücken. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung, wenn man manche unbestimmt gefasste Kanones, wie *Arvern.* I, c. 12, *Aurel.* II, c. 10, mit ganz bestimmt gefassten, wie z. B. *Aurel.* III, c. 10 u. a., vergleicht. Die Sache ist also jedenfalls alt, wenngleich die Terminologie erst durch das Decretalenrecht eingeführt wurde. Wie die Christen sich an die Eheverbote des römischen Rechts hielten, insofern dieselben nicht gegen die Unauflösbarkeit des Ehebundes verstiessen, so nahm auch das spätere Civilrecht im Codex Theodosianus und Iustinianeus auf die kirchlichen Ehehindernisse Rücksicht. Streitigkeiten über die beiderseitigen Befugnisse oder die Grenzen der weltlichen und geistlichen Gewalt in Bezug auf Ehegesetzgebung kamen nicht vor. Ebenso wenig lässt sich über die Befugnisse und Grenzen in der Gesetzgebung zwischen der kirchlichen Centralgewalt und den Particularsynoden aus Mangel an Quellen etwas Bestimmtes sagen. Das wichtigste Werk über alle geschichtlichen Punkte hinsichtlich der Ehe bleibt Histoire ou tradition de l'église sur le sacrement du mariage, Paris 1725, 3 Bde. 4°, von *Joh. Pet. Gibert,* Dr. theol. u. canon., † zu Paris 1736. Danach die Arbeiten von *Moy* (Das Eherecht der Christen bis zur Zeit Karls d. Gr., aus den Quellen dargestellt, Regensb. 1833), *Klee, Göschl, Knopp, Schulte* u. A. Die Quellen geben *Beveridge, Assemani, Bruns, Pitra* in den einschlägigen Werken. KELLNER.

EHESCHEIDUNG. Es ist hier nicht der Ort, auf die oft ventilirten Aeusserungen des Herrn über die Unauflöslichkeit der Ehe einzugehen und die Frage zu erörtern, wie es sich mit jener Einschränkung verhalte, ‚es sei denn, dass es wegen Hurerei geschehe‘. Es muss dafür auf die exegetisch-dogmatische Litteratur, u. A. auch *Carlblom* Ueber Ehescheidung, in der Dorpater Ztschr. f. Theol. 1859, 524; *Jul. Müller* Ueber Ehescheidung, Berl. 1855; *Weiss* Die Schriftlehre v. d. Ehescheidung, in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1856, 259; *Döllinger* Christenth. u. Kirche 393 ff., 460 ff., verwiesen werden. Die Aulassungen der Kirchenväter über diesen Gegenstand hat *Bingham* IX 349 ff. gesammelt. Sie erklären durchschnittlich die Unauflösbarkeit der Ehe praeter ex causa adulterii (so *Tertull.* c. Marcion. IV 34) oder παρεκτὸς λόγου πορνείας (*Chrys.* Hom. XVII in Matth. p. 177, ähnlich schon *Clem. Al.* Strom. II 33), indem sie eine Wiederverheiratung gleichwol nicht gestatten. So *Lactant.* Ep. div. inst. c. 8: Deus praecepit non dimitti uxorem nisi crimine adulterii devictam et numquam coniugalis foederis vinculum nisi ruperit resolvatur. Vgl. auch *Basil.* c. 9; *Aster.* Hom. 5 bei *Combefis* Bibl. PP. auct. nov. I 82. Am ausführlichsten ist *Hieron.* Ep. 30 in Epitaph. Fabiol. c. 1: praecepit Dominus uxorem non debere dimitti, excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris iubetur, hoc consequenter redundat in feminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est, et vir moechus retinendus. Si quis meretrici iungitur, unum corpus facit: ergo et quae scortatori impuroque sociatur, unum cum eo corpus efficitur. Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos viris impudicitiae frena laxantur, et solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur, quasi culpam dignitas faciat, non voluntas: apud nos, quod non licet feminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur. Weiter sagt derselbe Comm. in Matth. 19:

sola fornicatio est, quae uxoris vincat affectum. Ubicumque igitur est fornicatio et fornicationis suspicio, libere uxor dimittitur. Darüber freilich sind die Väter nicht einig, was unter Ehebruch und Hurerei begriffen sei. *Hermas* in s. Pastor II, 2, 4 zählt unter die moechatio auch den Götzendienst, wie dies auch *Augustin* thut. Die Anschauung, dass eine vollkommene Ehe (und nur einer solchen konnte die Unauflöslichkeit eignen) nur zwischen Christen möglich sei, gewann bald die Oberhand. Es wurden nun auch andere Trennungsgründe Seitens der christlichen Kaiser anerkannt. Das Constantin zugeschriebene Gesetz *Cod. Theod.* lib. III, tit. 16 de repud. l. 1 nennt als solche: Todtschlag, Giftmischerei, Gräberschändung. Theodosius d. J. fügte (*Cod. Iust.* lib. V, tit. XVII de repud. l. 8) noch Hochverrath, Diebshandwerk, Lüderlichkeit u. s. f. hinzu. Vgl. über diese und spätere Gesetze *Bingham* IX 356—364. KRAUS.

EHESCHLIESSUNG. I. Der E. ging die Verlobung vorher, welche im Alterthum bei den Christen sowol als bei Juden und Heiden hauptsächlich das Werk der Eltern war (vgl. I Kor. 7, 36—38; *Const. apost.* IV 11 und *Illib.* c. 54, wo Eltern, welche die Sponsalien berechnen, mit dreijähriger Ausschliessung bestraft werden, und *Basil.* Ep. ad Amphil. 38 u. 42). Daher sind die Tabulae, von welchen *Tertull.* De virg. vel. c. 11 spricht, die Urkunden, welche die Abmachungen der Eltern über die Mitgift enthielten. Die E. selbst geschah unter Mitwirkung der Kirche. Dies besagt, wenn auch nur ganz im Allgemeinen, schon die älteste Stelle, welche der E. Erwähnung thut. ‚Es geziemt sich,‘ heisst es bei *Ignatius M.* Ep. ad Polyc. 5, ‚dass die Personen, welche einander ehelichen wollen, ihre Verbindung mit Gutheissung (μετὰ γνώμης) des Bischofs schliessen, damit sie nach dem Sinne Gottes und nicht der Begierlichkeit gemäss sei.‘ Nicht bloss der letzte Zusatz und die Natur der Sache, sondern auch der sonstige Gebrauch des Wortes γνώμη bei Ignatius (vgl. Eph. 3 u. 4, Smyrn. 6, Polyc. c. 1 u. 8) zeigt, dass darunter mehr als ein blosses Wissen des Bischofs um die E. gemeint sei. Ebenfalls, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen, aber doch schon bestimmter, drücken zwei andere Stellen dieses aus. In den pseudoclementinischen Homilien Ep. Clem. heisst es, ‚die Priester sollen die jungen Leute ehelich verbinden‘ (τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν), und indem diese Worte dem Clemens in den Mund gelegt werden, wird die Sache in das apostolische Zeitalter hinaufgerückt. Dasselbe geschieht in den *Const. apost.* IV 2, wo die Apostel vorschreiben: ‚den Mannbaren gewähret eheliche Verbindungen, ihr Bischöfe.‘ Hieran reiht sich das Zeugniss *Tertullians:* ‚woher soll ich die Kräfte nehmen, um das Glück einer Ehe zu schildern, welche durch die Kirche gestiftet, durch die Darbringung des Opfers bestätigt und mit dem Segen besiegelt ist, welchen die Engel ansagen und der himmlische Vater genehm hält‘ (Ad uxor. II 9). Dieser Stelle zufolge vollzog sich die feierliche kirchliche E. in drei Acten: erstens der Eingehung vor der Kirche, d. h. vor ihren Dienern, wie aus Monog. c. 11 deutlich hervorgeht, wo *Tertullian* an die, welche eine zweite Ehe eingehen wollen, die Frage richtet: ‚wie würdest du dastehen, wenn du eine Ehe begehrtest, wie sie diejenigen, von welchen du sie begehrst, nicht schliessen dürfen, der monogamische Bischof, die Priester, die Diakonen desselben heiligen Brauches (sc. der Monogamie), und die Wittwen, von deren Genossenschaft du dich selber ausschliessest. Diese würden offenbar Männer und Weiber ebenso zusammengeben, wie sie die Bissen Essen (buccellae) vertheilen. Denn diesen Sinn hat bei ihnen (den Psychikern) das Wort: gib dem, der da bittet. Und sie würden euch zusammengeben in der Kirche, die eine Jungfrau ist.‘ Mit den buccellae ist schwerlich auf die Eucharistie, höchstens auf die Eulogien angespielt, am wahrscheinlichsten aber auf die Austheilung der Speisen bei den Agapen. Den zweiten Act bildete die Darbringung des Opfers, den dritten der Segen. Von dieser Benediction ist in den Quellen häufig die Rede. *Siricius* Ep. ad Himer. Tarr. c. 4 u. 9 erwähnt ihrer als des Actes, welcher die Ehe eigentlich vollendet und nach dessen Empfang sie nicht mehr für ein ehebrecherisches Verhältniss gehalten werden kann. Hoc ne fiat (anderweitige Verheiratung) modis omnibus inhibemus, quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur. Dann wird sie erwähnt c. 13 des *Carthag.* von 398; *Innoc. I* Ep. ad Victric. c. 9; *Chrys.* Hom. 18 in Gen.; *August.* Ep. 143, ed. Lovan.; *Synes.* Ep. 105; *Isidor.* De off. eccl. II 19. Sie wurde bei den aus dem Heidenthum übertretenden Ehepaaren nachgeholt und dadurch die Ehe unauflöslich gemacht (*Innoc.* l. c.). Dass sich die Nupturienten dabei die Hände reichten, ersehen wir aus *Greg. Naz.* Ep. 57 ad Anys., und es wurde dabei ein Velamen gebraucht, um dieselben oder vielleicht nur die verschlungenen Hände zu bedecken (*Ambros.* Ep. ad Vigil.). Dass auch die Orientalen das Opfer bei der Verheiratung darbrachten, sagt *Timotheus von Alexandrien* (*Bevereg.* Synodic. II 198). Die

Formel der Benediction ist uns nicht aufbewahrt, doch ist *Probst* (Sacramente und Sacramentalien 459) der Ansicht, dass der heutige griechische und römische Trauungsritus Spuren des höchsten Alterthums an sich trägt. Die *apost. Constitutionen*, die sonst über die pastoralen Functionen reichlich Auskunft geben, erwähnen VIII 10 nur eines Gebetes in der Liturgie für die bereits Verheirateten. Dass übrigens auch formlos geschlossene Ehen geduldet wurden, scheint aus *Tertull.* De pudic. c. 4 hervorzugehen, wo es heisst: daher laufen bei uns auch die geheimen Verbindungen, d. h. die nicht vorher in der Kirche angemeldeten (apud ecclesiam), Gefahr, wie Ehebruch und Hurerei verurteilt zu werden.‘ Der Nachdruck liegt hier nämlich auf dem periclitantur; sie sind nicht Hurerei, laufen aber Gefahr, derselben gleichgeachtet zu werden. Vgl. *Can. apost.* 67 (66) und *Laodic.* c. 2, wo die λαθρογαμία in Gegensatz zu der gesetzmässig geschlossenen Verbindung gestellt wird, ohne dass etwa, wie man vermuthen könnte, Hurerei gemeint wäre. KELLNER.

II. Ceremonien bei der Eheschliessung. Es soll nur das hier hervorgehoben werden, was als den Christen mit den heidnischen Römern gemeinsam aus den Kirchenvätern wie den Monumenten bekannt ist. Die Schmückung der Braut am Vorabende der Heirat mit einer Tunica recta oder regilla und einem rothen, nicht mit dem Flammeum zu verwechselnden rothen Haarnetze (Reticulum) wird aus Goldgläsern bestätigt. Dieselben, gleich den Grabmonumenten, zeigen auch den Schleier oder das Kopftuch (Flammeum), womit die Braut das Haupt umhüllt (nubere, obnubit). Bei den Heiden trug die Braut unter dem Schleier einen Blumenkranz, den sie selbst gepflückt; später erscheint auch der Bräutigam bekränzt. *Tertull.* De coron. milit. c. 13 scheint zwar gegen diese Coronatio zu eifern; doch sprechen die Monumente und die oben zu denselben angeführte Aeusserung des *Chrysostomus* dafür, dass diese an sich unschuldige Sitte auch von den Christen übernommen wurde. Dunkel ist dagegen, was unter jener *Solutio crinium* zu verstehen ist, auf welche *Optat. Milev.* (VI 96, ed. Par. 1679, 116) anspielt; vgl. *Bingham* IX 342. Das Opfer und die Divination bez. Haruspicie fielen selbstverständlich hier weg. Dagegen blieb gewiss die Vollziehung des Ehecontracts (*Tabulae nuptiales, Tabellae sponsalium et nuptiarum*) in ihrem Rechte; noch *Ambros.* De laps. virg. 5 bezeugt die Abschliessung desselben in Gegenwart von zehn Zeugen, wie es bei der alten Confarreatio üblich war. Ebenso blieb natürlich die Consenserklärung als Hauptsache stehen. Gab in der heidnischen Ehe ferner die Pronuba die Eheleute zusammen, die jetzt an den Altar traten und das Opfer der agrarischen Gottheiten darbrachten, so giebt nun der Priester die Contrahenten zusammen, und das eucharistische Opfer trat bald an die Stelle jenes. Wir dürfen annehmen, dass nach dem Opfer vor wie nach die Zeugen ihr *feliciter*, ihren Glückwunsch, aussprachen und dann im väterlichen Haus der Braut die Coena stattfand. Beim Einbruch der Nacht ward die Braut in das Haus ihres Mannes geführt. Dass auch in christlicher Zeit noch die Ceremonie der E. ohne diese *Deductio* als unvollständig gedacht wurde, lehrt *Sidon.* Ep. I 5 (nondum cuncta thalamorum pompa defremuit, quia necdum ad mariti domum nova nupta migravit). Die darauf folgenden Spiele und Tänze waren in der Heidenwelt vielfach höchst ausgelassen, wesshalb wir sie bei christlichen Schriftstellern verpönt finden. Das *Conc. Laodic.* c. 53 erklärt: ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς εἰς γάμους ἀπερχομένους βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι, ἀλλὰ σεμνῶς δειπνεῖν ἢ ἀριστᾷν, ὡς πρέπει χριστιανούς. Man vgl. *Chrys.* Hom. XLVIII in Gen. 680, und LVI in Gen. 743. Auch *Cyprian* De habit. virg. 179, ed. Par. 1726, beschreibt diese Hochzeitsfeier als unanständig (quasdam non pudet, nubentibus interesse et in illa lascivientium libertate sermonum colloquia incesta miscere etc.). Ueber andere wenig anständige Ceremonien, gegen welche die Kirchenväter sprechen (das Setzen der jungen Frau auf einen *Mutunus Tutunus*, um Fruchtbarkeit zu erflehen), s. *Lact.* I 20; *Arnob.* IV 131; *August.* Civ. Dei IV 11, VI 9, VII 24; *Tertull.* Apol. 25. Vgl. *Becker-Marquardt* IV 13, V 38—54; *Rossbach* 13.

Brautführer werden in altchristlichen Quellen zwar nicht genannt, denn die Angabe des *Ciacconio* und *Platina*, nach welcher P. *Soter* (172) jede Ehe für unrechtmässig erklärt haben soll, die ohne Segnung des Priesters und ohne Begleitung durch Paranymphen abgeschlossen worden sei, ist nicht quellenmässig begründet. Gleichwol ist anzunehmen, dass wie in der römischen Ehe auch bei der christlichen die *Sponsores* von vornherein nicht fehlten; selbst im Judenthum fanden die Christen hier eine ausgebildete Sitte vor (vgl. Richt. 14, 11 mit Matth. 25, 1).

Ueber Trauringe s. d. A. Ringe. KRAUS.

EHEVERBOTE. In Betreff mancher E., welche im heutigen Eherecht behandelt werden, wie Altersunreife, error, impotentia, vis ac metus, bietet die altkirchliche Gesetzgebung scheinbar nichts, entweder weil dieselben aus dem Naturrecht hinlänglich klar, oder weil sie im römischen Recht aufgenom-

men waren. In letzterm Fall trat dann noch der Umstand helfend ein, dass die Initiative zur Eheschliessung bei jungen Leuten durchgehends von den Eltern ausging, wodurch ungesetzlichen Ehen vorgebeugt war, und auch sonst sich Niemand gern der Gefahr ausgesetzt haben dürfte, eine Ehe einzugehen, die den Staatsgesetzen zuwider war. Die kirchliche Gesetzgebung war also der Mühe überhoben, sich über diese Dinge auszusprechen, indem keine praktische Veranlassung dazu vorlag. Dass man sich übrigens dem geltenden bürgerlichen Recht nicht blindlings anschloss, sondern, wo es ohne grosse Nachtheile geschehen konnte, in Collisionsfällen davon abging, beweist die unten zu erwähnende Controverse zur Zeit des P. Callistus über die Ehen von vornehmen Freien mit Sklaven. Im Uebrigen setzte sich das altkirchliche Eherecht aus folgenden Bestandtheilen zusammen. Erstens übernahm man, vom Punkte der Ehescheidung abgesehen, sämmtliche Vorschriften des mosaischen Rechts III Mos. 18, 6—16; 20, 17 ff.; V Mos. 27, 15—26. Danach waren die Ehen verboten zwischen Ascendenten und Descendenten, Blutsverwandten der Seitenlinie im ersten Grade und den Verschwägerten im ersten Grade, nämlich mit der Stiefmutter und Stieftochter und deren Tochter, sowie der des Stiefsohnes mit der Frau des Vaterbruders, der Schwiegertochter, der Frau des Bruders (mit der bekannten Ausnahme der Leviratsehe) und der Schwester der Frau. Diese sämmtlichen E. wurden von Anfang an ohne förmliches Kirchengesetz beobachtet; erst die zweite Synode von *Tours* 567, c. 21 recurrirt dafür auf den Pentateuch und giebt diesen als Quelle derselben an. Im römischen Recht fand man sodann vor die Verbote von Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten, Geschwistern und den durch respectus parentelae verbundenen Personen. In Betreff der Affinität hatte es kein festes Princip, doch verbot es die Ehen zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, Schwiegereltern und Schwiegerkindern mit der Frau des Stiefsohnes und mit der nach der Scheidung von einem Andern gezeugten Tochter der geschiedenen Gattin. Indem die Kirche diese Bestimmungen aufnahm, äusserte sich ihre gesetzgebende Thätigkeit auf diesem Felde weiter zunächst darin, dass sie die Ehehindernisse der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft erweiterte bez. auf ein festes Princip zurückführte.

1) Wann das Ehehinderniss der Blutsverwandtschaft gesetzlich auf die Consobrini ausgedehnt wurde, lässt sich nicht genau feststellen. Zur Zeit des hl. Augustinus war es noch nicht der Fall, doch wurden solche Ehen von der christlichen Sitte propter vicinitatem illiciti verabscheut und waren selten (*August.* De civ. Dei XV 16). Bald danach erscheint es zum erstenmal in c. 6 der Synode von *Agde* und wird von den folgenden fränkischen Synoden wiederholt eingeschärft, besonders *Aurel.* III, 10. Zuwiderhandelnde wurden auf solange ausgeschlossen, bis sie das Verhältniss aufgaben. Auf die Sobrini, Geschwisterenkel, erscheint dies Hinderniss ausgedehnt zuerst bei der Synode von *Epaon* 517, c. 31, vielleicht schon bei der von *Agde* c. 61.

2) Schwägerschaft im ersten Grade beider Linien war von Anfang an ein Ehehinderniss und wird schon in c. 61 der Synode von *Elvira* ausdrücklich als solches hingestellt, ebenso *Bracar.* II, c. 79; *Aurel.* I, 18; II, 11; III, 10; *Rom.* 402, c. 9; und in der griechischen Kirche *Ancyr.* c. 25; *Neocaes.* c. 2; *Basil.* Ep. c. 23 u. 18; *Trull.* c. 54. Zuwiderhandelnde mussten nicht nur das Verhältniss aufgeben, sondern auch nachher noch sich Bussübungen unterziehen, fünf, sieben und mehr Jahre (vgl. die citirten Kanones). Das *Trullanum* hat endlich eine weitere Ausdehnung, bereits Affinitas sec. gen., indem es c. 54 die Ehen zwischen zwei Brüdern und zwei Schwestern verbietet.

3) Ehen mit Heiden wurden schon früh verboten und die Eingehung derselben mit Kirchenstrafen bedroht, aber es wurde nicht die Auflösung derselben verlangt (*Illib.* c. 15; *Aurel.* I, c. 11). Die Synode von *Chalcedon* spricht sogar nur von den Töchtern der Kleriker (c. 14).

4) Ehen mit Juden verbietet die Synode von *Elvira* c. 16 und bedroht die Eltern der christlichen Braut, als die Anstifter solcher Ehe, mit fünfjähriger Ausschliessung. Die zweite Synode von *Orléans* 533, c. 19 befiehlt Auflösung der Ehe bei Strafe der Ausschliessung, ebenso *Arvern.* I, c. 6. Mit dem einfachen Verbote begnügt sich *Tolet.* III, c. 14. Nur der Töchter der Kleriker speziell erwähnt *Chalced.* c. 14.

5) Ehen mit Häretikern betreffend redet *Chalced.* c. 14 wieder nur von den Klerikern und deren Kindern. Sie sind verboten durch *Illib.* 16, *Laod.* 10 u. 31. Das *Quinisextum* schreibt Auflösung der geschlossenen Ehe vor (c. 72), während die anderen Synoden sich mit dem blossen Verbote begnügen.

6) Die verlobte Braut eines Andern zu heiraten wird mehrfach untersagt (*Ancyr.* c. 11; *Basil.* Ad Amphiloch. c. 22; II. Syn. s. *Patricii* c. 28; *Trullan.* 98). Letzteres setzt für Zuwiderhandelnde dieselbe Strafe wie für Ehebrecher fest.

7) In Betreff der Entführung schreiben die Kanones vor, die Entführte soll den Eltern resp. dem Bräutigam zurückgegeben

werden (*Ancyr.* 11); es steht dem letztern aber frei, ob er sie nun noch als seine Verlobte ansehen will oder nicht (*Basil.* Ep. c. 22). Das *Quinisextum* bedroht die Entführer mit Kirchenstrafen. Vgl. *Kaiser* Das imped. raptus, Archiv f. K.-R. III 170.

8) Eine gültig geschlossene Ehe bildete selbstverständlich zu jeder Zeit das Imped. ligaminis (*Illib.* c. 8 u. 10; *Ancyr.* 20; *Trull.* 87, 93; *Aurel.* II, 11; *Innoc. I* Ep. ad Proclum Constant. 909), wesshalb man auch bei dem Verschwinden oder Verschollensein eines Ehetheils eine neue Eheschliessung nicht gestatten wollte, bevor der Tod desselben constatirt war (*Basil.* l. c. c. 31 u. 36).

9) Nach dem römischen Gesetze konnte man sich mit den eigenen Sklaven verheiraten, und zwar wurden sie entweder vorher freigelassen, was die *Apost. Const.* anbefehlen (VIII 32), und dann entstand eine rechtsgültige Ehe, oder es geschah nicht, und dann entstand ein blosses Contubernium. Senatoren jedoch und ihre Töchter konnten mit blossen Freigelassenen nach den Staatsgesetzen keine Ehe eingehen. Allein P. Callistus erklärte, wie Hippolyt berichtet, solche Ehen für rechtmässig und gültig (*Döllinger* Hippolytus u. Callistus 158; *Probst* Sacramente u. Sacramentalien 453). Die Sklavin eines Andern ohne dessen Zustimmung zu ehelichen, war unerlaubt, und *Basilius* Ep. ad Amphil. c. 40 u. 42 verlangt Auflösung solcher Ehen.

10) Verlöbnisse ohne Einwilligung der Eltern waren ungültig und strafbar. Doch verlangt nur *Basilius* Auflösung der ohne ihre Einwilligung geschlossenen Ehen (Ep. ad Amphil. c. 42; vgl. c. 38.

11) Der Gebrauch, zwischen Pathen und Täufling ein Ehehinderniss anzunehmen, wurde zum förmlichen Gesetz gemacht von *Iustinian* c. 26 Cod. de nupt. V 4, und erscheint als förmliches Kirchengesetz zum erstenmal *Trull.* c. 53 (*F. Laurin* Die geistl. Verwandtschaft, Archiv f. K.-R. XV 216 ff.; *Schulte* Handb. des k. Eher. 188). Vorher war die Aufstellung dieses Hindernisses nicht nöthig, weil meistens nur Erwachsene getauft wurden und man nur einen Pathen desselben Geschlechts wie der Täufling nahm. Erst mit dem Allgemeinwerden der Kindertaufe ergab sich die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen Gesetzes.

12) Die Ehen derer, welche vorher ein Gelübde der Keuschheit abgelegt oder sich dem Stande der Mönche oder Nonnen gewidmet hatten, werden sehr häufig als unerlaubt bezeichnet (*Illib.* 13; *Valent.* I, 2; *Arausic.* I, 28; *Turon.* I, 6; *Tolet.* I, 19; IV, 56; *Chalced.* 16; *Basil.* Ep. c. 6). Ob die professio religiosa aber als ein vernichtendes Ehehinderniss angesehen worden, wird von Manchen bezweifelt und behauptet, sie habe bis zur neunten allgemeinen Synode nicht als solches gegolten. Sicher mit Unrecht; denn schon c. 13 von *Elvira* setzt fest, dass gottgeweihte Jungfrauen, wenn sie ihr Gelübde (pactum) brechen, bis an ihr Lebensende ohne Hoffnung auf Wiederaufnahme aus der Kirche ausgeschlossen sein sollen, und wenn sie Busse thun, ihr Verhältniss aufgeben (abstineant a coitu), so können sie doch nur erst am Ende ihres Lebens die Communion wieder erhalten. Wie könnte nun aber eine Synode, selbst wenn sie noch so rigoristisch wäre, Leute, die in einer gültigen Ehe leben, für immer und ohne Hoffnung ausschliessen? Der von der Synode gewählte Ausdruck a coitu soll nicht etwa wilde, regellose Unzucht anzeigen, sondern ausdrücken, dass eine solche Verbindung keine Ehe sei, was *Basilius* (s. unten) mit deutlichen Worten sagt. Dasselbe sagt die erste Synode zu *Toledo* im J. 400 (c. 16 u. 19), indem sie die devota, welche sündigt und heiratet — was die Synode ganz gleichstellt — si peccaverit et maritum duxerit — ausschliesst und sie nur dann zur Busse zulässt, wenn ihr Mann entweder gestorben ist oder sie sich von ihm getrennt hat (nisi adhuc vivente ipso marito caste vivere coeperit, c. 16; si autem vivente eo recesserit et poenituerit ... recipiat communionem, c. 19). Die sog. *Stat. eccl. Afr.* c. 104 belegen die Nonnen, quae permanere in coniugio consenserint, mit lebenslänglicher Busse. Die zweite Synode von *Orléans* (c. 17) dringt vor Allem auf Trennung der Ehe, dann kann der Bischof die Busszeit bestimmen, nach deren Ableistung die Communion wieder ertheilt werden kann (zu dem hier vorkommenden Ausdruck benedictio diaconatus vgl. *Epaon.* 21, und velamen benedictionis *Syn. Rom.* 402, c. 1, wo es ferner heisst: seu volens crimen protegere adultero *mariti* nomen imposuit). Zur fernern Bestätigung des Gesagten dienen *Aurel.* III, 16 und IV, 19, wo sequestratio, *Turon.* II, 20, wo de vetito coniugio separare; ferner *Antissiod.* c. 12, wo sequestrare; *Rom.* 402, c. 1 und endlich die irische Synode von 456, c. 17, wo dimittere adulterum verlangt wird. Dass in einigen Kanones die Verbindung nicht als Ehe, sondern als adulterium coitus u. s. w. bezeichnet wird, ändert nichts an der Sache. Es erhalten diese Ausdrücke ihre rechte Deutung theils durch die anderen Kanones, theils durch die Ausdrucksweise des hl. *Basilius*, der c. 6 eine solche Verbindung ‚Hurerei' nennt und c. 25 erläuternd bemerkt: ‚Hurerei ist keine Ehe, auch nicht einmal der Anfang einer solchen.' Der Standpunkt, den die orientalische Kirche einnimmt, erhellt endlich aus c. 44 der *Trullansynode*,

welche die Ehen der Mönche für Hurerei erklärt und als solche behandelt wissen will. Die professio religiosa wurde also in allen Provinzen der alten Kirche seit dem 4. Jahrh. immer und überall als imped. dirimens angesehen und behandelt und die wenigen unbestimmt lautenden Kanones aus den übrigen bestimmt gefassten zu erklären: so der 19. von *Ancyra*, wo solche Wortbrüchige als bigami bezeichnet werden und offenbar bigamia vera, nicht similitudinaria verstanden werden muss; und der 14. von *Chalcedon*, der Ausschliessung der Eidbrüchigen verlangt, aber dem Bischof gegen sie milde zu sein erlaubt. Dabei ist dann zu suppliren, wenn sie sich bessern, d. h. vor Allem das Verhältniss aufgeben. Anders fasst *Hefele* die Stelle (Conc.-G. [1] II 501, [2] II 520).

13) Dieselben Grundsätze sind in Anwendung zu bringen bei der Frage, ob der ordo sacer ein imped. dirimens gewesen sei. Ein solches liegt also dem Gesagten zufolge überall da vor, wo die Gesetzgebung Auflösung der Ehe verlangt und zugleich das Verhältniss nicht als Ehe, sondern als adulterium, fornicatio u. dgl. bezeichnet. Dies geschieht bei dem ordo sacer in der alten Zeit nicht. Hinsichtlich der vor der Ordination vorgeschriebenen Ehe fand auch in der lateinischen Kirche keine Aufhebung der Ehe statt, sondern es wurde nur das generare filios (*Illib.* 33) und später das Zusammensein der Gatten verboten. Auch bei nach der Ordination geschlossenen Ehen wurde keine Excommunication verhängt, sondern nur Absetzung vom geistlichen Amte (*Carthag.* 390, c. 2; *Tolet.* I, 4; II, 1; *Agath.* c. 6; *Arvern.* I, 13; *Arel.* IV, 2). Die dritte Synode von *Orléans* c. 7 schreibt allerdings Excommunication vor, aber nur bei solchen Klerikern, welche sich vor Empfang des ordo sacer durch ein Gelübde zur Ehelosigkeit verpflichtet hatten. Die griechische Kirche untersagte ebenfalls streng die Verheiratung der höheren Kleriker nach erhaltener Ordination, und dasselbe that die weltliche Gesetzgebung (l. 52, § 2, Cod. de episc. I 3 und Nov. 22, c. 42), ohne die Ehen für ungültig zu erklären; aber für den Fall, dass solche Kleriker einen höhern Ordo empfangen wollen, müssen sie ihre ungesetzliche Ehe auflösen: τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμῳ ἐνὶ παρανόμῳ προσομιλήσαντας ... διαλυθέντος αὐτοῖς τοῦ ἀθέσμου συνοικεσίου (c. 3), andernfalls begnügte man sich mit Absetzung. Mit *Assemani* Bibl. or. t. III, p. II 329 schon auf Annahme eines imped. dirimens im 7. Jahrh. beim ordo sacer auf Grund jenes Kanons zu schliessen, scheint etwas gewagt.

14) In Betreff der noch übrigen Impedimente des crimen und der publica honestas ging die Kirche offenbar nicht über das im römischen Civilrecht Vorgeschriebene hinaus (vgl. *Schulte* Handb. d. kath. Eherechts 179 f., 308 f.). Denn es fehlt darüber an allen näheren Bestimmungen in der kirchlichen Ehegesetzgebung der alten Zeit, da die Stelle bei *Aug.* De nupt. et concupisc. I 10, ed. Lov. t. X: fieri potest coniugium, cum qua praecessit adulterium, strittig ist. *Gibert* a. a. O. II 398 ist der Ansicht, dass der Zusammenhang der Stelle erfordere, zu lesen: fieri *non* potest. Im Uebrigen ist die allmälige Vermehrung der E. aus der Aufgabe der Kirche zu erklären und abzuleiten, wonach sie über die Beobachtung des göttlichen Gesetzes zu wachen hat. ‚Il est manifeste,‘ sagt *Gibert* a. a. O. I 103, ‚qu'étant chargée de faire exécuter la loi de Dieu par rapport à la religion, elle est obligée d'ordonner ce qu'elle juge nécessaire à cette exécution.‘ KELLNER.

EHRFURCHTSBEZEIGUNGEN. Mancherlei E. waren bei den ersten Christen üblich. Wir nennen:

1) beim Beten a) Entblössung des Hauptes (capite nudo, quia non erubescimus, *Tertull.* Apol. c. 30; *Hieron.* Comm. in I Cor. 11), welche Sitte sich auf I Kor. 11, 3—10 stützt. b) Erhebung und Ausbreitung der Hände (manibus expansis, quia innocuis, *Tertull.* l. c. c. 30; De orat. c. 14), welche Uebung weniger mit Rücksicht auf das Beispiel des Moses (Exod. 17, 12), als um das Leiden Christi nachzuahmen, gebräuchlich war. Nos vero non attollimus tantum, sed expandimus, e dominica passione modulatum (*Tertull.* De orat. c. 11). Manibus in modum crucis expansis beteten die Martyrer Montanus, Fructuosus, Augurius, Eulogius. c) Vorheriges Waschen der Hände (*Tertull.* De orat. c. 13). d) Beugen der Kniee (*Tertull.* l. c. c. 23; De coron. milit. c. 3; *Chrysost.* Serm. IV de Anna; *Aug.* De civ. Dei XXII, c. 8; *Prudent.* Cathem. hymn. II 50). Dieser Brauch datirt aus dem A. Test., ist durch das Beispiel Christi und der Apostel geheiligt (III Kön. 8, 54; Dan. 6, 10; Luc. 22, 41; Act. 7, 59; 9, 40; 21, 5; *Hermas* Past. l. I, vis. 1, c. 1; *Eus.* Hist. eccl. II, c. 23) und wird berichtet vom hl. Ignatius (*Ruinart* ed. Ratisb. 58), von Constantin (*Euseb.* Vit. Const. M. IV, c. 21 u. 61) und von Demetrias und Marcella (*Hieron.* Ep. 8 u. 33). e) Stehen, vorgeschrieben zum Zeichen der Freude während der Oster- und Pfingstzeit, sowie an den Sonntagen des Kirchenjahres und bei Lesung des Evangeliums (*Tertull.* De coron. milit. c. 3; *Hieron.* Comm. in Ep. ad Ephes. Prooem.; *Chrys.* Hom. 1 in Matth.; *Const. apost.* II, c. 57; *Pseudo-Augustinus* [*Caesarius von Arles*] Serm. 26; *Conc. Ni-*

caen. c. 20). f) Gänzliche Niederwerfung (humi prostratio); sie war jedoch nicht häufig (*Theodoret.* Hist. eccl. V, c. 17; *Aug.* De civ. Dei XXII, c. 8). g) Erhebung der Augen zum Himmel: illuc (in coelum) suspicientes (*Tertull.* Apol. c. 30). h) Zurückhaltung des Hustens (a tussi abstinentes, *Ambros.* De virg. III, c. 9).

2) Gegen heilige Orte, besonders gegen Kirchen. a) Die Kirche betraten viele Christen nur nach vorherigem Waschen der Hände, um dadurch die Reinheit des Herzens anzudeuten, mit der man diese hl. Orte betreten soll (*Tertull.* De orat. c. 11; *Chrysost.* Hom. 57 in I Cor.; *Euseb.* H. e. X, c. 1). b) Die Säulen, Thüren u. dgl. in den Kirchen wurden geküsst (*Greg. Naz.* Orat. XXIX; *Ambros.* Ep. 33; *Chrysost.* Hom. 19 in II Cor.); die heute noch bestehende Sitte, den Altar in der hl. Messe zu küssen, kannte schon der hl. *Ambrosius* (Ep. II, c. 14). c) Schuhe oder Sandalen wurden abgelegt, wahrscheinlich in Erinnerung an die Aufforderung Gottes an Moses (Exod. 3, 5), eine Sitte, die heute noch bei den Aethiopiern in Uebung ist (*Cassian.* Instit. mon. I, c. 10). d) Christliche Fürsten legten vor Eintritt in die Kirchen ihre Diademe ab (*Chrysost.* Hom. post reditum ex exilio; *Theodos.* Orat. in act. I Conc. Ephes. e) Auf der Ehrfurcht vor den Kirchen basirt auch das Asylrecht (s. d. A.).

3) Gegen Reliquien. Die Reliquien wurden a) andächtig angerührt (*Greg. Nyssen.* Orat. in s. Theodor. circa init.), b) geküsst oder ihnen eine Kusshand zugeworfen. Diese Ehrfurchtsbezeigung kommt in heidnischen, besonders orientalischen Culten vor (Job 31, 26—28), ist aber auch biblisch (Ps. 2: ‚küsset den Sohn'). Dass die Matrone Lucilla zu Carthago von Bischof Cäcilian wegen des Küssens eines unbeglaubigten Martyrers zurechtgewiesen wurde, gab mit Anlass zu den donatistischen Streitigkeiten. Vgl. auch *Greg. Nyss.* l. c. c) Vor den Reliquien wurden Lichter angezündet (*Hieron.* Ep. ad Ripuar. und Ep. LIII), d) Weihegeschenke vor ihnen niedergelegt (*Theodoret.* Serm. 8 c. gent.). e) Eine höchst auffallende Bezeigung der Achtung und Ehrfurcht bestand in der aus dem Heidenthum (Nero opferte seinen Bart auf goldener Schale dem Iuppiter Capitolinus) herübergenommenen Sitte, den Reliquien eines Heiligen den Bart zu opfern. Dies that der hl. Paulinus von Nola noch als Katechumenus zu Ehren des hl. Felix (*Paulin.* In natal. V s. Fel.). f) Eine andere eigenthümliche Ehrfurchtsbezeigung erwähnt der hl. *Augustinus* Confess. VI, c. 2, indem er von seiner Mutter Monica erzählt, dass sie in Rom zu Ehren der Reliquien der Heiligen an jedem Grabe einen Schluck aus einem mitgebrachten Weingläschen genommen habe. g) Die Reliquien wurden von der Stelle ihres Begräbnisses an Orte übertragen, wie sie verehrt werden sollten; Translationen werden erwähnt von *Hieronymus* c. Vigilant. c. 5; *Ambrosius* Serm. dupl. in transl. ss. Gervas. et Protas.; *Augustinus* De civ. Dei XXII, c. 8; *Chrysostomus* Orat. in s. Babyl.). h) Endlich wünschte man neben den Reliquien der Heiligen begraben zu werden; martyribus sociari preisen christliche Epitaphe als grosses Glück. Vgl. *August.* De cura pro mort. ger.; *Hieron.* Ep. 172 und den Art. Ad Sanctos S. 19.

4) Gegen die lebenden Martyrer. Die Martyrer waren der Gegenstand des berechtigten Stolzes, der innigsten Hochachtung, der liebevollsten Zärtlichkeit in der alten Kirche (*Cypr.* Ep. 8, 15, 25, 56 und De laude mart.). Man küsste ihre Ketten, ihre Hände, Kleider, Füsse (*Euseb.* De mart. Palaest. c. 9; Hist. eccl. V, c. 1; *Tertull.* Ad uxor. II, c. 4; *Lucian.* De mort. Peregr. n. 12); man fing ihr Blut beim Martyrium mit Schwämmen, Tüchern, Binden auf. *Prudentius* (Peristeph. V, v. 333; *Ruinart* Acta mart., ed. Ratisb. 404) berichtet aus dem Martyrium des hl. Vincentius: videres circumstantium frequentiam sancti vestigia certatim deosculando prolambere, vulnera totius laceri corporis pia curiositate palpare, sanguinem linteis excipere, sacra veneratione posteris profuturum.

5) Gegen andere Mitchristen. Diese wurden geehrt: a) indem man ihnen Wasser zum Fusswaschen reichte oder ihnen die Füsse wusch (*Tertull.* Ad ux. II, c. 4; *Augustin.* Ep. ad Ianuar. c. 18), b) sie küsste. *Tertullian* hält die Wiederverheiratung einer christlichen Wittwe mit einem heidnischen Manne auch um dessentwillen für unschicklich, weil sie sich dann nicht mehr ‚dem Mitbruder im Friedenskusse nahen' könne (Ad uxor. II, c. 4). Den Friedenskuss will derselbe kirchliche Schriftsteller nicht einmal während des Fastens unterlassen haben (De orat. c. 18). Auch in der Liturgie war der Friedenskuss üblich (*Iustin.* Apol. II, c. 7; *Innocent. I* Ep. ad Decent. I, c. 1; *Cyrill. Hieros.* Catech. mystag. V, c. 2). Dass der Friedenskuss bis auf die Apostel zurückdatirt und von ihnen empfohlen worden ist, wissen wir aus I Kor. 16, 20: ‚grüsset einander mit heiligem Kusse', und aus I Petr. 5, 14: ‚grüsset einander mit dem Kusse der Liebe'. Vgl. d. Art. Friedenskuss. MÜNZ.

Ei. Bei den Reliquien der hhl. Balbina und Theodora und in dem Grabe eines un-

genannten Martyrers fanden sich marmorne Eier und in mehreren Loculis der Katakomben natürliche Eierschalen (*Boldetti* 519, Tav. V 59, 60; VI 61—63). Einige Gelehrte bringen dieselben in Beziehung zu den Agapen, bei deren Abbildungen in den Gemälden der Katakomben (*Aringhi* R. S. II 119; *Bottari* III 218) man Eier als Gericht zu erkennen geglaubt hat (*Raoul-Rochette* Mém. de l'Acad. des Inscr. XIII 781); Andere hielten die marmornen Eier für Weihwassergefässe (*Lupi* Dissert. I, CLXIV 77), noch Andere finden darin eine Erinnerung an den in Africa noch bestehenden (*Gau* Relation 8 u. 12, Anm. 3), vom hl. *Augustin* (Conf. VI 2) erwähnten, mit den Liebesmalen zusammenhängenden (*Buonarruoti* Osserv. 129) Gebrauch, Speisen zu den Martyrergräbern zu bringen (*Kraus* R. S. 450, [2]496); von Anderen werden die marmornen Eier als Marterwerkzeuge betrachtet, wie denn ova fortiter ignita unter diesen von *Erchinfridus* in der Vita s. Colomanni (*Ducange* v. Ova ignita) erwähnt werden. Allein die Bedeutung dieser Eier ist eine symbolische. Schon bei *Melito von Sardes* (Clavis de Avibus n. V, Spicil. Solesm. II 478) wird das Ei mit Bezugnahme auf Luc. 11, 12 als Symbol der Hoffnung bezeichnet: ovum spes. Dieselbe Auffassung findet sich auch bei den späteren Vätern: restat spes, quae quantum mihi videtur, ovo comparatur. Spes enim nondum pervenit ad rem, et ovum est aliquod, sed nondum est pullus (*Aug.* Serm. CV 8). In dem Grabe niedergelegt, wies das Ei auf die grosse Hoffnung des Christen (fiducia christianorum resurrectio mortuorum, *Tertull.* De resurrect. VII; vgl. *Cyrill. Hieros.* Cat. XVIII), nämlich die Auferstehung des Fleisches, hin. Diese Auffassung lag um so näher, weil das Ei in den kosmogonischen Mythen der verschiedensten heidnischen Völker Symbol des Ursprungs war (*Friedreich* Die Symbolik u. Mythol. der Natur § 332, 687 ff. [vgl. *Bachofen* Gräbersymbolik der Alten; *Gerhard* Das Ei auf Kunstd., in Arch. Anz. 1859, 58; zu erinnern ist hier auch an das sog. Harpyien-Monument von Xanthos, s. *Curtius* Arch. Ztg. 1855, 73, wo über der Todtenthüre eine säugende Kuh als Symbol der Lebenskraft, neben der einsamen Todesgöttin die Göttin des Lebens vorgestellt ist, welch letzterer von zwei Frauen ein Granatapfel und ein Ei gereicht wird. Curtius sieht in dem Denkmal den Gedanken ausgesprochen, dass der Tod ein Durchgang zum Leben sei. Für ähnliche symbolische Auffassung bei den Juden s. *Sepp* Leben Jesu III 399. K.]), Symbol des aus dem im Ei verschlossenen Keime sich entwickelnden Lebens. Sicher ist das Osterei in der spätern Zeit auch ein Symbol der Auferstehung Christi und der ‚neuen Schöpfung der neuen Welt, welche durch den Tod und die Auferstehung Christi errichtet und geschaffen worden ist' (*Hefele* Beiträge II 286), ‚und allerdings ist dieses Bild der Vorstellung der alten Kirche, ja überhaupt der alten Zeit, dass die Welt im Frühling geschaffen worden, und die Auferstehung Jesu der Anfang der neuen Welt sei (wesshalb auch das Kirchenjahr mit Ostern angefangen und der erste Sonntag nach Ostern Quasimodogeniti, bei den Griechen der Erneuerungstag genannt wurde), vollkommen angemessen' (*Augusti* Denkw. XII 338). Ein directes Zeugniss aus dem christlichen Alterthum haben wir für diese Auffassung des Eies bez. des Ostereies zwar nicht, allein ein starkes Anzeichen für dieselbe gewährt, dass dieselbe in der schismatischen griechischen und russischen Kirche, bei deren Versteinerung die Aufnahme neuer Gebräuche nicht anzunehmen ist, sich findet (*Augusti* a. a. O. giebt die Beweisstellen; vgl. *Binterim* Denkw. V, I 237 ff.; die Segnung des Ostereies kennt bereits das Sacr. Gregorianum). HEUSER.

[Zu dem Vorstehenden muss bemerkt werden, dass nur *Boldetti* a. a. O. Eierschalen in den Loculi der Katakomben entdeckte. *De Rossi* R. S. III 621 bekennt, deren niemals angetroffen zu haben. Da, wie wir jetzt wissen, Agapen höchst wahrscheinlich nicht in den Katakomben abgehalten und gewiss nicht dort für solche das Essen bereitet wurde, ist nicht anzunehmen, dass jene Eierschalen Reste von Mahlzeiten gewesen. *De Rossi* a. a. O. ist geneigt, sie gleich den Muscheln für Recipienten von Flüssigkeiten zu sehen. Den gleichen Zweck mögen die marmornen Eier gehabt haben. Trotz des oben beigebrachten Materials, das sich noch vermehren liesse, nehme ich entschiedenen Anstand, hier an eine symbolische Beziehung zu glauben, welche übrigens auch *Cavedoni* Ragguoglio critico de' monim. delle arti Crist. 48 annimmt. K.]

EID. Den Anweisungen des Evangeliums entsprechend musste das Schwören bei den alten Christen nur unter Umständen gestattet sein. Leichtfertiges Schwören wird öfters streng getadelt, wenn auch nicht unter die Vergehungen gezählt, die öffentliche Kirchenbusse nach sich ziehen (*Tert.* De pudic. c. 19; *Chrysost.* Hom. XXII ad pop. Antioch. Opp. I 294; Hom. XVII in Matth. 182). Weiter war es unstatthaft, bei geschaffenen Dingen zu schwören; *Conc. Carth.* IV, c. 61: clericum per creaturas iurantem acerrime obiurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum; *Hieron.* in Matth. 5. Demgemäss lehnte man auch

den Eidschwur per genium imperatoris ab; so that es Polykarp, als er vom Proconsul zu solchem aufgefordert wurde (*Eus.* H. e. IV 15); so antwortete einer der *Martyres Scyllitani* dem Proconsul auf die nämliche Zumuthung (tantum iura per genium regis nostri): ego imperatoris mundi genium nescio, sed coelesti Deo meo servio. *Minucius Felix* c. 29 bezeichnet den E. beim Genius des Kaisers als etwas Heidnisches; *Origenes* c. Cels. VII 421 erklärt, man müsse eher den Tod erleiden, als bei diesem Dämon schwören. Aehnlich *Tertullian* Apolog. c. 32. Indem aber letzterer diesen E. ablehnt, giebt er zu, dass die Christen per salutem imperatoris schwören: sed iuramus sicut non per genium Caesarum, ita per salutem eorum, quae est angustior omnibus geniis. Nescitis genios daemonas dici, et inde diminutiva voce daemonica? Nos iudicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit. Id in eis scimus esse, quod Deus voluit: ideoque et salvum volumus esse quod Deus voluit, et pro magno id iuramento habemus. *Athanasius* Ep. ad Monach. Opp. I 866 erzählt: ὁρκίζομεν κατὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐσεβεστάτου Αὐγούστου Κωνσταντίου τὸν ἔπαρχον τῆς Αἰγύπτου Μάξιμον. Aehnliches findet sich bei *Sozom.* IX 7 (πρὸς τῆς σωτηρίας τοῦ βασιλέως αὐτὸς ὤμοσε) und *Zosimus* V 45, p. 643 (ὤμνυ δὲ καὶ αὐτὸς ὅρκον τῆς βασιλείας ἀψάμενος κεφαλῆς). Die Einführung eines feierlichen christlichen Eides bei Gerichtsverhandlungen u. s. f. findet sich bereits seit dem constantinischen Zeitalter. Marcellinus, der im Auftrag des Kaisers zwischen Katholiken und Donatisten zu richten kam, schwört per admirabile mysterium Trinitatis, per incarnationis dominicae sacramentum, et per salutem principum iudicaturum se esse (Gest. Coll. L, c. 5, ed. Dupin 247). Derartige gerichtliche Eide legen dann die Gesetze des Constantius (*Cod. Theod.* XI, 39, 3), des Iustinianus (*Cod. Iust.* IV, 20, 9) auf. Namentlich musste der Ankläger das *iuramentum de calumnia* leisten (*Cod. Iust.* II, 59, 1), ebenso hatten die Richter auf das Evangelium zu schwören (*Iustin.* Nov. CXXIV, 1); den Bischöfen war ein E. auf die Evangelien wegen Vermeidung simonistischer Weihen auferlegt (Nov. CXXIII 1), gleicherweise den Ordinanden (Nov. CXXXVII 2). Auch sonst wird vielfach auf einen E. recurrirt: so von *Athanasius*, der Constantius bittet, seine Ankläger zu vereidigen (Append. ad Constant. Opp. I 678), von *Augustin* (Ep. 154 ad Publicolam; Serm. dom. I, c. 30), von *Gregor von Nazianz* (Ep. 219 ad Theod.) u. s. f. Den Treu-E. gegen den König legt das *Conc. Tolet.* V, c. 2 den Geistlichen wie den Laien auf; die Missachtung der Heiligkeit des Eides beklagt *Toletan.* IV, c. 74. Wir lesen, dass **Euagrius**, der Archidiakon von CP., auf die Evangelien schwört (*Sozom.* VI 30), und auf dem sechsten allgemeinen Concil zu CP. (Act. XIII 378, ed. Labb. VI 996) muss der Diakon und Chartophylax Georgius Verschiedenes unter E. schwören, auf das Evangelium betheuern. Eine Reihe von Fällen, in welchen Eide abzulegen sind, zählt das *Tolet.* VIII, c. 2 auf (vgl. *Bingham* VII 359).

Man wird es dem Gesagten gemäss finden, wenn den Donatisten als Sünde vorgeworfen wird, dass sie bei dem Namen des Donatus und ihrer vorgeblichen Martyrer schwören (*Optat.* III 65, al. 68; II 58, al. 53; III 69, al. 75). Letzteres lässt schliessen, dass man schon im 4. Jahrh. auch bei den Heiligen schwur, ein E., der bald in die officielle Formel aufgenommen wurde; so schwören bei *Iustin.* Nov. IX die Provinzialchefs: ὄμνυμαι ἐγὼ τὸν θεὸν παντοκράτορα, καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ τὴν ἁγίαν ἔνδοξον θεοτόκον καὶ ἀειπάρθενον Μαρίαν καὶ τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια, ἃ ἐν ταῖς χερσί μου κρατῶ, καὶ τοὺς ἁγίους ἀρχαγγέλους Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ u. s. f.

Natürlich fand der Meineid strenge Ahndung. *Chrysostomus* Hom. XVII in Matth. 182 zählt ihn mit dem Ehebruch, der Hurerei und dem Morde unter die todeswürdigen Verbrechen; der Kanon 64 des *Basilius* straft ihn mit 11jähriger Excommunication; das *Conc. Matiscon.* I, c. 17 sogar mit lebenslänglichem Ausschluss. Wer sich durch einen Schwur zu etwas Unerlaubtem verpflichtet, wird nach *Conc. Ilerd.* c. 7 auf ein Jahr ausgeschlossen; vgl. auch *Tolet.* VIII, 2. Die weltliche Gesetzgebung war gegen die Meineidigen nicht weniger streng, so das Gesetz des Honorius *Cod. Theod.* II, 9, 8. Ein Beispiel göttlichen Strafgerichtes über Solche, welche gegen den Bischof Narcissus von Jerusalem ein falsches Zeugniss beschworen, erzählt *Euseb.* Hist. eccl. VI 9. KRAUS.

ΕΙΔΩΛΟΝ und ΕΙΚΩΝ, s. Götzenbilder.

ΕΙΚΟΝΕΣ ΑΧΕΙΡΟΠΟΙΗΤΑΙ, s. Jesus Christus, Bilder.

ΕΙΛΗΤΟΝ, in der Lit. *Chrysost.*, *Daniel* IV 349 soviel als das Corporale, Kelchtuch. Vgl. *German. Constantinop.* Theor. Myst., ed. Par. 1560, 153.

EIMER. Zu dem Hausgeräthe der Alten gehörten, wie bei uns, auch Eimer, von denen in den Museen eine gute Anzahl erhalten ist. Man unterschied Zieheimer, für die Brunnen (*situla*, *Isidor.* Orig. XX 15; *Plaut.* Amph. II 2, 47; *Paul.* Dig. XVIII, 1, 20; auch *situlus*, *Cato* R. R. X 2; *Vi-*

truv X 4, 4), welche unten spitz zuliefen, um das Eintauchen des Gefässes ins Wasser zu erleichtern; s. die Abbildung bei *Rich* Wörterb. d. röm. Alterth. 573 u. 293. Weiter *Hama* (ἄμη), der im Weinkeller gebrauchte E. (*Plaut.* Mil. III, 2, 42), auch identisch mit *situla* als Schöpfeimer (*Ulp.* Dig. XXXIII, 7, 12, § 21) und Feuerlöscheimer (*Iuv.* XIV 305; *Plin.* Ep. X 35, 2. *Modius* ist der beim Wasserrad zum Begiessen desselben gebrauchte E. (*Rich* Abbildung S. 526). In Aegypten bediente man sich thönerner E., die zu zwei an einem Joche getragen wurden (*Semper* II 4), die römischen waren von Bronce (ebd. II, 45, 46), meist bauchig, durch die an den Henkelösen angebrachten Palmettenverzierungen und die zierliche Gürtung der Ränder vortheilhaft von unseren Eimern abstechend und dabei sehr praktisch (s. Abb. bei *Guhl* und *Koner* Leben d. Griechen und Römer 2. A. 533). Man gebrauchte diese E. auch beim Kehren zum Sprengen (*Plaut.* Stich. 532; ein Exemplar dieser Art ist vielleicht das schöne Kupfergefäss *Mus. Gregorian.* I tav. 3, vgl. *Marquardt* Privatalterth. 252), und hier liegt vermuthlich der Uebergang zu dem kirchlichen Gebrauch der E. beim Weihwassersprengen.

Das Museo cristiano des Vatican bewahrt einen bis jetzt unedirten altchristlichen eisernen Wassereimer mit Handring, von dem hier zum erstenmal Nachricht gegeben wird. Er ist fast 1 Fuss hoch und zeigt im Relief Christus (sitzend mit ganz einfachem, nicht durch das Kreuz gespaltenen Nimbus), dazu die zwölf Apostel, stehend, mit Beischrift ihrer Namen in griechischen Majuskeln, ΠЄΤΡΟϹ u. s. f. Die Apostel entbehren des Nimbus. Zu bemerken ist die Eigenthümlichkeit, dass hier Paulus, nicht Petrus, zur Rechten des Herrn steht und das Gesetz aus seiner Hand in Empfang nimmt, woraus ich entfernt bin, die von *Marriot* Testimony of the Catacombs 75 f. aus ähnlichen Denkmälern gezogenen Schlussfolgerungen abzuleiten.

Ueber die Bestimmung des Gefässes lässt sich nichts mit Sicherheit sagen. Vielleicht diente es als Weihwasserkessel, vielleicht bei der liturgischen Feier des Abendmahls, vielleicht bei den Armenspeisungen in den Triklinien, vermuthlich bei S. Paolo Fuori le Mura. Es mag ins 5. Jahrh. hinaufreichen.

Im MA. wird *situlus, situla* als Weihwasserkessel gebraucht, *hama* ist hauptsächlich Wein- und Getreidemass (s. *Ducange* s. v.).

Ein Denkmal, welches strenggenommen nicht mehr in den Kreis unserer Darstellung hineinfällt, verdient hier immerhin eine Erwähnung. Vor einigen Jahren wurde auf der Stelle des alten Empne im Fürstenthum Hildesheim ein Broncegefäss gefunden, welches jetzt im Provinzial-Museum zu Hannover bewahrt wird und dessen Kenntniss ich dem Herrn Studienrath Dr. Müller in Hannover verdanke. Es ist ein auf drei Füssen ruhender, zweigehenkelter E. von 0,17 m Höhe; der Durchmesser hat oben 0,17 m, unten 0,12 m. Die Aussenfläche zeigt in Relief Christus mit Nimbus, stehend, in der Linken ein geschlossenes Buch, mit der Rechten die in kleinern Verhältnissen vor ihm knieende Maria (Nimbus) krönend. Rechts ein Heiliger mit Nimbus, in der Linken eine Schriftrolle, in der Rechten einen Stein (Stephanus?), links bärtiger Heiliger mit Nimbus, dessen Linke eine Schriftrolle hält, während die Rechte Wasser aus einem Felsen schlägt; der Heilige hat die traditionellen Züge des hl. Petrus, und wir haben hier wol den letzten Nachklang der altchristlichen Kunstvorstellung zu sehen, welche Petrus dem Moses in dieser Situation supponirt, während wir zugleich wol hier eine der ersten, wenn nicht die älteste Darstellung der Krönung Mariae haben. Die chronologische Bestimmung der sehr roh ausgeführten, aber immerhin noch antike Traditionen verrathenden Arbeit ist schwer, ich setze sie um das J. 1000, vielleicht gehört sie der Zeit von Bernward noch an. KRAUS.

EINBALSAMIRUNG, s. Todtenwesen.

EINHORN. Mehrere Schriftsteller des Alterthums von Ktesias an (*Aristotel.* Hist. anim. II 25, 9; *Plin.* Hist. nat. VIII 21; *Aelian.* Hist. an. IV 52; III 41 u. s. f.) erwähnen dies fabelhafte Thier, welches man gewöhnlich, wenn auch ohne Grund, mit dem ראם V Mos. 33, 17 (LXX: μονοκέρως) und Hiob 39, 9 (*Bochart* hält es für einen Oryx, Hierozoic. s. v.) identificirt. Es soll im 15. Jahrh. bei der Kaaba in Mekka gesehen worden sein (*Thom. Bartholini* De unicornu, Amstelod. 1678, 242) und nach *Turner* (Voyage to Tibet 153, 157) in Tibets höchsten Gebirgen sich aufhalten. Gegenwärtig glaubt wol Niemand mehr an die wirkliche Existenz dieses Thieres, welche *Münter* Sinnbilder I 42 noch anzunehmen geneigt schien. Zwei Eigenschaften schrieb man im Alterthum diesem Fabelthiere zu: unbezähmbare Kraft und Wildheit. Ein nach dem E. gebildetes Thier mit einem Munde, drei Füssen und sechs Augen ist in der zoroastrischen Lehre Repräsentant der reinen Thierwelt (*Rhode* Heil. Sage d. alten Baktrer u. s. f. 217—219; *ders.* Ueber Alter u. Werth nach morgenl. Urkunden 86—89); sein Horn sinnbildet die Macht, welche Ahrimans Herrschaft vernichtet. So

sieht man das E. im Kampf mit dem es von hinten angreifenden Löwen auf den Mauern von Persepolis abgebildet (*Niebuhr* Reisen II 132, Taf. 23, auch Taf. 20, 126). Der gleiche Kampf des Einhorns mit dem Löwen war auf einem kleinen Bronzegefäss vorgestellt, das im Kaukasus gefunden wurde und in die Sammlung des Bischofs *Münter* gelangte (s. dess. Sinnbilder I 42). Auch in Aegypten ist das E. bekannt gewesen: *Belzoni* (Narrative of the Operations and recent discoveries in Egypt and Nubia 51) fand eine Abbildung desselben im Tempel zu Edfû bei Syene. Dass Griechen und Römer das E. kannten, erhellt aus den oben beigebrachten Belegen; aber auf bildlichen Darstellungen derselben ist es bisher nur auf einer Gemme mit Artemis von Ephesus bei *Tassié* und *Raspe* Catalogue des pierres gravées tirées des cabinets les plus célèbres de l'Europe II, pl. 29, n. 2067 nachgewiesen.

In der christlichen Litteratur finden wir schon frühe die Beziehung des Horns des Einhorns auf Christum: ‚es kann,' sagt *Iustin* Dial. c. Tryph., ‚mit keiner andern Sache verglichen werden, als mit dem Zeichen, welches das Kreuz bedeutet.' Bei *Tertull.* Adv. Marcion. III 18 heisst es: non utique rhinoceros destinabatur unicornis nec minotaurus bicornis, sed Christus in illo significabatur etc. Aehnlich in dem B. Adv. Iudaeos c. 10 unter Tertullians Schriften. Diese Symbolik verlor sich aber bald, und man nahm statt deren das ganze Thier als Symbol Christi. *Gregor d. Gr.* Mor. in Job XXX 18 bezeichnet als solches den wilden Esel (*onager*); eb. XXXI 10 (ed. Basil. 1551, 1056) erzählt er dann: rhinoceros iste qui etiam monoceros nominatur, tantae esse fortitudinis dicitur, ut nulla venantium virtute capiatur. Sed sicut hi asserunt, qui describendis naturis animalium laboriosa investigatione sudaverunt, virgo ei puella proponitur, quae venienti sinum aperit, in quo ille omni ferocitate postposita caput deponit sicque ab eis a quibus capi quaeritur repente velut inermis invenitur etc. Gregor findet zwar hierin noch keine Allegorie der Menschwerdung, wol aber kommt diese Deutung bei den Schriftstellern des frühern MA.s schon auf (*Isid. Hisp.* Orig. XII 2; *Eustath.* Hexaëm. 20; *Petr. Damian.* Ep. II 18; *Albert. M.* De animal. XXII, 2, 1). Man fasste nun das E. als Symbol des Sohnes Gottes, der sich in den Schooss der reinen Jungfrau flüchtet und aus ihr Mensch wird. In dieser Form spielt jene Symbolik eine bekannte Rolle sowol in der Litteratur als auf Kunstvorstellungen des MA.s, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. *F. X. Kraus* in Jahrb. des Ver. von Alterthumsfr. im Rheinl. XLIX 128 ff.; *Bergau* Altpreuss. Monatsschrift IV 723 ff. u. A; *Menzel* Symbol. I 230; *Auber* Symbolisme relig. II 546; III 155, 251, 459; IV 41. KRAUS.

EINKÜNFTE der Geistlichen, s. Klerus.

EINSEGNUNG, s. Ehe u. Eheschliessung.

ΕΙΡΗΝΗ, s. Friedenskuss.

ΕΙΡΗΝΙΚΑ, die der grossen Litanei in der Liturgie des hl. Chrysostomus (c. 14, *Daniel* 340) vorausgeschickte flehentliche Bitte um Frieden.

ΕΙΣΟΔΟΣ, s. Introitus.

ΕΚΔΙΚΟΣ, s. Defensor.

ΕΚΘΕΣΙΣ, bei *Theodoret.* H. e. II 17 u. 23 soviel als Glaubensbekenntniss. Berühmt ist die von dem Patriarchen Sergius verfasste Ekthesis des Kaisers Heraklius (638), das Credo des Monotheletismus.

ΕΚΤΕΝΗΣ, ΕΚΤΕΝΙΑ, Name einer in den Liturgieen des hl. Basilius und Chrysostomus vorkommenden Litanei, so bezeichnet wegen ihrer Ausdehnung oder der ergreifenden Intensität des Gebetes; sie hiess auch συνάπτη.

ΕΚΤΥΠΩΜΑΤΑ (donaria), s. Weihegeschenke.

ΕΚΦΩΝΗΣΙΣ, der laut abzubetende Theil des Officium im Gegensatz zu den still (μυστικῶς) hergesagten Gebeten.

ΕΛΑΙΟΝ ΜΥΣΤΙΚΟΝ, s. Taufe.

ELECTI, s. Katechumenen.

ELEEMOSYNARIVS, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

ELEMENTE. Seit *Empedokles* die Lehre von den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, als die ‚Wurzeln' aller Dinge aufgestellt hatte, wurde dieselbe in der griechischen Philosophie allgemein aufgenommen, namentlich auch von Plato, den Stoikern und Aristoteles, von dem letztern mit der Modification, dass er neben und über den vier Elementen, welche ihm als einfache Körper gelten, als fünftes den Aether, als Substrat der Himmelskörper und Himmelssphären annimmt (*Stöckl* Gesch. der Philos. §§ 14, n. 2; 30, n. 4 β; 36, n. 1; 42, n. 6). Diese Ansicht ging von den griechischen Philosophen auf die Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte über; mit den Aenderungen, welche durch die christliche Offenbarungslehre von der Schöpfung bedingt waren, sowie mit Ausscheidung der mythologischen Vergötterung, gelten die E. auch ihnen als die Grundbestandtheile der materiellen Dinge (*Iustin.* Coh. ad Graec. c. 4; *Clem. Alex.* Coh. ad Gent.

c. 5; *Lactant.* Div. Inst. II 13). Man fand sie auch im A. Test. bezeichnet und deutete auf sie nach dem Vorgange jüdischer Schriftsteller (*Philo* De vit. Moys. lib. III 148, lin. 36, ed. Mangey; *Ioseph.* Ant. Iud. III 7, § 7), die vier Farben an den Teppichen der Stiftshütte und an dem Gewande des Hohenpriesters (II Mos. 26, 28, 36, 38, 39), Hyacinth (blauer Purpur), rother Purpur, Coccus (carmesinroth) und Byssus (*Origen.* In Exod. hom. XIII 3; *Theodoret.* Quaest. LX in Exod.; *Hieron.* Ep. 64 ad Fabiolam; diese und die obigen Citate aus den alten Schriftstellern sind *Piper* Mythol. und Symbol. der christl. Kunst I, 2. Abth. 88 entnommen). Der hl. Paulin von Nola führt als viertes Element nicht das Feuer, sondern den Himmel an:

namque Dei verbum . . . Christus
. . . .
. . . . Chaos illud inane removit
et tulit informem contextae noctis hiatum,
distribuitque locis mare, terras, aera, coelum.
. . . .
sunt homines terris, sunt addita sidera coelo,
aere pendet avis, liquido natat aequore piscis.
sic elementa suis decoravit singula formis.
(*Paulin.* Poem. ult. v. 168 sq.)

Ueber die Frage, ob der hl. Paulin und andere Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte, welche den Himmel als viertes Element anführen, damit das Feuer bezeichnen wollten, oder ob sie das Feuer nicht zu den Elementen zählten, oder ob sie mit Aristoteles den Aether als fünftes höheres Element annahmen, s. *Muratori* Diss. XX in S. Paulin. Poem. ed. Migne S. Paul. cp. col. 826 sp.). Anknüpfend an die vielen Stellen der hl. Schrift, welche das Universum unter der Eintheilung von Himmel und Erde umfassen (Gen. 1, 1; 14, 19; Psalm. 79, 12; 121, 2; Jerem. 23, 24; Ephes. 1, 10) und die zukünftige Welt als neuen Himmel und neue Erde bezeichnen (II Petr. 3, 13; Apoc. 21, 1) werden von einigen Kirchenschriftstellern Himmel und Erde die beiden E. der Welt genannt. Elementa, id est coelum et terra, non credamus abolenda per ignem, sed in melius commutanda (*Gennadius Massil.* De Eccles. dogm. 69). Scriptura in primo die coelum et terra facta declarat duo haec elementa (*Philastr. Brix.* De haeres. 46). — Eine bildliche Darstellung der vier E. ist aus dem christlichen Alterthum nicht bekannt, auch kein bestimmtes Zeugniss vorhanden, dass es solche Darstellungen gegeben habe. Wenn der hl. *Gregor von Nyssa* (Vita Macrin. AA. SS. Boll. t. IV Iul. 593) von der Schönheit dieser seiner Schwester sagt, die Hand der Maler sei nicht im Stande gewesen, dieselbe treu wiederzugeben, obgleich deren Kunst sich an das Höchste wagen und sogar die Figuren der E. (τῶν στοιχείων τὰς εἰκόνας) nachbilde: so ist zwar wahrscheinlich, dass er dabei an bildliche Darstellungen der personificirten E., nicht an solche der auch στοιχεῖα genannten Zeichen des Thierkreises gedacht, aber zweifelhaft, ob ihm dabei christliche oder heidnische Kunstwerke vorgeschwebt haben (s. *Piper* a. a. O. 93 ff.); eher bildet ein Anzeichen für christliche Kunstwerke dieser Art die Erzählung von dem Ringe, welchen Gott dem hl. Martyrer Theodulus (um 303) im Schlafe an den Finger gesteckt habe und dessen sigillum anzeigte, dass Gott Regierer der vier E. sei (Act. SS. Boll. I, April. 320; *Tillemont.* Mém. V 602; *Mazochi* In Neap. Calend. Comment. 154, n. 23; *Martorelli* De reg. theca calumar. lib. II 699, citirt bei *Piper* a. a. O. 95 f., der den Heiligen irrthümlich Theodosius nennt). — Altchristliche Kunstwerke, in welchen Himmel und Erde als die beiden E. dargestellt wären, giebt es ebenso wenig; da die hierfür bei *Piper* (a. a. O. 65) angezogenen Mosaiken, auf welchen Christus als der Schöpfer, Erhalter, Regierer und Erlöser der Welt auf der Weltkugel thronend dargestellt wird (es sind wol die bei *Ciamp.* Mon. Vet. I, tab. LXXVII aus dem Jahr 472; II, tab. XXVIII aus dem Jahr 478; III, tab. XXXII aus dem 4. Jahrh. gemeint) nur in sehr uneigentlichem Sinne hierhin gezählt werden können. Christus auf der Weltkugel sitzend findet sich auch in einem 1742 von Marangoni bei Tor di Marancia entdeckten Mosaik des 4. Jahrh. (*Marangoni* Cose gentil. 462; Storia del Sancta Sanctorum 168) dargestellt, welches nicht dem Coem. S. Callisti, sondern, wie aus der beigefügten Inschrift: QVI ET FILIVS DICERIS ET PATER INVENIRIS erhellt, dem römischen Coemeterium der Sabellianer angehört. Hinsichtlich des ganzen Gegenstandes dieses Artikels vgl. die eingehende Erörterung von *Piper* a. a. O. 43—111. Ueber die Darstellungen der einzelnen E. s. die Art. Erde, Himmel, Sonne und Mond. HEUSER.

ELEMENTE, eucharistische, s. Eucharistie.

ELEVATION, s. Liturgie, Messe.

ELFENBEIN — im erweiterten Sinn Bein, Knochen — (Verarbeitung von Hippopotamos-Zähnen, *Paus.* VIII 48, Rennthier und Walross u. s. w., *Digby Wyatt* Notice of Sculpture in Ivory, Lond. 1856, 10; Jahrb. d. Ver. f. Alterthumsfr. i. Rhld. LXII 140; Ann. d. Alterthumsver. v. Nassau XV 309; *Dupont* Les temps préhist. en Belg. 1872, 157 u. s. w.) wurde bei allen alten Culturvölkern von den ersten Stufen bis zur höch-

sten Blüte ihrer Entwicklung zum einfachsten Geräth, wie zur kostbarsten Zierrath verarbeitet. E. (ἐλέφας bei Homer) ist die harte, weisse Knochenmasse der Stosszähne des Elephanten, welche nach der Grösse der Thiere eine Länge von 1—2½ m haben. Da die Elfenbeinmasse sehr hart, dicht, dauerhaft, empfänglich für Farbe, Vergoldung und vor Allem für Politur ist, sich erweichen und biegen lässt, so übertrifft sie in der Dauerhaftigkeit und Fähigkeit zur Verarbeitung den Marmor. *Seneca* (Ep. 90) behauptet, der Philosoph Demokrit habe die Erfindung gemacht, das E. zu erweichen. Da Demokrit zu der Zeit lebte, als Phidias seine höchsten Leistungen in der chryso-elephantinen Kunst vollführte, so ist die Erfindung für diese Zeitperiode wahrscheinlich. Im MA. will man es sogar verstanden haben, das E. in eine zum Formen geeignete flüssige Gussmasse zu bringen (*Theophilus* Divers. art., herausgegeben von Hendric, Note zu S. 440), eine Behauptung, die jedenfalls missverständlich ist. Das durch den Tauschverkehr Indiens (*Schlegel* Ind. Biblioth. I 134 ff.; *Apollin. Sidon.* in Panegyr. Maiorian., Par. 1652, 309) und später Africa's (*Steph. Byz.* De urb., Amsterd. 1678, 22; *Hermipp.* bei *Athenaeus* I 124; *Plin.* VI 34; vgl. I Reg. 10, 22; II Paral. 9, 21), nach Europa gebrachte E. begegnet uns gleichmässig in mannigfacher Verarbeitung zu kleineren Geräthen bei den Aegyptern, Assyrern und Persern, in grösseren Kunstwerken bei den Juden, Griechen und Römern und im ganzen MA. In der alten indischen Litteratur finden sich wenig Erwähnungen des Elfenbeins. In den ältesten Schriften, sogar im Veda, kommt es nicht vor. Im Manu 5, 121 ist bei den Reinigungsproceduren von Elfenbeingegenständen neben solchen von Muscheln, Horn und Knochen die Rede; im Mahabharata werden verschiedentlich elfenbeinerne Schwertgriffe und Throne, im Ramayana Elfenbeinarbeiter erwähnt. Diese Schriften gehören erst in die ersten Jahrhunderte nach Christus. Frühere Erwähnungen wären aus der umfangreichen liturgischen Litteratur zu erwarten, zu der auch die Quellen des Manu gehören, doch wird daraus, soweit sie bis jetzt bekannt sind, nichts citirt; es wird auch davon, als von gewöhnlichen Gegenständen, nur beiläufig die Rede sein. Auffallend ist, dass im Sanskrit, das sonst so viele Synonyma aufweist, nur das einzige danta (Zahn = dens) für E. gebräuchlich ist. In den bildlichen Darstellungen ägyptischer, assyrischer und persischer Monumente sieht man Sklaven, welche Elephantenzähne als Tribut darbringen. Mannigfache kleinere Elfenbeingeräthschaften dieser Völker bewahren die orientalischen Abtheilungen der Museen in Paris, London und Berlin. Kennzeichnend für die orientalische Werthschätzung des Elfenbeins zu Prachtgeräthen erscheinen besonders der von zwei Löwen flankirte Thron König Salomons (I Reg. 10, 18; II Paral. 9, 17), zu dem sechs ebenfalls von je zwei Löwen flankirte Stufen emporführten; das elfenbeinerne Haus Achabs (I Reg. 22, 39) und mannigfache weitere Hindeutungen (Cant. 5, 14; Amos 3, 15; Ps. 45, 9; Ezech. 27, 6). Während Schmuckstücke aus E. in der Ilias fast lediglich bei den Troern und mit dem Hinweis auf kleinasiatische Arbeit (Il. IV 141; mäonische und karische Frauen färben es mit Purpur, VI 583) vorkommen, erscheinen gleiche Zierstücke in der Odyssee in umfangreichem Maasse auch bei den Griechen (das Brautbett des Ulysses 23, 200; der Sessel der Penelope 19, 55; der Palast des Menelaus 4, 73; das Schwert, welches der Phäake Euryalos 8, 404 dem Odysseus schenkt), Grund genug zu der Annahme, dass besonders der troische Krieg jene die hohe Kunst bei den Griechen bald beherrschende Mode einführte. Im historischen Zeitalter sehen wir die Lade des Kypselos (*Paus.* V 17) mit geschnitzten Elfenbeintafeln geschmückt, und sehr bald dann die grossen Künstler dazu übergehen, aus einzelnen über einem Holzmodell mit Hausenblase aneinandergefügten (*Aelian.* XVII 32) Elfenbeinstücken ganze Statuen zusammenzusetzen, mit ausschmückender Verwendung von Gold, Farbe und Edelsteinen. Die ältesten dieser chryso-elephantinen Statuen waren wol die in den Tempeln der Dioskuren zu Argos, zu Elis (*Paus.* V 13) und im Heraeon zu Olympia; die berühmtesten chryso-elephantinen Werke dieser Art sind des Phidias Tempelstatuen des Parthenon und des Zeustempels in Olympia (*Quatremère de Quincy* Jupiter Olympien und *Otfried Müller* Handb. der Archäol. 3. Aufl. § 85, 113—116).

Bei den Römern steigerte sich die griechische Mode. Wir finden die Thüren des Pallastempels zu Syrakus (*Cicero* Verr. IV 56) mit in Gold gefasstem E. geschmückt; unter den Ehrenbezeugungen für den verstorbenen Germanicus berichtet *Tacitus* (Ann. II 83), dass sein Elfenbeinbildniss bei den Circusspielen vorausgetragen werden sollte; Titus lässt eine Reiterstatue des Britannicus anfertigen, die zur Zeit *Suetons*, wie dieser berichtet, im feierlichen Zuge der circensischen Spiele ebenfalls herumgetragen wurde; Hadrian errichtet dem Juppiter im olympischen Tempel zu Athen (*Paus.* I 18) eine Elfenbeinstatue. Bei den Etruskern und Byzantinern waltete die gleiche Mode: Thron und Scepter König Tarquinius' (*Dion. Halikarn.* III 63) waren von E., und in

der vielfach mit Elfenbeinschmuck, z. B. an den Thüren, verzierten Sophienkirche Constantinopels stand eine Elfenbeinstatue der Kaiserin Helena (*Anonym.* Antiq. Const. lib. I bei *Banduri* Imp. orient. I 14 u. 74). Unter den vielen kleinen Figuren, Geräthen, Marken u. dgl. sind besonders eine grosse Zahl von Schreibtafeln mit Reliefs auf der äussern Seite auf unsere Zeit gekommen, welche man nach Massgabe des Gegenstandes ihrer bildnerischen Darstellung in mythologische und Consular-Diptychen eintheilen kann. S. d. A. Diptychen, wo auch gezeigt wird, wie seit den ältesten Zeiten des Christenthums diese Diptychen theils durch Nachahmung, theils durch unmittelbare Verwendung in den Gebrauch der Kirche übergingen. Ueber die Elfenbeinfunde in den Katakomben s. unten in der Statistik derselben. In ähnlicher Weise, wie die Diptychen aus heidnischem Gebrauch in christlichen gelangten, sind auch die ursprünglich im Orient gebräuchlichen E.-Pyxiden, Pretiosenbehälter, in kirchliche Verwendung aus dem römischen Leben übernommen worden. Sie dienten in der ältesten christlichen Zeit bis in die zweite Hälfte des 1. Jahrtausends zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie und hingen an kleinen Ketten über dem Altar, wie später für den gleichen Zweck die vergoldeten und emaillirten Metallbehälter in Taubengestalt (*Corblet* Essai hist. sur les Ciboires, Paris 1858; *Augusti* Denkw. XII 54; *Binterim* Denkw. II, 2, 168; *Gori* Thesaur. dipt. IV 69; Continuatio Casuum S. Galli v. *Ekkehard* IV u. s. w.). Dann allgemein als Reliquienbehälter verwendet, kamen sie als solche häufig von Byzanz und dem Morgenlande (Jahrb. d. Ver. v. Alterthumsfr. im Rh. XLIX 115). Die Pyxiden im Dom zu Xanten (*Aus'm Weerth* Kunstdenkm. Taf. XVII 1), im Münzkabinet zu Wien, in der Sammlung der antiq. Ges. zu Zürich und des Grafen Possenti zu Fabriano gestatten ihrer mythologischen Darstellungen halber keinen Zweifel an heidnischem Ursprung und Gebrauch. Die herrliche Pyxis von der Mosel im Berliner Museum, den thronenden jugendlichen Heiland ohne Bart und Nimbus mit den zwölf Aposteln veranschaulichend, und die grosse Pyxis im Dom zu Bobbio, Orpheus mit der Thierwelt, weisen im Stil auf das 3. Jahrh. in ihren Vorbildern auf christliche Sarkophage zurück. An diese beiden hervorragendsten Stücke reihen sich eine grosse Zahl von Pyxiden besonders mit den Darstellungen der Wunder an, welche sich im Vatican, in den Museen von Bologna und Darmstadt, Paris (Basilewski und Cluny), Bonn, London (Brit. Mus.), Wiesbaden, Sitten, Rouen, Sens, Le Puy (Nachahmung von der in Bobbio), im Dom zu Reichenau u. s. w. befinden. Die sämmtlichen bis dahin bekannten Pyxiden werden noch in diesem Jahre im 1. Bande des seit langen Jahren vorbereiteten und erwarteten Werkes: *Aus'm Weerth* Kunstwerke von Elfenbein, erscheinen. Vgl. *Hahn* Fünf Elfenbeingefässe, Hannover 1862.

Wie die christlichen Diptychen aus heidnischen, die christlichen Ciborien aus heidnischen Pyxiden, so sind auch aus heidnischen Thronsesseln christliche Bischofsstühle von E. hervorgegangen. Wie sehr das E. für die curulischen Sitze der Consuln schon Mode war, berichtet *Ovid* (Ep. ex Ponto IV, 9, 27):

signa quoque in sella nossem formata curuli,
et totum Numidiae sculptile dentis opus.

Der berühmteste der Bischofsstühle ist die im Chor der Peterskirche seit Alexander VII eingeschlossene Kathedra Petri, ein durch vorchristliche Elfenbeinplatten verzierter Eichenholzsessel mit Restaurationen des 9. Jahrh. (Garrucci erkennt in dem Porträt-Medaillon der Lehne durch Vergleich mit dem Porträt in der Evangelien-Handschrift von S. Paul in Rom das Bild Karls des Kahlen, † 877; vgl. *d'Agincourt* Pl. 40 und *Aspitel* u. *Nesbytt* Two Memoirs of S. Peter's Chair, London 1870, 8); der durch seine vorzügliche Technik künstlerisch bedeutendste ist der Stuhl des Bischofs Maximin († 556) in der Sacristei des Domes zu Ravenna (erscheint demnächst in dem vorbezeichneten Elfenbeinwerke), dessen reiche Ornamentik auf die Sculpturen der Sophienkirche zurückgeht. Die halbrunde Form der Elfenbeinplatten der Kanzel des Münsters zu Aachen (Taf. XXXIII bei *Aus'm Weerth*) und die parallele Darstellung und Form einer ähnlichen vom Rhein stammenden Platte im Musée Cluny zu Paris, welche mit Löwenköpfen von Bergkrystall zusammen gefunden wurde (Catalogue von 1862, Nr. 384 u. 1743), veranlasst mich zu dem Schlusse, dass diese Elfenbeine von Thronsesseln (Thron Karls d. Gr.) herrühren.

Es giebt eine Anzahl sculptirter Elfenbeinplatten, die sich theilweise vereinzelt in Sammlungen und theilweise noch auf Buchdeckeln befinden und zu deren Schmuck, oft in einer Zusammensetzung von mehreren, ursprünglich bestimmt waren. Die hervorragendsten Stücke dieser Art sind in der barberinischen Bibliothek (*Gori* Thesaur. dipt. II, T. I), im vaticanischen Museum (*Gori* III, T. IV), früher in S. Michael in Murano (*Gori* III, T. VIII), jetzt auf der Bibliothek von Ravenna; ferner im Dom zu Mailand (*Arundel* IV a; *Labarte* Pl. VI), auf der Pariser Bibliothek (*Arundel* IV b) in der Schatzkammer zu Monza (auf dem Sacram.

Gregor., *Labarte* Pl. VIII), in den Kathedralen von Lüttich und Tongern, in der Stiftskirche zu Essen, den Bibliotheken von München, S. Gallen, den Museen zu Darmstadt, Brüssel u. s. w.

Eine weitere Kategorie bilden die Reliquiare aus E., von denen als ältestes und bedeutendstes die aus dem 4. Jahrh. stammende Lipsanotheca Bresciana auf der dortigen Bibliothek (s. u.) gelten kann. An diese schliessen sich aus späterer Zeit eine Anzahl thurmartiger, polygoner Gefässe mit überhöhtem Deckel in der Kathedrale zu Sens, in den Museen zu Darmstadt, Hannover und Berlin, von denen das erstere (zwölfseitig) durch seine 24 Reliefs aus dem A. Test. und seine griechische Herkunft das bemerkenswertheste ist (*Millin* Voyages I, Pl. IX u. X; *Arundel* Cl. VIII).

Mit dem oben Ausgeführten ist im Wesentlichen der Reichthum der älteren Elfenbeinarbeiten erschöpft. Es sei nur ein Blick auf die weiteren Denkmäler des frühern Mittelalters gestattet. Insofern sie gleich den Reliquiarien Gefässe sind, schliessen sich letzteren drei hervorragende kleine Weihwasserkessel an, deren ältester sich im Dom zu Mailand befindet und vom Erzbischof Gotfried (473—478) herrührt (Mittheil. d. k. k. Central-Commission 1860, 147, und *Didron* XVII 139); der aus gleicher Zeit vom Bildschnitzer Ezechias Otto III. geweihte, in Hildesheim in der Kunstschule Bernwards entstandene und jetzt in der Sammlung Basilewsky in Paris befindliche (*Käntzeler* Kunstreliquie des 10. Jahrh., Aachen 1860, und *E. Förster* Denkm. d. K.), und der dritte, der im Domschatz zu Aachen aufbewart wird (*Aus'm Weerth* Kunstdenkm. Taf. XXXIII 10). Ein viertes Exemplar dieser Weihkessel, dem Cardinal Bonald in Lyon gehörend, ist eine offenbare Fälschung.

Bemerkenswerth erscheinen auch die Abt- und Bischof-Stäbe in einfach symbolischer und künstlerisch reicher Form, z. B. der Bischöfe Anno und Heribert von Köln, Servatius von Maestricht, Gerhard von Limoges, im Dome zu Metz, in den Sammlungen von Spitzer zu Paris, Possenti zu Fabriano, im Vatican und S. Gregorio zu Rom, in Lyon, im Dome zu Anagni u. s. w. (*Labarte* I 242; *Martin* Mélanges IV 161 ff.; *Borault* u. *Martin* Baton past.; *Didron* X 177 und XXVI 223; *Bock* Maestricht 79; *Aus'm Weerth* Kunstdenkm. Taf. XLII 6 u. XLVIII 2; Düsseldorfer Ausstellungskatalog Nr. 993—994d), wie die Kämme, welche zur Ordnung des Haares der pontificirenden Geistlichen, besonders bei der Consecration der Bischöfe, dienten, meist in deren Gräbern gefunden, so des Bischofs Ulrich († 973) zu Augsburg, der Bischöfe Anno und Heribert zu Siegburg und Köln, des Bischofs Benno von Osnabrück, des hl. Lupus im Dome zu Sens, des Bischofs Wolfhelm in Regensburg, Remaclus' von Stablo in der Porte de Hal zu Brüssel, der Kaiserin Kunigunde in Bamberg, des Kaisers Heinrich I in Quedlinburg, der Königin Theodolinde in Monza, angeblich Karls d. Gr. im Dome zu Osnabrück, in den Museen des Vatican, zu Sigmaringen, Köln u. s. w. (*Bretagne* Recherches sur les peignes in *Caumonts* Bulletin vol. XXVII; Bonner Jahrb. XLVI 148 u. s. w.; *de Rossi* Bull. 1880, Taf. VI).

Durch die Beibehaltung der ursprünglichen Form der Elephantenzähne sind unter den Elfenbeinarbeiten die Blas- und Trinkhörner charakteristisch. (Horn Karls d. Gr. im Dom zu Aachen; ähnliche Hörner in den Kathedralen zu Maestricht und York; in den Museen zu Braunschweig, Berlin, Dresden, Florenz (Bargello), Gotha; in den Sammlungen Basilewsky zu Paris, Carraud in Lyon, des Prinzen Karl von Preussen; auf der Bibliothek zu Ravenna u. s. w.) Vgl. *Bock* in den Oesterr. Kunstdenkm. von *Heider* u. *Eitelberger* II 127.

Ebenso die Schachfiguren, weil ihre Form erkennen lässt, dass dafür stets die Zahnspitzen zur Verwendung kamen. Während durch die v. d. Linde'schen Forschungen erwiesen ist, dass das Spiel nicht vor dem 11. Jahrh. in Europa bekannt war, muss es als eine noch offene Frage betrachtet werden, wann die ältesten Schachfiguren aus dem Orient nach dem Abendland importirt wurden.

Ueberschaut man nun die sämmtlichen Elfenbeinarbeiten, wie sie von den antiken Diptychen an bis zum Ausgang des 11. Jahrh. vor uns liegen, so wird man nach der jetzigen Kenntniss des Materials mindestens sechs Schulen unterscheiden können (*Wyatt* 12 u. Cl. VII u. VIII).

Eine der antiken römischen Kunsttradition noch angehörige und aus dieser herauswachsende Schule, welcher als Hauptstücke die angeführten Pyxen von Berlin und Bobbio, der Buchdeckel von der Bibliothek zu Ravenna, die Lipsanothek von Brescia und die Passionstafeln im British Museum angehören. Neben dieser entsteht die byzantinische Schule, als deren Prachtstück die im British Museum befindliche Tafel des hl. Michael aus dem 6. Jahrh. anzusehen ist. Im 7. Jahrh. begegnen wir einer von byzantinischen Einflüssen nicht freien, aber vollständig selbständigen oberitalischen Schule, für

die als grösstes und beglaubigtes Werk der Bischofsstuhl von Ravenna gelten kann. Vom 8.—10. Jahrh. scheinen Trier und Metz klösterliche Kunstwerkstätten für Elfenbeinarbeiten gehabt zu haben, für welche wir als älteste Werke die angeführten grossen Buchdeckel der Pariser Bibliothek, dann die Kreuzigung auf dem Evangeliar zu Gotha und zwei Tafeln im Besitz der Frau Prof. Clemens beanspruchen. Ebenso eine Anzahl im byzantinischen Stil gearbeiteter Tafeln, z. B. eine in den Museen zu Köln, Darmstadt, am Willibrord-Tragaltar zu Trier u. s. w. wiederkehrende Darstellung des Todes Maria's u. s. w. Ueber eine wahrscheinliche Klosterwerkstätte zu Lorsch lässt sich streiten, dahingegen sind diejenigen zu S. Gallen (*Rahn* Gesch. der bild. Künste in der Schweiz 111 ff.) und Hildesheim im 10. Jahrh. festgestellt. In die letztere verweise ich die drei angeführten Thurmreliquiare zu Darmstadt, Hannover und Berlin, wie die noch in Hildesheim befindlichen Elfenbeinarbeiten. AUS'M WEERTH.

II. Statistik der altchristlichen Elfenbeinsculpturen. Die Katakomben haben sehr viele, aber verhältnissmässig wenige bedeutende Elfenbeinarbeiten zu Tage gefördert. *De Rossi* R. S. III 595 constatirt ausdrücklich, dass seines Wissens weder ein consularisches, noch ein kirchliches Diptychon je in den Katakomben gefunden wurde (eine Ausnahme wäre das R. S. III, Taf. XVII[7], vgl. p. 305, abgeb. Stück eines Consulardiptychons aus den Arenarien des Hippolyt); und ebenso wenig ein Reliquienkästchen oder eine Pyxis. Dagegen kommen daselbst Elfenbeinbuchstaben zum Vorschein, ohne Zweifel solche, von denen *Tertullian* und *Hieronymus* (Ep. ad Laetam; Ep. ad fam. II 15, ed. Par. 1603) sprechen als lusus et eruditio infantiae (*Boldetti* 514; *de Rossi* R. S. III 587). Elfenbeinerne oder hörnerne *Tesserae gladiatoriae* sind einmal von *Boldetti* (515) aus dem J. 71 p. C., zwei andere vom J. 52 a. C. und 42 p. C. von *Marini* verzeichnet (R. S. III 587). Ein mit diesen Tesserae verwandtes Elfenbeinplättchen mit einer Oehre zum Tragen und den Buchstaben F D T verzeichnet *Boldetti* 515; es kam in S. Callisto, d. h. also wahrscheinlich S. Domitilla, zum Vorschein (R. S. III 589), ähnlich eine Tessera aus E. mit den Buchstaben S P Q, welche sich im Museo cristiano unter den Oggetti cimiteriali befindet (eb.). *De Rossi* sah noch eine solche Tessera aus Knochen mit dem Namen IOVINA in dem Bewurf eines Grabes in S. Callisto (eb. u. 173). In Ennea in Sicilien wurde 1833 eine cylindrische Tessera in einem Grabe gefunden mit der Inschrift ΠΑΘΕΡ (νος?). Im vaticanischen Museum findet sich weiter eine Tessera mit dem ☧ und der Inschrift BRITTORVM und ein gefässartig ausgehöhltes Täfelchen mit TENE ME NE FVGIA(*m*), wie Sklaven sie als Bullen am Halse trugen (*de Rossi* Bull. 1873, 45 f.; R. S. III 599). Der cömeteriale Ursprung der beiden letzten Denkmäler scheint indessen nicht festzustehen.

Ein kleiner Grabstein aus E. (nicht eine Tessera!) ist im Museo dell' Istituto in Bologna; er wurde nach *Marangoni* Cose gentil. 456 im Coemeterium des hl. Saturnin unter Villa Gangalandi gefunden (R. S. III 598).

Weiter erwähnt *Boldetti* in einem Briefe an Buonarruoti von 1705 unter verschiedenen Coemeterialfunden un *camelo d'avorio tutto di rilievo,* ma in mille pezzi (R. S. III 591), zwei durchbohrte Plättchen wie Fibulae (fibbie per allacciare i panni, Cim. 515, tav. IX[11-13]), drei Elfenbeinfische (eb. 515 f., tav. VIII; vgl. dazu Bull. 1863, 38), zwei ornamentirte Messerstile (eb. 509, tav. V[59-60]), mehrere Spielwürfel (eb. 510, tav. V[50-54], tav. IV[46-49]), drei Kämme (eb. 503, tav. III[22-24]), von denen einer die Inschrift EVSEBI · ANNI trägt, Figürchen aus E., offenbar Spielpuppen (eb. 497, tav. I[1-2]). Andere Figürchen derart, unter ihnen einen kleinen Bacchus, der jetzt im Coem. S. Saturnino im Kalkbewurf eingelassen ist, bespricht *de Rossi* R. S. III 593, eb. 305 (zu Taf. XVII[6]: Hornleoparde), wo er sich überhaupt über die zahlreich in den Katakomben gefundenen Elfenbeinrestchen, wie Täfelchen, Ornamentstücke, Nadelbüchsen (eines im Mus. crist.), verbreitet. *Marchi* sah in S. Ciriaco einen kolossalen Finger (dito) aus E. (R. S. a. a. O.). *Marini* spricht nach Suarez von einer tabula eburnea e coemet. Cyriacae, in qua punctim inscriptum STERCORI (R. S. III 590). Von sehr feinen à jour gearbeiteten Elfenbeinen, welche in dem Bewurf der Gräber angebracht waren, und sich nicht, ohne in Stücke zu gehen, loslösen liessen, sprechen *Boldetti* und *de Rossi* a. a. O. Auch *Buonarruoti* Oss. sui medaglioni XX—XXVII giebt die Zeichnung von etwa 15 Elfenbeintäfelchen des Museo Carpegna, welche wahrscheinlich alle von Gräbern herrühren, wie denn *de Rossi* überhaupt die Bemerkung macht, dass die Katakomben eine wahre Fundgrube von kleinen Elfenbeinen und figurirten Knochenstücken seien, dass aber nur die kleinste Zahl derselben christlichen Ursprung habe (R. S. III 594). Von Elfenbeinen mit christlichen Darstellnngen weiss er (R. S. III 595) mit Bestimmtheit aus den Katakomben herrührend nur zu erwähnen: 1) eine Stuhl-

bekrönung (pomo di sedia) in Kugelform mit der Darstellung des mystischen Lammes und der Inschrift HILARVS ZOTICENI CONIVGI (R. S. I 335, tav. XVII[4]), von einem Grabe des ausgehenden 2. oder 3. Jahrh. 2) Das mystische Schiff, zuerst von *Buonarruoti* unter den Schätzen des Museo Carpegna als einziges figurirtes altchristliches E. angeführt und seither oft reproducirt: *Foggini* De Romano it. b. Petri, Frontispiz; *Mamachi* I 240; *Bianchini* Demonstr. h. e. II, tab. III, saec. I, n. 33; *Costadoni* Del pesce simbolico § 8 (*Calogera* Opere t. XLI); *Garrucci* Macarii Hag. p. 7, 236. Jetzt im Museo vaticano; es hat nicht, wie die Abbildungen geben, ΙΗϹΟΥϹ, sondern die Inschrift ΕΥϹΕΒΙ ΖΗϹΑΙϹ. Nach *de Rossi's* Vermuthung ein Geschenk an einen Täufling aus der vorconstantinischen Zeit. 3) Ein halbes Elfenbeinei, auf welchem die Brustbilder zweier Gatten mit dem Monogramm ☧ angebracht waren und um welches die Inschrift lief: DIGNITAS · AMICORVM · VIVAS · CVM TVIS · FELICITER; von *Boldetti* gef. und abgeb. (514). *Raoul Rochette* Mém. 219 wollte darin die Abbildung zweier Gäste oder Freunde sehen, doch bestätigte *Marini*, welcher das Original noch im Museo Strozzi sah, dass hier Mann und Frau dargestellt waren (R. S. III a. a. O.). Wol 4. Jahrh. 4) Endlich das wichtigste Denkmal aus E., welches die Katakomben (S. Callisto, also wol S. Domitilla) lieferten, ist das von *Boldetti* 60, 61 und *Martigny* 2. Aufl. 388 ziemlich schlecht wiedergegebene runde Täfelchen mit dem bärtigen Christuskopf, welches *de Rossi* noch ins ausgehende 4. Jahrh. setzt (s. unten).



Fig. 183. Elfenbeinmedaillon (Museo crist.).

Museen (vgl. *Digby Wyatt* Notices of Sculpture in Ivory etc. and Catalogue etc., by *Edm. Oldfield*, Lond. 1856, 4⁰. *Westwood* A descriptive Catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum. With an account of the continental Collections of classical and mediaeval Ivories. Lond. 1876, 8⁰. *Will. Maskell* Ivories ancient and mediaeval. South Kensington Museum Art Handbooks s. a. Lond. *Ders.* A Description of the Ivories ancient and mediaeval in the South Kensington Mus., Lond. 1872. Vgl. oben S. 372). Die nachstehende Statistik enthält ausser den altchristlichen Denkmälern einige dem frühen MA. zugeschriebene, deren altchristlicher Charakter indessen nicht absolut ausgeschlossen erscheint.

Rom. S. Peterskirche: Kathedra Petri, Elfenbeineinlage, vgl. d. Art. Kathedra Petri, und die Litt.: *Wiseman* Abhandl. III 257, Regensb. 1854. *De Rossi* Bull. 1867, 33 f. *Northcote* Rom. Sott. 2. A. I 483 f. *Kraus* R. Sott. 2. A. 568 f. *Nesbitt* Vetusta monumenta, 1870. *Aspitel and Nesbitt* Two Memoirs of on S. Peter's Chair preserved at Rome, London 1870 (Soc. of Antiq.). *Westwood* in Parker's Roma II u. Catal. 341 f.

Mus. Vaticano: Ueber kleinere Elfenbeinstücke desselben s. oben S. 403.

Christuskopf, Medaillon, von *de Rossi* ins ausgehende 4. Jahrh. gesetzt, s. R. S. III 591—597; *Martigny* 2. A. 386; *Kraus* R. S. 2. A. 299 und unsern Art. Jesus Christus, Bildnisse; *Westwood* Catal. 343. Ich möchte das Werk nicht vor das 5. oder 6. Jahrh. setzen.

Pyxis, cylindrische (5.—6. Jahrh.), mit der Darstellung der Auferweckung des Lazarus und der Heilung des Blindgebornen und des Paralytischen. Ganz ähnlich derjenigen von Mailand bei *Gori* Thes. dipt. IV, tab. 24 = *d'Agincourt* Sc. pl. XII[4]. Vgl. *Westwood* Cat. n. 770, p. 273 u. 343; *Simelli* Photogr.

Buchdeckel (6.—8. Jahrh.) aus Lorsch, abgeb. bei *Gori* Thes. dipt. III, p. XXXII, t. IV; *Westwood* n. 117, p. 51 u. 343; *Simelli* Photogr. Theilweise Wiederholung (Engel der Verkündigung) im Museum zu Darmstadt. *Westwood* n. 118, 51.

Diptychon von Rambona mit der Kreuzigung und der Wölfin, Romulus und Remus. *Gori* III, tav. 22; *Buonarruoti* Vetri 257, mit tav.; *I. O. Westwood* Proc. Arch. Soc., Oxf. 1862, 3 dec.; Catal. n. 127 u. 128, 57 u. 345. Tafel mit Geburt Christi (Zeit?). Sehr rohe Arbeit, gew. ins 9.—10. Jahrh.; *d'Agincourt* pl. XII[14].

Platte mit Christus zwischen St. Gervasius und Protasius, aus Murano. Sehr roh, vielleicht schon 9.—10. Jahrh. *Gori* III 69; *Westwood* n. 125, 55 u. 345; *Simelli.*

Platte, byzantinisch, Christus mit dem Buch u. s. f. *Simelli; Parker* Photogr. n. 138 f. B.; *Westwood* 346[8].

Platte, byzant., mit S. Theodor. *Simelli; Westwood* 346[9].

Buchdeckel, zwei Stücke, mit sehr roher Kreuzigung; spät. *Simelli; Westwood* 346 [10-11]. Von *Montault* für unecht gehalten.

Desgl. *Simelli; Parker* n. 129 u. 130; *Westwood* 347 [12] u. [13]. Ebenfalls zweifelhaft.

Platte mit dem mystischen Schiff, Petrus und drei Fischern, beschrieben von *Buonarruoti* Medaglioni 396, zum Theil abgeb. bei *Bosio*, auch sonst öfter, aber immer ungenau, s. oben S. 403. Vgl. *Garrucci* Deux monuments des premiers siècles, Rome 1862, 28; *Westwood* 351; *de Rossi* Bull. 1872, 126.

Kamm, liturgischer, in Chiusi 1880 gefunden; a) zwei Schafe, einer Siegeskrone zur Rechten und Linken; b) zwei Schafe, rechts und links von einer Cathedra velata, auf der ein Buch liegt. Abgeb. bei *de Rossi* Bull. 1880, tav. VI [a-b]; 1881 (Adunanza 18. Nov. 1880).

Der im Mus. Vaticano aufbewahrte Bischofsstab mit Thierkopf, ähnlich demjenigen von Lyon (*Barrault et Martin* Baton pastor. 48, Fig. 52) abgebildeten, ist schwerlich altchristlich, sondern gehört wol der karolingischen Zeit an. *Westwood* n. 713, p. 262.

Ein von *Borgia* De cruce Veliterna p. CCLXIV abgeb. Elfenbeinplättchen mit der Herabkunft des hl. Geistes, aus der Sammlung Vettori's, ist jedenfalls mittelalterliche Arbeit.

Bibliothek der Minerva: Byzant. Buchdeckel, *Westwood* 351 f.

Eb. Zwei Stücke eines byzant. Diptychons mit Heiligen; eb. 352 f.

S. Gregorio in Coelio. Pastoralstab, angeblich des hl. Gregor d. Gr., abg. bei *Didron* Ann. archéol. XXVI 223, welcher ihn dem 6. Jahrh. zuschreibt, während *Westwood* 353 ihn frühestens ins 10. Jhrh. setzt. Aehnlich und doch wieder verschieden von dem Soltykoff-Stab vgl. *Barrault et Martin* Le baton pastoral 54.

Bibl. Barberini. Diptych., sogen., des Kaisers Constantin. *Gori* II 163, tab. I; *Simelli* Phot.; *Westwood* 353 f.

Buchdeckel, byzant., mit der Darstellung des Pfingstfestes. *Gori* III, tav. 6 u. 7; *d'Agincourt* pl. XI [26]; *Simelli; Westwood* 354 [2].

Mus. Kircher. Byzantin. Schmuckkästchen. Darstellung Christi, der Kaiser und Kaiserin segnet, Scenen mit David, Goliath u. s. f. Spät; von *Westwood* n. 183 u. 184, 81, 355 schon ins 10. Jahrh. gesetzt; *Simelli*.

Platte mit stehendem Christus und mit Gemmen geschmücktem Nimbus; spät.

Platte mit drei Schafen, deren eines mit kreisförmigem Nimbus. Fehlt in dem Verzeichniss bei *V. Schultze* Arch. Stud., wo S. 282 ein Elfenbeinfisch (Amulet) mit durchbrochenem Auge notirt wird.

Fisch aus Knochen, Enkolpion; *de Rossi* Bull. 1863, 38, mit Abb.

Ravenna. Elfenbeinkathedra des hl. Maximianus, Erzb. von Ravenna (549), in der Sacristei der Kathedrale. Abgeb. bei *du Sommerard* Les arts au moyen-âge chap. V u. XII, I[e] sér. pl. XI (ungenau). *Ricci* Phot.; *Westwood* 357 f., n. 86 bis 89, 31 (vgl. oben S. 401). Einzelne Platten derselben nach *Aus'm Weerth* im Magazin des Museums zu Neapel S(amariterin am Brunnen), in der Brera zu Mailand (Heilung des Blindgebornen) und in der Sammlung des Marchese Trotti daselbst (Tafel mit dem Einzug Jesu in Jerusalem und der Krippe). Ueber ein Stück der maximianischen Kathedra s. *Bandini* In antiquam tabulam eburneam observatt., Florent. 1746; *de Rossi* Bull. 1863, 28, 29; 1872, 6.

Museum: Buchdeckel (6.—8. Jahrh.), aus acht Feldern bestehend, aus S. Michele in Murano, Darstellungen der Wunder Christi. *Gori* III 41; *Labarte* Hist. des arts industr., Text, Sculpt.; *Westwood* n. 116, 50 f., 360 [2]. Einige byzantinische Platten (*Westwood* eb.) sind jünger; fehlen auf der Bibliothek (wo jetzt?).

Bologna. Univ.-Museum: Platte (7. bis 8. Jahrh.?) mit Verkündigung, Visitation, Geburt Christi. *Gori* III, tab. XXXV, 272; *Westwood* 361; *d'Agincourt* pl. XII [13]. Eb. zwei byzant. Platten jüngern Ursprungs.

Mus. civico: Stück eines Diptychons, mit Darstellung Petri (+ PETRVS) u. s. f. Schöne Arbeit; nach *Westwoods* Vermuthung (363) von dem Künstler des Maximianus-Stuhls.

Ovale Pyxis mit den Wundern Christi. *Westwood* 363 [4].

Byzant. Platte mit Moses, Aaron und dessen Söhne mit dem Priesterkleid bekleidet. *Westwood* 363 [6].

Zwei Stücke: Christus seinen Jüngern die Füsse waschend; Christus lehrend und im Todeskampfe in Gethsemane. Classische architektonische Details (5.—7. Jahrh.). *Westwood* 364 [7], [8].

Zwei Platten: Flucht der hl. Familie nach Aegypten, byzant., und sehr breite Platten mit a) Auferweckung des Lazarus, b) Opfer Isaaks, c) Heilung des Taubstummen, d) Heilung des Blindgebornen. Christus jugendlich, bartlos, von grosser dramatischer Lebhaftigkeit und Wirkung, wol noch 4.—5. Jahrh. (*Aus'm Weerth*).

Mailand, Casa Trivulzi: Consulardiptychon (Areobindus?), abg. bei *Gori* II. tab. XVIII; *Westwood* 364 [1].

Consulardiptychon des Fl. Philoxenus. *Gori* II, tab. XV; *Westwood* 364 [2].

Consulardiptychon des Petrus, dessen Duplicat sich im Cabinet des antiques zu Paris findet. *Westwood* 365[3].

Marchese Trotti: Platte von der Maximian-Kathedra in Ravenna; Einzug Christi in Jerusalem und Geburt Christi mit dem apokryphen, von S. *Zeno* (Tract. II, 8, in Nativ. II, ed. Baller. 164) erwähnten Zug, wonach der die hl. Jungfrau bedienenden und an ihrer Virginität zweifelnden Amme die Hand verdorrte (Protev. Iacobi; *Fabric.* Cod. Ap. N. T. 517, n. 19). *Bugati* App. a Mem. storico-crit. intorno le reliquie ed il culto di s. Celso, Milano 1782, 275; *Westwood* 365[4].

Zwei breite Stücke von einem Diptychon (vielleicht von dem barberinischen?) mit der Inschrift: AC TRIVM FATVRI (für *ac triumphatori*) + PERPETVO SEMPER AVGVSTO; zu vgl. mit dem Basler (s. u.) und dem Münchner (s. u.). *Westwood* 365[5].

Byzant. Platte mit der Verkündigung. *Westwood* 366[7].

Domschatz: Vorder- und Rückseite eines grossen Buchdeckels mit Agnus Dei und Darstellungen aus dem Evangelium (6. Jahrh.). Abgeb. bei *Bugati* a. a. O., App.; *Oldfield* Notices of Sculpture in Ivory, Frontispiz; *Labarte* Alb. Sculpt., pl. 6; *Westwood* n. 95 u. 96, 38—41, 367; *Arundel* Soc. IV a.

Die ebend. aufbewahrte Situla (Weihwassergefäss), abgeb. bei *Gori* III, App. tab. 26; *d'Agincourt* Sc. pl. XII[22-23]; Mitth. der k. k. Central-Comm. V, Taf. 4; vgl. *Westwood* n. 754, p. 267, 367, ist nicht älter als 10. Jahrh., aber als Typ auch für das christliche Alterthum interessant und mit dem unter Art. ‚Eimer' besprochenen Exemplar des Museo crist. zusammenzuhalten.

Zwei Stücke eines Diptychon mit Scenen aus der Passion; abgeb. bei *Gori* III 267, tab. 33, 34 (Wächter am Grab Christi, Judas erhängt); *d'Agincourt* Sc. pl. XII[18]; *Didron* Ann. arch. XXII 18, 193; *Labarte* Alb. Sc. pl. 13. Von *Westwood* n. 120, 121, p. 53, 367 dem 9. oder 10. Jahrh. zugewiesen, doch vielleicht um einige Jahrhunderte älter. Dasselbe gilt von zwei anderen Diptychonresten mit Scenen aus dem Leben und Leiden Christi, abgeb. bei *Gori* III, tab. XXXI—XXXII; *Westwood* n. 151, 152, p. 66 f., 367 (setzt diese Elfenbeine nach S. Ambrogio).

Pyxis, cylindrische (4. oder 6. Jahrh.), ehemals in S. Ambrogio, mit Ionas. Abgeb. bei *Gori* IV, tab. 24 oben; *Westwood* 367; *d'Agincourt* pl. XII[2]; vgl. *Gori* III, 2, 74); ist jetzt nicht mehr vorhanden.

Brera: Platte mit Heilung des Blinden und des Lahmen. Ein Stück von der Ravennatischen Kathedra, vgl. *Westwood* n. 89, p. 33, 368.

Byzantin. Platte mit S. Mennas, nach *Westwood* n. 159, p. 70, 368 freilich erst 9.—10. Jahrh.

Desgl. (9.—10. Jahrh.): die Evangelisten. *Westwood* n. 155—158, p. 69 f.

Diptychon des Basilius (541), zweite Hälfte (s. Florenz, Uffizien); abgeb. bei *Gori* II, tab. XXI; *Westwood* n. 72, p. 26.

Monza: zwei Stücke eines Diptychons, die Bedeckung des berühmten S. Gregorius-Graduals bildend, mit den Figuren Davids und des hl. Gregor d. Gr., abg. bei *Gori* II, tab. VI, dazu p. 201—218; *Frisi* Mem. stor. di Monza e sua corte, Mil. 1794, III 5, tav. XI; unsere Fig. 125, S. 371. Der S. 370 reproducirten Ansicht *Martigny's*, welcher auch *Oldfield* und *Digby Wyatt* huldigen, widerspricht *Westwood* n. 83, 84, p. 30 f., 368, indem er sich für die einheitliche Ausführung des Werkes und gegen die behauptete Umarbeitung eines consularischen Diptychons in ein christliches ausspricht.

Zwei Stücke eines Consulardiptychons aus christlicher Zeit: Valentinian III und Galla Placidia (?); 5. Jahrh. *Frisi* III 9, tav. XII; *Gori* II, tab. VII; *Wyatt* Notices; *Arundel* Soc. App. 5; *Didron* Ann. arch. XXI 222, 225, 2 pl. ann.; *Labarte* Alb. pl. 2; *Westwood* n. 42, 43, p. 14, 369; n. 43, 73, p. 14, 368.

Diptychon des Boethius mit der Darstellung des trauernden Staatsmannes und Verzeichniss seiner Schriften. Abgeb. bei *Gori* II 248; *Frisi* III 14, tav. XIII; *Biraghi* Boezio, Milano 1865, 37, tav. 2.

Kamm der Königin Theodelinde, mit Goldfiligran und Edelsteinen besetzt. Abg. bei *Burges* Journ. arch. Inst. XIV 16; *Westwood* 369.

Buchdeckel, durchbrochene Arbeit, in dem Sacramentar Gregors d. Gr. Von Berengar (888—915) (?) geschenkt. Byzant. Werk. *Gori* III, tab. XXIV, XXV; *Labarte* Alb. Sc. pl. 8; *Westwood* 369. Vgl. zu den Monzaer Elfenbeinen *Sommerard* Art. moyen-âge III; *Labarte* I; *Didron* Ann. arch. Mel. XXI.

La Cava. Kästchen im Stil der S. Peters-Kathedra zu Rom. *Westwood* 369. Nähere Beschreibung fehlt.

Salerno. Domschatz. Altarvorsatz mit 30 Feldern (Darstellungen aus der hl. Schrift), dürfte zwar dem frühern MA. angehören (nach *Aus'm Weerth* erst 13. Jahrh.), ist aber für die altchristliche Ikonographie hochwichtig. Es fehlt leider noch an einer vollständigen Beschreibung und Abbildung desselben. Nur theilweise besprochen bei *Westwood* n. 203—212, p. 91—94; *Schultz* Unteritalien; *Philpot's* Photogr. 2693, 2664, 2663, 2665.

Cremona. Diptychon des Acacius

und Theodorus. Abgeb. bei *Allegranza* Opusc. tav. II, 16 f. Sitzende Figuren der beiden Heiligen, Brustbilder Christi (bärtig) und der hl. Jungfrau. Rohe Arbeit. Früher bei dem Grafen Biffi in Cremona; wo jetzt? Beschrieben 1870 bei *Antonio Dragoni* Sul dittico eburneo dei Santi Martiri Teodoro ed Acacio esistente nel museo alla (?) Ponzoni, Parma 1810, 4°. Vgl. *Westwood* 381.

Brescia. Bibl. Quiriniana. Diptychon des Manlius Boethius. Abgeb. bei *Gori* I, tab. I, V. Zahlreiche Litt. Vgl. *Pulzky* Fejérv. Ivor. 9; *Westwood* n. 47, 48, p. 16, 370.

Das berühmte Kästchen (Lipsanothek), mit Scenen aus dem Leben und der Passion Christi, s. o. Abgeb. bei *Oderici* Antich. crist. de Brescia, tav. 5. Dazu Mitth. der k. k. Centralcommission XVI, p. LXVI; *de Rossi* Bull. 1865, 45; *Westwood* n. 91—94, p. 33—38, 370 (Abb. eines Theiles). *Lübke* K.-G. 8. A. 266, Scene der Sapphira. *Westwood* setzt das Werk ins 6. Jahrh., wol um ein oder anderthalb Jahrhunderte zu spät. Vgl. *Le Blant* Sarcoph. d'Arles, Introd., und Rev. arch. 1878, 153.

Neapel. Mus. Naz. Nr. 1190, Casa Farnese, ehem. Nr. 1055. Tafel mit Christus und der Samariterin am Brunnen; nach *Aus'm Weerth* von der Kathedra in Ravenna. *Westwood* 371.

Fabriano. Sammlung des Marchese Possenti: mehrere byz. Tafeln, Schachfigur; vgl. *Westwood* 372 f.; doch lässt die Beschreibung nicht erkennen, ob altchristliche Gegenstände unter denselben sind. Vgl. dazu oben S. 401. Die Sammlung ist 1. April 1880 in Florenz bei Raf. Dura verkauft worden.

Florenz. Bargello. Tafel mit Christus und den Symbolen der vier Evang.; wol mittelalterlich. *Westwood* 376. — Trinkhorn mit orientalischen Stoffmuster.

Uffizj: Nr. 2256, cylindrische Pyxis mit der Anbetung der Magier. *Westwood* 377.

Palazzo Riccardi: griech. Diptychon des K. Iustinian. *Gori* II 259; Abg. bei *d'Agincourt* pl. XII[b].

Nr. 95: Büchse mit S. Chrysostomus, Madonna und Aposteln. *Westwood* 377.

Diptychon des Basilius (541), Hälfte (andere Hälfte in der Brera zu Mailand), publ. von *Gori* II, tav. XX; *Buonarruoti* Vetri tav. zu 231; *Westwood* n. 72, p. 26. Die ganze Sammlung des Palazzo Riccardi jetzt verkauft; zwei Diptychen in Wien (s. *Meyer* 80 f., n. 50, 54), eines, das des Basilius, in den Uffizien.

Lucca. Bibl. Metrop. Erstes Diptychon des Areobindus; vgl. *Donati* 149; unsere Abb. Fig. 124 zu S. 369. *Gori* I, tab. VIII; *Westwood* n. 51, 52, p. 17 f., 378.

Novara. Kathedrale: (Consular-) Diptychon, auf der Innenseite die Namen der Bischöfe von Novara von S. Gaudentius bis 1170. *Gori* II, tab. IV; *Westwood* n. 74, 75, p. 27, 378; *Labarte* I.

Bobbio. Abteikirche: Pyxis mit Orpheus (s. oben S. 401). *Westwood* 379 aus Mitth. *Rocks;* wol identisch mit der Sacra teca eburnea bei *Bottazzi* Degli emblemi e simboli dell' antichissimo sarcofago di Tortona, 1824, 4°.

Aosta. Kathedrale: zwei Stücke des Diptychons des Consuls Anicius Probus (404). Abgeb. bei *Aubert* Rev. arch. 1862, März, N. S. V, pl. 3, p. 761; *Gazzera* Mem. Acad. Tur. 1834; *Westwood* 379.

Cividale. Capitelarchiv: Pax mit der Kreuzigung Christi; bereits 8. Jahrh. *Didron* Ann. arch. XXVI 143; *Mozzoni* VIII 89; *Buonarruoti* Vetri 285; *Martigny* 2. A. 385 u. 565 nebst Abbildung; *Westwood* 380. Anderes, wie die Tafel des Herzogs Urso, mit Darstellung des Gekreuzigten, Sol und Luna bei *Eitelberger* Jahrb. d. k. k. Centralcomm. 1857.

Murano. Ehemals in S. Michele: sieben Tafeln mit acht Scenen aus dem A. Test., dem Leben Christi, Wundern Christi. Angeblich Ende 4. Jahrh. *Westwood* 381. Noch nicht abgebildet.

Eb. Tafel mit symbolischen Scenen, angeblich 8. Jahrh.

Eine Tafel aus Marmor, jetzt im Vatican (s. o.). Dazu *Labarte* I; *Martigny* 2. A. 278; *Gori* III 69, tab. 8; *Westwood* 381. Diese Tafeln sind jetzt in Ravenna.

Frankreich:

Paris. Bibl. Nationale: zwei Stücke vom Consulardiptychon des Anastasius (517); (Dipt. von Bourges). *Gori* I, tab. XII; *Lenormant* Trésor de Glyptique I, pl. 17; *Dibdin* Bibl. Tour II 147; *Labarte* Alb. pl. 3; *Westwood* n. 58, 59, p. 20, 383.

Zwei Stücke von einem Kästchen oder Buchdeckel, 5., 6. oder 7. Jahrh.; Christus zwischen Petrus und Paulus u. s. f. Abgeb. bei *Lenormant* II, pl. 9, 10, 11, 12; *Westwood* n. 108, 109, p. 45, 383.

Nr. 9387 (Suppl. lat. 704): Buchdeckel, Christus jugendlich antik. Angebl. 9. Jahrh., vermuthlich viel älter. Abgeb. *Labarte* I, Sc. pl. 7; *Westwood* n. 160, p. 70, 384.

Byzant. Tafel, als Buchdeckel zu Nr. 1118; hl. Jungfrau mit Kind.

Cabinet des Antiques: Diptychon des Fl. Petrus Sabbatius Iustinianus (6. Jahrh.). In der Mitte schöner Palmenkranz mit der Inschrift: + MVNERA PARVA QVIDEM PRETIO SED HONORIB · ALMA +. An den Ecken Rosetten mit Löwenköpfen. Abgeb. bei *Millin* Voyages I 339, pl. XIX, n. 2; *Westwood* n. 56, p. 19, 385.

Diptychon des Fl. Philoxenus, abgeb.

bei *Gori* II, tab. XV; vgl. *d'Agincourt* pl. XII[6]; *Lenormant* II, pl. LIII; *Westwood* n. 66, 67, p. 24, 386.

Diptychon des Probus Magnus (6. Jhr.), abgeb. bei *Gori* II, tab. XIV; Les arts somptuaires II 61, pl. ann.; *Westwood* n. 62, p. 22, 386.

Stück eines Diptychons (6. Jahrh.), abgeb. bei *Ducange* Gloss. med. et inf. lat. VII, pl. I; *Gori* II, pl. II; *Lenormant* II, pl. XIV; *Westwood* p. 23, 386.

Louvre. Unter der grossen Zahl von Elfenbeinen des Louvre ist wol kaum das eine oder andere altchristlich. Vielleicht die von *Westwood* 388 beschriebenen zwei Tafeln mit Christus im Centrum, dann Christus jung und bartlos, sechs Aposteln predigend, David auf der Harfe spielend u. s. f. Ebenso *Westwood* n. 122, p. 53, Tafel, angeblich 9. Jahrh., mit 1) Bergpredigt (??); zu vgl. *Ciampini* Tav. 39, 49; 2) Austreibung der Wechsler aus dem Tempel. Vgl. *Westwood* n. 123, p. 53, angeblich 9. Jahrh., mit Geschichte Abners und Joabs, II Sam. 2.

Hôtel Cluny, Nr. 385. Cylindrische Pyxis (5.—6. Jahrh.): Jesus und die Samariterin, Heilung des Blindgebornen, desgl. des Gichtbrüchigen, Auferweckung des Lazarus; Christus bartlos und jugendlich. *Westwood* 396; abgeb. bei *Sommerard* Alb. V[e] sér. pl. 37.

Nr. 386. Cylindrische Pyxis, gebrochen. Heilung des Blindgebornen. Drei bärtige, alte Apostel. Rohe Arbeit.

Stück eines Diptychons, 6. Jahrh. *Westwood* n. 82, p. 29. Abgeb. bei *Lenormant* Trés. de Glyptique II, pl. 58[1].

Zwei Stücke eines Flabellum (8. bis 10. Jahrh.). Abgeb. bei *Guenin* Hist. de l'abbeye de Tournus; *Sommerard* Arts du moyen-âge ch. XIV, pl. 4; Alb. IX[e] sér. 17. Vgl. Voyage de deux Bénédictins I 231; *Westwood* n. 136, p. 60.

Sammlung Basilewsky: Statuette des guten Hirten; kurze Tunica, Lamm auf der Schulter, über dem Kopf des Lammes das Monogramm $\frac{D}{N}$. Catal. raisonné 5, pl. 5, f. 2, n. 26; *Westwood* 402. Fast identisch mit einer der Marmorstatuetten im Mus. Lateran. Ob alt?

Cylindrische Pyxis, 9 cm hoch, 12,5 cm Durchmesser. Die drei Jünglinge im Feuerofen; die drei Jünglinge mit phrygischen Mützen vor Nebuknadnezar (?) oder typisch für die Magier vor Herodes. Der König sitzt und hält in der Linken einen mit dem Kreuz gezeichneten Discus. Abgeb. bei *Hahn* Fünf Elfenbeingefässe des frühesten MA.s, Hannover 1862, Taf. I[1]; *Basilewsky* Catal. rais. p. 5, pl. 2, f. 2, n. 27; *Westwood* 402 f.

Cylindrische Pyxis mit Jonas, Copie der Mailänder. *Basilewsky* Cat. rais. p. 5, n. 28, pl. 12 unten; *Westwood* 403. In Dr. *Hahns* Sammlung befand sich eine weitere, noch rohere Nachbildung; befindet sich im Alterthumsverein zu Bonn.

Cylindrische Pyxis: Moses erhält die Gesetztafeln, schlägt Wasser aus dem Felsen, steht vor dem Altar mit dem Gesetzbuch. Neben ihm zwei Diener, einer mit einem Körbchen mit runden Broden. Roh. *Westwood* 403.

Cylindrische Pyxis mit Wundern Christi. Abgeb. bei *Hahn* a. a. O. Taf. I[2], [3]; III[3]; Catal. rais. p. 6, n. 30, pl. 2, Fig. oben. Auf dem Deckel Petrus und Paulus mit byzantinischem Kreuz, über welchem ein runder Discus mit Taube. *Westwood* 403.

Stück von einem Diptychon des Fl. Areobindus Dagalaiphus (506). *Westwood* 404.

Stück eines Diptychons, ähnlich dem des Probus Magnus, mit + ARABONTI DEO VOTA +. *Westwood* 404.

Tafel mit Sündenfall, Arche Noah's (?) und Opfer Isaaks. Roh. 7.—8. Jahrh. *Westwood* 404. Catal. rais. p. 43, n. 48.

Sammlung Micheli. Vier Täfelchen, vielleicht von einem Kästchen; Heilung des Blindgebornen, des Paralytischen, Auferweckung des Lazarus, Heilung der Blutflüssigen. Stil der altchristlichen Sarkophage. *Westwood* n. 100—103, p. 43, 413, der sie ins 7. Jahrh. verweist. Vielleicht sind sie älter.

Nantes. Liturgischer Kamm; Weinlaub, aus dem vas eucharisticum aufblühend. *Bretagne* Quelques rech. sur les peignes antiques 16; *de Rossi* Bull. 1863, 43.

Rouen. Musée publ.: Pyxis (7. oder 8. Jahrh.?) mit Geburt Christi und Anbetung der Magier. *Westwood* 416 f.

Lille. Auf der Exposition d'objets d'art religieux 1874 waren u. A. ausgestellt: römisch-christliche Tessera, 4 cm Durchmesser. Anker mit zwei Fischen und AΩ. Ob noch 2. Jahrh.?

Sens. Kathedrale, Schatz: Kamm des hl. Lupus mit der Inschrift: PECTEN · S · LUPI in ‚lombardischer Schrift'; so *Westwood* n. 837, p. 317, 424 mit der Angabe 6.—12. Jahrh. Ich möchte das Werk, wenigstens die Inschrift, kaum vor das 10. Jahrh. setzen. Das Relief ist nur Ornament, Löwen u. s. f. Abg. bei *Gaussen* Portefeuille archéol.

Pyxis mit Löwenkämpfen. *Arundel* Society VI[6]; *Westwood* n. 765, p. 271, 424, der sie für 3. oder 4. Jahrh. hält.

Zwölfeckiges Reliquienkästchen mit Darstellungen aus der Geschichte Josephs, Davids u. s. f.; abgeb. bei *Millin* Voyages I 97—111, pl. IX[1], X; *Lenoir* Mon. des arts, Paris 1840, pl. XXVIII f.; *Viollet-le-Duc*

Dict. Mobil. I 80, Fig. 4—5; *Westwood* n. 642—653, p. 236 setzt das Werk ins 11. bis 12. Jahrh., doch ist es vermuthlich sehr viel älter.

Lyon. Musée des Antiquités: Elfenbeinring mit dem Labarum, ☧. *Westwood* 495.

Tessera mit zwei Fischen, unter andern Billets für Theater-Entrée. Ob christlich? *Ebend.*

Byzantinische Tafel, 12 zu 9 cm, Christus auf einem Fels stehend, ein Schwert in der Linken, mit der Rechten eine männliche Figur aus einem brunnenartigen Grab ziehend. Ob alt? *Westwood* 425.

Sacristei der Kathedrale: Situla mit Madonna und den Evangelisten. *Didron* Ann. arch. XVII; *Viollet-le-Duc* Mobil. II, Art. Bénitier; *Bock* Mitth. d. k. k. Central-Comm. V 147; *Westwood* 427. Wol mittelalterlich.

Kästchen mit Reliefs im Stil der Kathedra Petri; Medaillons mit byzantinischer Haartracht. So *Westwood* 426.

Sammlung des Herrn Carrand: zwei Stücke eines Diptychons, 30 cm hoch, 12,5 breit. 1) Adam unter den Thieren des Paradieses; 2) Scenen aus dem Leben des hl. Paulus: a) Paulus auf einem curulischen Stuhl sitzend zwischen zwei andern Personen (Petrus und Linus?); b) Paulus zu Malta, die Viper ins Feuer werfend, vgl. Apg. 28, 5; c) Heilung eines Krüppels; ob die Scene zu Lystra, Apg. 14, 10? Von *Westwood* n. 112, 113, p. 48, 426 für 5. bis 6. Jahrh. erklärt. Ich möchte mit *Marriott* diese hochinteressanten Tafeln ins Ende des 4. Jahrh. setzen. Abgeb. bei *Denon* Mon. des arts du Dessin I, pl. 38; *Grovand de la Vincelle* Recueil des monuments ant. pl. 28; *Marriott* Vest. sacr., Titelbl. und beide Taf.; The Testimony of the Catacombs p. 68, Taf. 4.

Flabellum von Tournus, zwei lange Stücke, von *Westwood* n. 139, 140, p. 60 f., 426 f. ins 8.—9. Jahrh. gesetzt, vielleicht noch altchristlich. Abgeb. bei *Sommerard* Atlas, ch. XIV, pl. 4; Alb. IX[e] sér. pl. 17. Vgl. *Martigny* [2]324.

Orléans. Museum: Buchdeckel mit Christus, Petrus, der die Schlüssel erhält, und Isaias, dem der Engel mit der glühenden Kohle zur Seite steht. Meist für fränkisch (9.—10. Jahrh.) gehalten. *Didron* Ann. arch. XX 288; *Westwood* n. 247, p. 109, 427.

Arles. Église de la Major: ‚petit cylindre muni d'un couvercle à frottement, sa surface conserve des traces de rinceaux, sans doute dorés.' *Westwood* 429. Ob altchristlich?

Oesterreich. Prag. Domschatz: Buchdeckel, S. Petrus mit den Schlüsseln in Nachahmung der altrömischen Diptychen. Abgeb. in Mitth. d. k. k. Centralcommission XVI 101; *Westwood* n. 130, p. 58. Angeblich 9.—10. Jahrh. Ob älter?

Deutschland. Berlin. Kunstkammer: Hälfte des Diptychons des Fl. Anastasius, dessen andere Hälfte in South Kensington. Abgeb. bei *Gori* I, tab. 11; *Wyatt* 35; *Salig* De dipt., Frontisp. *Maskell* Cat. phot. p. 131 opp.; *Westwood* n. 60, p. 21, 435.

Zwei Stücke des Diptychons des Fl. Theodorus Valentinianus (505), mit Brustbild Christi, bärtig, mittlern Alters. Abg. bei *Westwood* Proc. Oxf. Arch. Soc. 1862, 4 june, p. 133, Catal. n. 49, 50, p. 17, 435.

Cylindrische Pyxis: Christus thronend zwischen den Aposteln, Opfer Isaaks. An der Mosel gefunden; *Kugler*, Kl. Schriften II 329; *Westwood* n. 767, p. 272 f., 435. Abgeb. bei *Kraus* Die christl. Kunst in ihren fr. Anf. 122, Fig. 30; *Westwood* a. a. O. Noch treffliche Arbeit der constantinischen Zeit.

Cylindrische Büchse (4.—6. Jahrh.) mit Joseph zwischen seinen Brüdern (?). Roh. *Westwood* n. 768, p. 273, 435.

Nr. 804. Diptychon, zwei Tafeln: 1) sitzende Gestalt Christi zwischen Petrus und Paulus; 2) die hl. Jungfrau mit zwei Engeln. Abgeb. bei *Didron* Annal. arch. XVIII zu p. 301; *Becker* u. *Hefner* Kunstw. d. MA. II; *Westwood* n. 110, 111, p. 46 f., 435.

Nr. 800. Christus sitzend mit zwei Dienern, einen Globus haltend. *Westwood* 435. Ob altchristlich?

Platte mit Herabkunft des hl. Geistes. Das Reprod.-Verzeichn. IIIb 138 setzt das Werk ins 6. Jahrh., *Westwood* n. 376, p. 168 f. auf Grund des rheinisch-germanischen Costumes ins 12. Jahrh.

Hahn'sche Pyxis mit Joseph, der Geburt und der Wehmutter (s. u.).

Trier. Domschatz: Tafel, darstellend den Einzug hl. Reliquien in eine Kirche; an der Spitze der Procession ein Kaiser, der am Eingang der Kirche von einer Kaiserin begrüsst wird. Gewöhnlich auf die Einbringung des hl. Rockes nach Trier bezogen; von *Kraus* Beitr. zur Trierischen Arch. u. Gesch., Trier 1868, 135 ff. auf die Beisetzung der Lade mit dem hl. Gürtel Mariae in Constantinopel unter K. Leo (457—474) und Verina gedeutet. Abgeb. bei *Aus'm Weerth* Kunstd. Rheinl. I 2, Taf. 58; *Westwood* Journ. of Arch. Institute, vol. XX 149; *ders.* Archaeol. Notes made during a tour in Belgium 38; *Scheins* Kunstschätze der Münsterkirche in Aachen, nebst einigen Kunstwerken aus Trierer Kirchen, pl. 24; *Kraus* Die christl. Kunst in ihren fr. Anf.

zu S. 130; *Westwood* Cat. n. 148, p. 64 (mit Holzschn.) u. 470. Bloss der Wagen bei *Saglio* Dict. 928. Vgl. noch *de Rossi* Bull. 1880, 106. Die neueste Erklärung, von P. *Martinow* S. J. aufgestellt, geht dahin, es sei hier die Translation der Reliquien des hl. Stephanus von Jerusalem nach Constantinopel (428) unter Pulcheria (414 bis 453) und Theodosius II († 450) vorgestellt. Vgl. *de Linas* Rev. de l'art chrét. 1881, 121 mit Abbild.

Bonn. Prov.-Mus.: Hahn'sche Pyxen Nr. IV u. V (s. u.).

Verschwunden ist das S. Maximiner Diptychon, welches *Wiltheim* zuerst beschrieb: *‚figuris Iudithae mira elegantia'; Salig* De dipt. 108; *Martigny* Art. Dipt. Vgl. oben S. 369; *Westwood* 472. Ob altchristlich? Die Pergamenteinlage des von Wiltheim beschriebenen Diptychons mit den Namen der mit dem Kloster verbrüderten Personen der ottonischen Zeit hat sich erhalten und ist im Besitz von Prof. *Kraus*.

Werden. Cylindrische Pyxis, angeblich vom hl. Ludgerus aus Italien gebracht. Geburt Christi, Samson einen Tempel niederreissend (?), der Stern den Hirten erscheinend (?). Abgeb. bei *Aus'm Weerth* a. a. O. I 2, Taf. 29[6]. Rohe Arbeit, noch mit altchristlichen Reminiscenzen. Wol 6.—7. Jahrh. *de Rossi* Bull. 1865, 26—31.

München. Museum: Tafel aus dem 5. Jahrh., mit Darstellung des hl. Grabes (?). Mitth. der k. k. Centralcomm. 1862, 87; *de Rossi* Bull. 1865, 88.

Hannover. Ueber die in die Sammlung Basilewsky übergegangenen Stücke der Hahn'schen Sammlung s. oben S. 408; über die Pyxis mit dem hl. Joseph (jetzt in Berlin) s. noch ausser *Hahn* a. a. O. Taf. 2: *de Rossi* Bull. 1863, 29.

Belgien. Brügge. Kathedrale, chambre des Marguillies: Bischofsstab des hl. Malo (Maclou) aus Elfenbeinstücken, welche mit vergoldeten Kupferstreifen verbunden sind. Angeblich 6. Jahrh. Noch zu untersuchen. Descr. des églises paroissiales de Bruges, Invent. 1848; *Westwood* 482.

Lüttich. S. Lambertikirche (?): Diptychon des Consuls Anastasius, angeblich von diesem der Kirche zu Lüttich im 6. Jhrh. geschenkt (!), wenig verschieden von dem Diptychon zu Bourges; an der Innenseite das Gebet zum Offertorium, das Verzeichniss der Beschützer der Kirche und der Lütticher Bischöfe. Vgl. *Martigny* Art. Dipt., unsern Art. Dipt. S. 367; *Westwood* 484.

Ein ehemals in S. Martin bewahrtes Stück von dem Diptychon des Consul Asturius jetzt als Buchdeckel im Museum zu Darmstadt. *Martigny* Art. Dipt.; *Westwood* Proc. Arch. Soc. Oxf. 1862, Cat. 484.

Tournay. Dom: Diptychon, angeblich 10. Jahrh.; *Viosin* Evang. de Tourn., Tournay 1856; *Labarte*. Noch zu untersuchen.

Schweiz. Basel. Dommuseum: Stück eines Diptychons, ähnlich dem Dipt. Barberini, *Gori* II, Tab. 1, mit Brustbild einer Kaiserin und der Inschrift: + PERPETVAE SEMPER + AVGVSTAE +. Einziges Exemplar eines einer Kaiserin (Eudoxia, Galla Placidia oder Pulcheria?) gewidmeten Diptychons. Publ. von *Kraus* bei *de Rossi* Bull. 1878, 68, tav. I[3] und Bonner Jahrb. 1877, LX 157. Wol identisch mit dem von *Westwood* n. 81, p. 28 f. als in einer Aargauischen Sammlung befindlich beschriebenen.

S. Gallen. Buchdeckel des Antiphonars Gregors, Nr. 359, Kampf von Männern und Frauen; ob spätrömisch? *Rahn* Gesch. d. bild. Kunst in der Schweiz 110. Eb. 114 über zwei andere Elfenbeinreliefs, beide wol mittelalterlich.

Zürich. Museum: Diptychon des Areobindus, zwei Stücke. Anfang 6. Jahrh. Abgeb. bei *Gori* I, tab. 7; *Westwood* n. 53, p. 18, 486. Zu vgl. mit dem von Lucca, s. oben. Dazu *Vögelin* Mitth. der antiq. Gesellsch. XI 79—100; *Mommsen* Inscr. Helv. n. 342.

Sitten. Museum: Pyxis mit Auferstehung Christi. *Rahn* Gesch d. b. K. in der Schweiz 116. Eb. 115 über die angeblich römische Taschenapotheke, später Reliquienkästchen; vgl. *F. Keller* Anzeig. für schw. Gesch. u. Alterthumsk. 1857, Nr. 3, S. 32, Taf. III; *Aus'm Weerth* Bonn. Jahrb. LII 127, Taf. I.

England. London. South Kensington Museum: Stück eines römischen Diptychons (6. Jahrh.), auf dessen Rückseite später eine Kreuzigung angebracht wurde. *Westwood* n. 73, 225, p. 26 f.

Nr. 149 a, b, c, 66: drei Platten, vermuthlich von einem Kästchen, mit Darstellungen aus dem Leben des Erlösers. *Westwood* n. 97—99, p. 41 f.; *Maskell* Catal. p. 67.

Buchdeckel (6.—8. Jahrh.), ähnlich dem vaticanischen aus Lorsch; Darstellungen aus dem Leben Jesu und Mariae. *Westwood* n. 119, p. 52. Abgeb. bei *Maskell* Catal. p. 53.

Platte von einem Kästchen, byzantinische Arbeit, angeblich 9.—10. Jahrh. Petrus und Paulus, ΠΟΛΙϹ ΡΩΜΗ. *Westwood* n. 153, p. 68.

British Museum. Vier Relieftafeln von höchstem Werthe, streng im altchristlichen Stile des 4.—5. Jahrh. gehalten und stilistisch den Sarkophagen der Zeit durchaus verwandt. Mit Unrecht von *Westwood* n. 104—107, p. 44 zwischen 5. bis

8. Jahrh. gesetzt. 1) Jesus, jung und bartlos, zwischen vier Personen (Jüngern oder den Lehrern im Tempel, nach *Barbier de Montaut* Christus die Wundmale zeigend, mit Thomas??); 2) Kreuztragung; 3) Kreuzigung; 4) die Wächter am Grabe. Aelteste Darstellung der Kreuzigung, zuerst abgebildet bei *Kraus* Ueber den Begriff u. s. f. der christl. Archäol., Freib. 1878, 25, dann von *E. Dobbert* Jahrb. d. preuss. Kunstsamml., Berlin 1880, I 46. Photogr. sind n, 2 u. 4 (das wichtigste, n. 3, nicht!) bei *Westwood* a. a. O. Alle vier bei *Philpot et Jackson* Catal. de photogr. des sculpt. en ivoire etc., Florence, p. 3, n. 2646, wo die vier Tafeln in der ‚Cathédrale de Milan' angegeben sind. Das Brit. Mus. hat sie durch *Maskell.*

Stück eines Diptychons (angebl. 4. bis 5. Jahrh., in Wirklichkeit wol 6. Jahrh.) mit prächtigen Darstellungen des Erzengels Michael. Inschrift: + ΔΕΧΟΥ ΠΑΡΟΝΤΑ ΚΑΙ ΜΑΘΩΝ ΤΗΝ ΑΙΤΙΑΝ. Abgeb. bei *Didron* Ann. XVIII 33; *Labarte* Hist. des arts und Alb. pl. 4; *Lacroix* Vie mil. et relig. 271, n. 207; *Simelli* Photogr. n. 123; Brit. Mus. Photogr. n. 889, 928; *Westwood* n. 146, p. 63 f.

Tafel, byzantinisch, angebl. 9.—10. Jhr., Taufe Christi, Jesus unter den Lehrern (?). *Westwood* n. 154, p. 68 f.

London (?). Collection of the Rev. *Walter Sneyd:* Cylindrische Pyxis, italienische Arbeit des 6.—8. Jahrh.: 1) Christus, mit der Linken ein kleines Kreuz haltend, mit der Rechten einen sich ihm nähernden Dämonischen segnend; 2) Christus zwischen zwei Aposteln, beidemal jung und bartlos. Abgeb. bei *George Scharf* History notes of Sculpture at the Manchester Exhibition of 1857 (nicht genau); *Westwood* n. 771, p. 274.

Ebenda (?): Collection of *Alexander Nesbitt,* Esq. Cylindrische Pyxis, italienische Arbeit des 6.—9. Jahrh.: Martyrium des hl. Mennas. Vgl. *Nesbitt* Soc. of Antiquarians of Lond., 1872; *Westwood* n. 771 a, p. 275.

Liverpool. Fejérváry Collection, Mayer-Museum: zwei Stücke eines Diptychons des T. Fl. Clementinus Armonius mit den Büsten des K. Anastasius und der Kaiserin Ariadne neben einem grossen griechischen Kreuz. Die Innenseite hat eine griechische liturgische Inschrift aus der Zeit P. Hadrians I (772). Abgeb. bei *Gori* I, tab. 9, 10 bis; *d'Agincourt* pl. XII 1-8; *Jones, Waring* etc. Act Treasures, Manchester, Sculpture pl. 1 1-2; Journ. of Arch. Instit. XII 412; *Westwood* Cat. n. 54, 55, p. 19.

Eb. Stück eines Diptychons (des Consuls Magnus?). Der Name des Consuls ausgelöscht und durch den eines fränkischen Bischofs Baldricus (12. Jahrh.) und die Inschrift durch PIO PRAESVLE BALDRICO IVBENTE ersetzt. Nicht abgebildet. *Westwood* n. 63, p. 23.

Yolgrave, Derbyshire, Coll. des † *T. Bateman.* Zwei Stücke eines Diptychons (6.—7. Jahrh.), ähnlich den *Westwood'schen* n. 108, 109 und der Bibl. nat. zu Paris (s. oben): 1) Christus bartlos, jugendlich, mit Kreuz in der Linken, mit der Rechten segnend; 2) Heilung des Paralytischen; zwei Evangelisten (?) *Westwood* n. 115, p. 49 f.

Meyrick. Douce Collection. Tafel an einem Kästchen mit Erschaffung Adams, Kain und Abel. Abgeb. bei *Gori* II 161, IV. cap. pref.; *d'Agincourt* Sc. pl. XII 1; *Didron* Iconogr. de Dieu 178, fig. 48; *Lacroix* Vie mil. et relig.; *Westwood* n. 147, p. 64. Ehemals im Cab. Baruffaldi in Ferrara.

Oxford. Bodleyan Library. Buchdeckel mit herrlicher Darstellung des jugendlichen Christus und zwölf Wundern des Herrn. Abgeb. bei *Didron* Ann. XX 118. Nach *Westwood* n. 126, p. 55 f. 9.—10. Jahrh. Ob nicht älter? KRAUS.

ELIAS. Aus dem Leben dieses grossen Propheten finden wir seine Auffahrt zum Himmel wiederholt in den Denkmälern des christlichen Alterthums dargestellt; so bei *Aringhi* R. S. auf vier römischen Sarkophagen I 305 (jetzt zu Paris im Louvre), 930, 409; auf einem Sarkophag zu *Arles* (*Le Blant* Sarc. d'Arles n. 24, pl. XVIII 1); auf einem Gemälde im Cömeterium des hl. Callistus I 565; ed. Par. 322; *Bottari* tav. LXXII; *Bottari* II, tav. LII; I, tav. XXVIII, XXIX; dazu *Kraus* R. S. 363, 2. Aufl. Fig. 62); auf einem Sarkophage in S. Ambrogio zu Mailand (*Allegranza* Monum. di Milan. tav. V); auf einem Relief im Vatican (*Martigny* v. Elie) und einen Cameo (*Perret* IV, pl. XVI 21). Auf jenem Gemälde stehen der Prophet und die Rosse auf Wolken, sonst stets auf dem Wagen, dem auf dem erwähnten Cameo zwei, auf den andern Darstellungen vier weit ausgreifende Rosse vorgespannt sind. Auf jenem Cameo hält ein Engel die Zügel (Helias ... nonne Angelis ducentibus raptus ad coelum est et in quadriga ignea appositus quasi in quodam triumpho victor ascendit? *Maximus Taurin.* Hom. II; *Mabillon* Iter italicum tom. I, p. II 12), in den übrigen Darstellungen der Prophet selbst, welcher mit der andern Hand Elisaeus seinen Mantel darreicht. Mit Rücksicht auf die ewige Jugend, deren Elias sich erfreuen sollte, ist derselbe jugendlich und unbärtig dargestellt, sein Schüler Elisaeus dagegen mit zwei Ausnahmen (*Aringhi* R. S. I 429, 565) als älterer, bärtiger Mann.

Zu Füssen des Wagens erblickt man den Jordan, entweder als wirklichen Fluss (*Aringhi* R. S. I 429), oder nach antiker Weise personificirt als alter Mann mit einem Schilfkranze auf dem Haupte, den linken Arm auf eine Urne, aus welcher eine Quelle hervorsprudelt, gestützt, in der linken Hand ein Ruder, als Symbol der Schiffbarkeit des Flusses, oder ein Schilfrohr (l. c. 305) haltend, während er die rechte Hand gegen die Rosse erhebt, wol eine Geberde der Ueberraschung und des Erstaunens (*Aringhi* R. S. I 309). *Le Blant* Sarcoph. d'Arles XI sieht, wol mit Recht, in dieser Figur eine Reminiscenz an den bei den Alten für die Darstellung des Raubs der Proserpina adoptirten Typ; vgl. *Lasinio* Sarcof. di Pisa, tav. CXXIV; *Millin* Gel. myth. pl. LXXXVI [K.]. Meist erblickt man noch eine oder einige Personen als Zuschauer des wunderbaren Ereignisses, wol eine Beziehung auf die fünfzig Prophetenschüler, die nach dem Zeugnisse der hl. Schrift steterunt e contra longe (IV Reg. 2, 7). Auf zwei der Darstellungen (*Aringhi* R. S. I 305, 309; *Martigny* v. Elie; *Kraus* R. S. 363) hat Elisaeus als Ausdruck der Ehrfurcht gegenüber der Gabe, die E. ihm zurücklässt, die Hände, mit denen er den Mantel entgegennehmen will, verhüllt (s. Hand, Hände).

Was die tiefere Bedeutung dieser Darstellungen betrifft, so war dem christlichen Alterthum

1) die Auffahrt des E. ein Symbol der Auferstehung; darum auch die häufige Verwendung dieser Scene auf den Sarkophagen.

2) Die triumphirende Auffahrt des E. galt ferner als ein Sinnbild des glorreichen Triumphzuges, in welchem jeder treue Jünger des Herrn als victor ... non gentium barbararum, sed saecularium voluptatum (*Maximus Taurin.* Hom. II de Helisaeo) in den Himmel einzieht, insbesondere als Symbol des beseligenden Triumphes der hl. Martyrer: sicut Heliam quadriga pertulit, ita et martyres fides ignea iam ferebat; ferebat, inquam, illos Christus, qui lumen est, qui ignis est, de quo scriptum est: Dominus noster ignis consumens est (*Maximus Taurin.* Sermo de ss. Cantio, Cantiano et Cantianella).

3) Aber nicht nur auf die Himmelfahrt der Heiligen, insbesondere der hl. Martyrer, wurde dieses Ereigniss gedeutet, sondern auch auf die Himmelfahrt unseres göttlichen Erlösers selbst (*Gregor. M.* Lib. II in Evangel. hom. XXIX, § 64). Bei dieser Auffassung erblickte man in dem Mantel, welchen E. dem Elisaeus als Zeichen seines zweifachen Geistes zurückliess, ein Symbol der Gewalt, welche Christus dem hl. Petrus übertrug, wie auch jetzt noch das Pallium, welches de corpore S. Petri genommen wird, ein Sinnbild des den Patriarchen und Erzbischöfen gewährten Antheils an der obersten Hirtengewalt des hl. Petrus ist (vgl. *Kraus* R. S. 323, 524 ff.). Im weitern Sinne galt dieser Mantel als Sinnbild der den Vorstehern der Kirche überhaupt in den Aposteln verliehenen Gewalt (*Ioh. Chrysost.* Hom. de ascens. Domini); endlich als ein Symbol der höchsten Gabe, die Christus uns hinterlassen hat, nämlich seines hl. Leibes im allerheiligsten Sacramente. (*Ioh. Chrysost.* Hom. II ad pop. Antiochen.: Ἠλίας μηλωτὴν ἀφῆκε τῷ μαθητῇ, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀναβαίνων τὴν σάρκα ἡμῖν κατέλιπε τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὁ μὲν Ἠλίας ἀποδυσάμενος, ὁ δε Χριστὸς ἡμῖν κατέλιπε, καὶ ἔχων αὐτὴν ἀνῆλθε.) HEUSER.

[Aus dieser Bedeutung dürfte sich jenes Detail auf den Sarkophagen des Lateran, denjenigen des Louvre (*Clarac.* II, pl. CCXXVII, n. 536) und dem von Arles (*Le Blant* pl. XVIII[1]) erklären, wo Elisaeus den Mantel mit verhüllten Händen in Empfang nimmt, ganz wie die alten Christen die hl. Eucharistie mit dem Receptaculum in Empfang nahmen.

4) Dem Vorstehenden gegenüber macht *Le Blant* Sarcophages d'Arles, p. XXVI u. XXXI auf den Parallelismus der Darstellungen des E. mit den alten liturgischen Formularien, wie dem Gelasianum, vorkommenden *Commendatio animae* aufmerksam, in welcher das Libera, Domine, animam eius, sicut liberasti Enoch et Eliam de communi morte mundi den Sinn der E.-Darstellungen andeute.

5) E. opfernd (III Reg. 18, 31—38) wird von *Le Blant* Sarc. d'Arles p. XX auf der Lipsanothek von Brescia erkannt.] KRAUS.

ELISAEUS. Ueber die Darstellung des Propheten auf den Sarkophagen u. s. w. mit der Auffahrt des Elias s. oben. Es muss hier noch an das Detail des Sarges in Arles hingewiesen werden, wo E., nachdem er eben den Mantel des Propheten in Empfang genommen, mit demselben den Jordan schlägt (IV Reg. 2, 11). Eine neben ihm stehende männliche Figur soll wol einen der aus der Ferne dem Wunder zusehenden Prophetensöhne vorstellen (vgl. *Le Blant* Sarcoph. d'Arles 31 zu pl. XVIII[1].

Schon *Bottari* II 103 f. hat darauf hingewiesen, dass, während Elias regelmässig bartlos und als Jüngling vorgestellt wird, in derselben Scene der jüngere Prophet E. als bärtiger Greis erscheint. Diese Verumständung nöthigt zur Annahme eines symbolischen Bezuges. Ist Elias unzweifelhaft Typus für Christus, so Elisaeus der der Apostel, wie das viel später auch *Bernard.* Serm. in Ascens. 3, n. 5 ausgeführt hat; aus der patristischen Zeit lässt sich

die Parallele freilich nicht belegen, vielmehr begegnet uns E. auch als Typ Christi, z. B. *Augustin.* Enarrat. in Ps. LXXXIII u. Ps. LXXXIV, ed. Bened., Venet. 1761, VI 99 b. 115 a.

Aringhi II 398 glaubte E. und seinen Diener Jezi auch auf einer Darstellung zu erkennen, wo wir die Auferweckung des Knaben der Wittwe sehen. Indessen dürfte der betreffende Sarkophag zu den Darstellungen der Vision des Ezechiel zu stellen sein; auch *Bottari's* (III 181, tav. CLXXXV) Deutung ist abzulehnen (vgl. dazu *V. Schultze* Arch. Stud. 100. KRAUS.

EMAIL, s. Schmelzarbeiten.

ΕΜΒΑΤΗΣ = φιάλη, der im Atrium aufgestellte Brunnen. S. d. Art. Basilika.

EMBOLIS, EMBOLISMUS und *Embolum.* I. In der Liturgie bezeichnet E. ‚eingeschobenes Gebet', die auf das ‚Vater Unser' folgende weitere Ausführung der letzten Bitte, welche, weil sie in gebeugter Stellung von dem Priester recitirt wird, auch ‚Inclinationsgebet' genannt wird. Es findet sich in allen Liturgieen, der römischen, mozarabischen, der gallicanischen, wo es, abweichend von den übrigen, bei den einzelnen Festen wechselt, der koptischen, armenischen, derjenigen der hl. Jakobus, Marcus, Basilius, Chrysostomus, Theodorus u. s. f. *Probst* (Lit. d. drei ersten christl. Jahrh., Tübingen 1870, 286) hält das von *Origenes* (In Isai. hom. IV, n. 2, 307) als der Communion vorangehende Trisagion für identisch mit der E. Ein Unterschied besteht zwischen den morgenländischen Liturgieen und der römischen insofern, als in jenen der E. unmittelbar der Communion vorausgeht, in dieser dem E. noch die Brodbrechung, das Agnus Dei, die Pax mit ihrer Oration und zwei auf die Communion vorbereitenden Gebete vorhergehen. Diese Gebete scheinen später erst eingeschoben zu sein (vgl. *Amalar.* De eccl. Off. III 29; *Bona* Rev. Lit. II 15, § 2; *Probst* a. a. O.; *Binterim* Denkw. IV, 3, 465; *Scudamore* Notit. Euchar. 572; *Neale* Eastern Church I 513; II 627 ff.; *Ducange* i. v.).

II. E. = Epacte, der Ueberschuss des Sonnenjahres über das Zwölf-Mondenjahr ist mittelalterlich (vgl. *Ducange* i. v.).

ΕΜΦΩΤΙΟΝ, Bezeichnung für das weisse Taufkleid (ἀναβόλιον) der Neophyten. Vgl. die Art. Taufe, Taufkleid und Fidelis.

ΕΝΧΕΙΡΙΟΝ, das Handtuch, das der Priester am Gürtel trägt und an welchem er die Hände trocknet. In dem Brief des Nikephorus an Papst Leo (Act. Concil. Ephes. 313 ed. Commelius) wird ein solches mit goldenem Rand erwähnt (vgl. *German.* *Patriarch.* Theoria Myst. 150, ed. Par. 1560, der dabei an Matth. 27, 24 erinnert, und *Suicer* i. v.).

ΕΝΕΡΓΟΥΜΕΝΟΙ, I. (der Name aus Ephes. 2, 2 entstanden) hiessen in der Kirchensprache die eigentlich Besessenen, d. i. die physisch oder physisch-psychisch unter Einwirkung eines bösen Dämon Stehenden, in der Bibel Dämonische (δαιμονιζόμενοι, Matth. 4, 24), Gequälte (ἐνοχλούμενοι, Luc. 6, 18), Vergewaltigte (καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, Act. 10, 38), einen unreinen Geist Habende (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχοντες, Act. 8, 7; Luc. 4, 33), auch Gebundene und Besessene (δεόμενοι, κατεχόμενοι), in der Sprache der Theologie je nach dem Grade der Besessenheit circumsessi, obsessi und possessi genannt. Die Kirchenschriftsteller bezeichnen sie auch als δαιμονιακοί, δαιμονιῶντες (*Clem. Alex.* Str. I 338), δαιμονιόληπτοι (*Iustin. M.* Apol. I 130), die Lateiner als arrepti sc. a daemone et arreptitii (*Conc. Araus.* I, can. 16; *Aurel.* I, can. 4). Oefters begegnet auch die Bezeichnung χειμαζόμενοι (ὑπὸ πνεύματος πονηροῦ, ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου), so *Const. Ap.* VIII 12, 35 u. 37, eine Benennung, welche viele Erklärer mit Unrecht von der Stellung der E. sub divo herleiten und mit ‚Frierende, vom Wetter Beunruhigte' übersetzen, was aber χειμάζοντες hiemantes heissen würde, während unser Ausdruck, wie schon die Synonyma ῥιπτόμενοι, περισπώμενοι, ἐνοχλούμενοι, κλυδωνιζόμενοι, d. i. vexati, agitati zeigen, immer bildlich, theils von innerem Sturme, theils von den convulsiven Bewegungen der Dämonischen zu verstehen ist. So auch in der viel controvertirten Stelle *Conc. Ancyr.* can. 17: εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι, d. h. inter eos orare qui a daemone inquietantur, wozu das κλυδωνιζόμενοι (*Dodw.* Diss. I in Cypr. n. 17) trefflich stimmt. Vgl. *Suicer* Thes. eccl. I, 1508, 3 (gegen *Binterim* und auch gegen Realencycl. S. 122 u. 182, wo der obige Kanon auf die Büsserklasse der προσκλαίοντες bezogen wird). Vgl. *Funk* Theol. Quartalschr. 1879, 275 f.

Höchst selten wird die Benennung E. in uneigentlicher Bedeutung von einem ethischen Beherrschtsein durch den Versucher oder von Wahnsinnigen (furentes verstanden. Die ethische Bedeutung bei *Pseudo-Dion.* Hier. eccl. 3, 7 (Energumeni = ταῖς ἐναντίαις ἢ θέλξασιν ἢ ταραχαῖς ἐνηχημένοι, wozu Adnot. *Maximi* in c. 3). — In der Bibel erscheinen viele E., welche vorherrschend physisch vergewaltigt waren; Matth. 4, 24 werden vier Arten von Kranken genau unterschieden: natürlich Kranke, Dämonische, Mondsüchtige und Paralytische. Obgleich nun nach Matth. 17, 18 die σελη-

νιαζόμενοι ebenfalls als dämonisch Gebundene erscheinen, so will doch die Schrift nicht alle Krankheiten als dämonische fassen, wie die Rationalisten hier behaupten; vielmehr verband sich zeitweise dämonische Besessenheit mit natürlicher Krankheit, z. B. der Mondsucht. Christus, welcher durch sein Wort und zwar auch durch Fernwirkung die Besessenheit heilte, gab die Heilung als eine That seiner göttlichen Macht aus (Matth. 12, 22 ff.; 17, 19 f.; Marc. 9, 39). Die grosse Menge der Dämonischen in der Epoche Christi, wie sie uns in der Bibel, den Kirchen- und Profanschriftstellern (z. B. *Ios. Flavius*) als offenkundige Thatsache entgegentritt, zeigt, wie krank die Heiden- und Judenwelt in der Fülle der Zeit war. Die Thatsache eigentlicher und wirklicher Besessenheit aber erhellt aus zahlreichen und unzweideutigen Zeugnissen; und wie Christus selbst das Dämonenaustreiben als Beweis göttlicher Sendung erklärte, ebenso die Apostel und die nachfolgenden Kirchenschriftsteller, welche nicht nur oft von diabolischer Vergewaltigung reden, sondern auch den Heiden gegenüber sich auf die täglich vorkommenden Dämonenaustreibungen durch Christen als unleugbare Thatsache und stärksten Beweis der Wahrheit ihrer Sache berufen. So besonders die Apologeten *Iustin. M.* Apol. II 6 und I 130; *Minuc. Fel.* Oct. c. 27; *Tertull.* Apol. c. 23; ad Scapul. c. 2 (sicut plurimis notum est); *Cypr.* De vanit. idol. 451 und Ad Demetr. 438; *Lact.* Inst. IV, c. 27 u. V, c. 22; *Ruinart* Act. Pionii mart. § 13. *Orig.*, *Euseb.*, *Arnob.*, *Matern. Firmicus* u. A. Vgl. *Le Nourry* Appar. ad bibl. Max. t. 2, n. 8. Dazu kommt der fortwährend in der Kirche geübte Exorcismus sammt Disciplin und Liturgie der E.

Energumenen-Disciplin. Wiewol sich die Behandlung der E. vielfach an die der Katechumenen anschloss, so rief doch die grosse Zahl Dämonischer früh eine Absonderung derselben von diesen und von den übrigen Gläubigen und damit eine eigene Disciplin hervor und schuf den Ordo der Exorcisten. Diese öffentliche Disciplin herrschte vom 3.—7. Jahrh., hier länger, dort kürzer; am frühesten erlosch sie in der orientalischen Kirche, wahrscheinlich schon im 4. Jahrh., während wir sie in Spanien im 7. Jahrh. noch in Kraft treffen. Diese Disciplin umfasste sowol leibliche als geistige Pflege, deren Hauptzüge in Folgendem bestanden. Wer als Energumen die kirchliche Pflege geniessen wollte, musste sich bei dem Bischof anmelden, sein Name ward in eine Liste eingetragen (*Baron.* Ad ann. 713, n. 5) und der Angemeldete zur Constatirung der Obsessio einer Prüfung (exorcismus probativus, Vit. S. Macar. ap. *Bolland.* ad 1. Ian.) unterworfen. Man schied aber die E., je nachdem sie getauft oder nicht getauft waren und die Taufe begehrten, in Energumeni baptizati und Energumeni catechumeni (*Araus.* I, can. 14 u. 15); bei Ersteren fand der exorcismus probativus in der Kirche vor dem Altare, bei Letzteren ausserhalb der Kirche statt (*Sulp. Sev.* Vit. s. Martin.). Zur Feststellung der Besessenheit hatte die Kirche besondere Kriterien aufgestellt (*Binterim* Denkw. VII, 2, 230; *Ferraris* Bibl. s. v. Exorcizare). Erheuchelte Dämonie unterlag nach dem *Trullan.* can. 60 den gleichen harten Abtödtungen, wie wirkliche Besessenheit. Wer bisher ein unehrenhaftes Geschäft getrieben hatte (leno, lenista, magus etc.), musste vor der Zulassung zur Klasse der E. es aufgeben, *Const. apost.* VIII 32. Die Aufnahme geschah unter liturgischen Handlungen (Kreuzzeichen, Besprengen mit Weihwasser). Der Exorcist führte über die E., welche ihre Rangstellung zwischen den Katechumenen und Pönitenten hatten, ein Kirchenregister. Die nichtgetauften E. konnten erst nach der Heilung zur Taufe und Kirchengemeinschaft zugelassen werden; sie bewohnten in der Nähe der Kirche besondere Zellen und erhielten die Nahrung auf Kirchenkosten (energumenis in domo Dei adsidentibus victus quotidianus per exorcistas ministretur; *Conc. Carth.* IV, can. 92; *Augustin.* De gen. ad litt. c. 12). Vielleicht trugen sie auch besondere Kleidung, vgl. S. Vivent. ap. *Bolland.* ad Ian.; bisweilen lag ihnen die Verrichtung gewisser Arbeiten ob, so befahl z. B. *Conc. Carth.* IV, can. 91: ut pavimenta domorum Dei everrant; sie übten strenges Fasten (*Chrys.* Hom. 57 in Matth. und *Martène* De rit. antiq. III. ord. exorcitandi); Ketten und körperliche Züchtigungen sollten mehr dem Dämon als den E. gelten (*Athanas.* Vit. s. Anton.). Unter den geistlichen Heilmitteln nehmen Exorcismus und Gebet die erste Stelle ein. Die Beschwörung (adiuratio, sermo increpationis, *Ildeph.* Adnot. de cognit. bapt. c. 35) wurde theils vom Exorcisten in privater Weise, jedoch unter Approbation des Bischofs, entweder in den Häusern oder in der Kirche, aber ausser der Liturgie (*Laod.* can. 26), theils feierlich vom Bischof oder einem bestellten Priester unter Assistenz von Diakonen und Exorcisten am Ende der missa catechumenorum vorgenommen. Nachdem der Diakon zum Gebete (προσφώνησις ὑπὲρ τῶν ἐνεργ.) aufgefordert (παρακαλοῦμέν σε ὑπὲρ τῶν ἐνεργ.), betete der Bischof sammt Klerus und Volk (*Const. apost.* VIII 7), dann folgte der Exorcismus, Händeauflegung und Kreuzzeichen (condignatio energumeni). Nach *Chrysost.* De incompreh. nat. 3 und

Hom. 18 in II Kor. fand zuweilen ein zweites Gebet von Seiten des Volkes (κοιναὶ ἱκετηρίαι) statt, wobei das Volk auf der Erde lag, während die E. tief gebeugt standen; auch das Gesicht ward ihnen hierbei verhüllt (*Cyrill. Hieros.* Pro catech. n. 9). — Die öffentliche und feierliche Beschwörung der E. fand zu verschiedener Zeit statt, gewöhnlich wol am Ende von Scrutinien und an den Tauftagen der Oster- und Pfingstvigil; zum Gebete wurden sie allsonntäglich vorgeführt und täglich sollte der Exorcist die Beschwörung vornehmen (omni die energumenis manus imponant, *Conc. Carth.* IV, c. 90). — Andere liturgische Mittel waren Anwendung von geweihtem Wasser und Salz (Vit. s. Vincent. ap. *Boll.* ad Ian.; Vit. s. Sulp. Sev. *ib.*), Aus- und Anhauchung (exsufflatio, insufflatio) und Ausspuckung (exsputatio, *Iren.* Adv. haer. I 9; *Tertull.* De idolol. c. 11 u. A.); im Privat- und in einigen abendländischen Kirchen wol auch im öffentlichen Gebrauche die Salbung mit Oel (Vit. s. Caesar. ap. *Boll.* und *Theod. Aurel.* ap. *Balluz.* Miscell. VII 44). — Im Allgemeinen war der Besessene von allen Gnaden des hl. Geistes ausgeschlossen (*Pseudo-Dionys.* Hier. eccl. c. 3: energumenorum multitudo a sacris arcetur, und *Balsam.* In not. ad resp. Timoth. Alex.). Die Synode von Orange (441) gestattete ruhigen E. den Empfang der hl. Communion und ebenso den ungetauften ruhigen Besessenen die Taufe (*Hefele* C.-G. II 276; *Cassian.* Collat. 7, c. 30; Vit. s. Gaudent. ap. *Boll.* ad Oct.), während die früheren Bestimmungen strenger waren und Taufe und Communion nur in articulo mortis gestatteten (*Const. apost.* c. 78; *Conc. Ilib.* 305, can. 29 u. 37). Der Dämonische durfte ferner keine Opfergaben (Oblationen) auf den Altar legen und sein Name nicht während der Messe verlesen werden (*Conc. Ilib.* can. 29). Seit dem 5. Jahrh. war man milder und sah gerade jene Sacramente als besondere Heilmittel für die E. an; vom Ordo indessen (qui aliquando palam arrepti sunt, non assumendi ad ullum ordinem clericatus, *Araus.* I, can. 16 und *Aurel.* I, can. 41), sowie überhaupt vom activen Kirchendienste und dem liturgischen Gebete, ausser der Katechumenenmesse, blieben sie auch jetzt ausgeschlossen (*Pseudo-Dionys.* Hier. eccl. c. 3; *Chrysost.* Hom. 82 in Matth.; *Can. apost.* 79; ‚ministeria sacra daemoniis irretitis non liceat‘, sagt das *Tolet.* XI, can. 13; *Gelas.* Ad episc. Lucan. 21). Wurde ein Ordinirter dämonisch, so war er irregulär und bei eingetretener Heilung erst nach einjähriger Frist zum Kirchendienste zugelassen (*Tolet.* l. c.). — Am schwierigsten bleibt wegen der Dunkelheit der bezüglichen Nachrichten die Bestimmung des Ortes, den die E. während der Synaxen einnahmen. Wenn Einige das Wort χειμαζόμενοι auf die Stellung der Besessenen sub divo beziehen, so können wir uns, wie oben angedeutet, dieser Auffassung nicht anschliessen. Unter Erwägung aller Umstände wird man sich die Stellung derselben so denken müssen: die unruhigen und tobsüchtigen E. werden wol sicher vor der Kirche, in der Nähe der schweren Büsser oder in den Portiken des Atriums, gestanden und nur zum feierlichen Exorcismus hineingerufen worden sein, während die ruhigen im Innern, etwa im Narthex, jedoch getrennt von den Katechumenen (Vit. s. Parthen. ap. *Boll.* ad Febr.), der missa catechumenorum und der Predigt anwohnten; wenn dann die Katechumenen mit dem exite catechumeni nach erhaltener Beschwörung entlassen waren, wurden die E. vom Diakon (accedite energumeni) zur Beschwörung vorgeführt. Was ist nun natürlicher, als dass zu gleicher Zeit die schon im Innern stehenden und die draussen befindlichen E. auf den gleichen Ruf näher zum Altare oder dem Umfassungsgitter (cancellum) geführt werden, wo der Bischof zum Exorciren bereit steht? So wird sich das ‚Aufstellen‘ (ἱστάναι) der E. bei *Chrysost.* De incompreh. nat. 3, 7 und *Hom. Clement.* 10, § 16 vom Herbeiführen und Aufstellen vor den Cancellen und so auch der scheinbare Widerspruch, dass die Quellen, mit Rücksicht auf die Doppeltheilung der E., diese bald den Büssern resp. Katechumenen erster, bald denen zweiter Klasse beizuzählen, am besten erklären (vgl. *Binterim* a. a. O. 240 ff.). Nach erfolgter Heilung übten die Befreiten ein 20—40tägiges Fasten, empfingen öfters die Sacramente und Sacramentalien und wurden unter einem Gebet vom Priester entlassen (Vit. s. Opportun. in annal. Bened.) und ihr Name mit genauer Angabe der Heilung in das Kirchenbuch eingetragen (*Baron.* l. c.). — Vgl. d. Art. Exorcismus und Taufe. — *Gerbert* Liturg. Alleman. disq. VII, c. 1 u. 2 (der sehr eingehend, aber ohne Ordnung die Energumenen und Exorcismen behandelt); *Binterim* a. a. O. VII, 2, 180 ff.; *Morinus* De poen. 6, 7; *Martène* De rit. antiq. 3, 9; *Suicer* Thes. eccl. I 1115 u. II 1508; *Bingham* II 26; *Krüll* Christl. Alterthumsk. II 486 ff. KRIEG.

II. Darstellungen von Besessenen sind in der altchristlichen Kunst nicht häufig. Eine solche bietet ein Wandgemälde in dem Coemeterium S. Ponziano, wo der Exorcist Petrus mit Marcellinus und Pollio, drei Martyrer unter diocletianischer Zeit, vorgestellt sind (*Perret* III, pl. 58); weiter der Codex Syriacus von 586 in der Laurentiana zu Florenz (abgeb. bei *Garrucci* Storia tav. 134, dazu p. III 58), wo zwei

Besessene, anscheinend Vater und Sohn, aus ihrem Hause (Matth. 8, 28) herausgetreten sind, die Rechte hoch emporhaltend, während die Dämonen in Gestalt kleiner nackter Kinder, mit Flügeln auf ihrem Kopfe, entweichen. Ferner das von *Paciaudi* De balneis Christ., Rom. 1758, 136 f., 142 f., tab. III, publicirte Relief auf einem in agro Pisaurensi vor dem Eingang einer Kirche früher aufbewahrten Weihwasserstein, wo ein Unglücklicher in Zuckungen vor vier kleine Kreuze tragenden Klerikern (?) liegt (s. Fig. 134); wiederabgeb. bei *Smith* Dict.



Fig. 134. Exorcismus (nach Paciaudi).

I 652; *Lacroix* Art. mil. et rel. de M. 226. Häufiger sind Heilungen Dämonischer durch Christus unter den Wundern des Heilandes vorgestellt; so auf einigen Elfenbeinen: auf einem Buchdeckel des 5.—7. Jahrh. in der Bibl. Nat. zu Paris (abgeb. bei *Lenormant* Trés. de Glyptique II, pl. 9, 81; *Westwood* Catal. n. 108, p. 116); auf einem Buchdeckel im Museum zu Ravenna, 6.—7. Jahrh. (abgeb. bei *Gori* Thes. dipt. III 41; *Labarte* Hist. des arts industriels, Text, Sculpt.; *Westwood* n. 116, 50 f.); auf einem Buchdeckel, angeblich 9.—10. Jahrh., in der Bodleyan Library zu Oxford, wo die Teufel in die Schweineheerde fahren (abg. bei *Didron* Ann. Arch. XX 118; *Westwood* n. 126, 56); auf einer Pyxis des Rev. *Walter Sneyd,* aus dem 6.—8. Jahrh.; *Westwood* n. 771, p. 274. KRAUS.

ENGEL. In offenbarem Anschlusse an Apocal. 1, 20 werden in den Schriften der Kirchenväter die Bischöfe ‚E.' genannt; *Bingham* I 82 und *Ducange* i. v. Angelus, ed. Henschel I 255, haben die Stellen gesammelt, welche den Gebrauch in beiden Kirchen für das 4.—9. Jahrh. beweisen; so Aeusserungen *Augustins* (Ep. 162: divina voce laudatur sub *angeli* nomine praepositus Ecclesiae). *Angelus* Ecclesiae, ἐκκλησίας ἄγγελος, ἄγγελοι φύλακες sind die hier vorkommenden Ausdrücke.

ENGELBILDER. Die nackten Engelchen in Kindergestalt oder die Engelköpfchen mit zwei Flügeln ohne Körper, wie sie die neuere Kunst liebt, sind der ganzen alten Kunst fremd. Sie fasste vielmehr die Engel als erwachsene Jünglinge auf, bekleidet mit der um die Hüften gegürteten Tunica und dem Pallium; in den ersten Jahrhunderten fehlen selbst die später erst für E. charakteristischen Unterscheidungszeichen, so dass sie durchaus in menschlicher Gestalt erscheinen. So sagt *Clemens Rom.* (Hom. XX 7): ἡ γὰρ οὐχ ἄγγελοι ἀγήρως [ὑπάρχοντες] καὶ πυρώδους οὐσίας εἰς σάρκα μετετράπησαν, καὶ οἱ παρὰ τῷ Ἀβραὰμ [ξενι]σθέντες, ὧν καὶ τοὺς πόδας ὡς ὁμοουσίων ἀνθρώπων ἄνθρωποι ἔνιψαν. Der Engel der Busse wird im Pastor des Hermas (lib. II, prooem.) also geschildert: es erschien ein Mann von ehrfurchtsvollem Antlitz im Gewande eines Hirten, mit weissem Pallium bekleidet, den Hirtenstab auf der Schulter und eine Ruthe in der Hand: ποιμὴν ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας. Mit den Schriftstellern stimmen die Zeugnisse der Monumente überein. Ein Fresco des Coemeterium der Priscilla aus dem 2. Jahrh. stellt die Verkündigung Mariae dar; der Engel Gabriel erscheint als Jüngling [*Bosio* 341; *Bottari* Tav. 176; *Garrucci* Tav. 75; vgl. *Kraus* R. S. 306; *V. Schultze* Arch. Stud. 184 bestreitet, dass hier eine Verkündigung zu sehen ist, s. d. A.], bekleidet mit der Tunica, die mit dem Clavus und mit dem Pallium geschmückt ist. Ein Gemälde in S. Agnese zeigt uns den Tobias mit dem Engel Raphael. Auch dieser ist in durchaus menschlicher Weise ohne jedes besondere Abzeichen aufgefasst; nur trägt Tobias leichtgeschürzte Reisekleidung, während der Engel mit Tunica und Pallium bekleidet ist (vgl. auch *Perret* III, pl. XXVI). Ein anderes Fresco im Coemeterium des Hermas stellt die drei Jünglinge im Feuerofen dar; in ihrer Mitte erscheint der Engel in jugendlicher, fast knabenhafter Gestalt, bloss mit der Tunica angethan, gleich den drei Jünglingen die Arme nach Art der Oranten zum Gebete erhoben.

Die altchristliche Kunst unterscheidet sich also streng in der Darstellung der Engel von den Bildern der Genien, wie wir sie auf den heidnischen Monumenten finden. Diese haben immer Flügel; als Kindergestalten nackt, höchstens mit einem flatternden Ueberwurf über die Schulter, tragen sie auf den Sarkophagen die Imago oder die Tabula inscriptionis; in gleicher Weise sind die Putti aufgefasst, welche uns so oft bei Darstellungen der Traubenlese oder als Repräsentanten der Jahreszeiten begegnen. Wol kommen derartige Genien auch auf christlichen Monumenten vor; allein die Gläubigen sahen in ihnen keine Engel; sie waren in ihren Augen vielmehr eine blosse conventionelle Decoration.

Was in den ersten drei Jahrhunderten die Regel gewesen war, daran hielten die christlichen Bildhauer auch im 4. und 5. Jahrh. fest. Der Engel, der dem Abra-

ham in den Arm fällt, um den Todesstreich von Isaak abzuwenden; der Engel, der den Habakuk zu Daniel in die Löwengrube trägt, sind auf den Sculpturen der Sarkophage durchaus menschlich gefass; sie haben sogar Bärte. [So auch der Engel, welcher Habakuk das Brod bringt, auf einer Lampe, welche *Le Blant* Rev. de l'art chrét. 1875, II 79, pl. n. 2, dazu S. 91, publicirt hat. K.]. Uebrigens sei ausdrücklich gerade mit Bezug auf diese Darstellungen bemerkt, dass die Väter unter dem Angelus Domini vielfach die zweite Person der Gottheit verstehen (vgl. Bull. 1865, 71). [Die beiden Personen zur Seite des Schöpfers auf dem Sarkophag von S. Paolo mit *V. Schultze* Arch. Stud. 150 f. für Engel zu nehmen, können wir uns nicht entschliessen; *Schultze* selbst muss S. 151 die völlige Isolirtheit dieses Typus für jene Zeit constatiren. K.] Anders die Malerei. Sie beginnt bereits mit dem 4. Jahrh. die Engel als solche zu charakterisiren und sie von den rein menschlichen Figuren zu unterscheiden. Dies geschieht zunächst durch den Heiligenschein, aber auch schon sehr früh durch die Flügel. In S. Maria Maggiore zeigen (*Ciampini* I, tav. XLIX) die unter Sixtus III 435 ausgeführten Mosaiken des Triumphbogens bereits als zweites Unterscheidungszeichen die Flügel, und während bisher die Engel stets auf der Erde stehend abgebildet wurden, finden wir hier bei der Verkündigung den Engel Gabriel wagerecht in der Luft schwebend. Um noch das eine oder andere weitere Beispiel zu erwähnen, so zeigt ein Enkolpium, das *de Rossi* dem 4. Jahrh. zuweist (Bull. 1872, Tav. II 1), einen bekleideten Engel mit Flügeln, aber ohne Nimbus, der zu dem Martyrer niederschwebt [vgl. *Richter* Mos. v. Ravenna 45, 59, 65, 70, 87, 95, 99]. Eine Lampe aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrh. (Bull. 1867, 12) weist neben dem triumphirenden Heilande zwei anbetende Engel auf, schwebend, mit Flügeln, aber ohne Heiligenschein (s. Fig. 135). Die Mosaiken in Rom, Ravenna und anderwärts aber führen in zahlreichen Abbildungen die Engel mit jenen doppelten Unterscheidungszeichen auf; ja wenn zuweilen der Nimbus fehlt, die Flügel fehlen nie: die Maler stellen seit dem 4. Jahrh. die Engel immer mit Flügeln dar. [Ein interessantes, sehr frühes Beispiel derart bietet auch der 1880 von *Gebhardt* u. *Harnack* herausgegebene Codex Rossanensis, Taf. XIII, wo in der Darstellung des barmherzigen Samaritans ein in weisses Gewand gekleideter Engel dem Herrn eine mit einem weissen Tuch bedeckte goldene Weinschale anbietet; die Flügel des Engels sind blau und schwarz, d. i. wol silbern, sein Nimbus golden. An-



Fig. 135. Lampe mit Engeln.

dere Beispiele hat *d'Agincourt* Mal. Taf. VII[3], angeblich aus der Katakombe von S. Priscilla, aber wol spät; *Ciampini* Vet. mon. I, tav. 46; II, tav. 17, 18, 19 u. s. w., alle aus dem 6. Jahrh. *Schultze's* Bezugnahme auf *Odorici* Antich. crist. de Brescia tav. VI[9] (vgl. Archäol. Stud. 150, Anm. 3) ist irrthümlich. K.]

Das berühmte syrische Manuscript der Florentiner Bibliothek (von 586) zeigt uns dann die Engel mit dem dritten Unterscheidungszeichen, nämlich mit dem Stabe in der Hand, den sie als Boten und He-



Fig. 136. Mosaik von S. Agata in Ravenna.

rolde Gottes tragen. In gleicher Weise finden wir auf den Mosaiken von S. Agata in Ravenna, die um 400 ausgeführt worden sind, neben dem thronenden Heilande zwei Engel mit Nimbus, Flügeln und einem Stabe in der Linken abgebildet (*Ciampini* Mon. I, tav. 46; unsere Fig. 136). Dies Unterscheidungszeichen hat sich bis in das MA. erhalten; so sehen wir die Engel abgebildet auf einer in Sibirien gefundenen silbernen Patene, wo neben dem Triumphalkreuz zwei nimbirte Engel mit Flügeln und Stab stehen (Bull. 1871, 154; vgl. auch Bull. 1875, tav. X 2, dem Onyx aus der Kathedrale zu Moskau aus dem Ende des 7. Jahrh. ähnliche Darstellung).

Dieser Stab erhält dann nicht selten an seinem obern Ende ein Kreuz. Die Mosaiken in der Kirche des hl. Michael in Ravenna (um 545) zeigen den Erzengel neben Christus mit Flügelpaar, Nimbus und Kreuzstab; links steht Gabriel, jedoch mit einfachem Stabe. Bei *Gori* (Thes. dipt. III, n. 68, tab. VIII) zeigt die Abbildung eines Evangeliariums aus Venedig die drei Jünglinge im Feuerofen, zu denen der Engel niederschwebt, indem er mit seinem Kreuzstabe die Flamme löscht. (Vgl. zu diesem den Art. Stab, und *Ciampini* I 116 u. 185; der Stab erinnert an das goldene Rohr Apocal. 21, 15, welcher zur Ausmessung der himmlischen Räume dient: calamus mensurae in manu eius, Ezech. 10, 3.)

Um noch einige Besonderheiten in den Darstellungen der Engel zu erwähnen, so zeigt in dem schon erwähnten Mosaik von S. Michael zu Ravenna der untere Bilderkreis die beiden Erzengel mit einfachem Stabe; bei ihnen aber stehen sieben andere Engel, die Engel des Gerichtes, mit gebogenen Glasinstrumenten am Munde. Auf dem Bilde der Himmelfahrt Christi in dem syrischen Codex zu Florenz reichen zwei Engel mit Nimbus und Flügeln dem Heilande auf verhüllten Händen Kronen dar; die unter den Aposteln auf dem Oelberge erscheinenden Engel tragen wiederum Stäbe, jedoch ohne Kreuz. Der dem 8. Jahrh. angehörige vaticanische Codex mit der Geschichte des Iosua zeigt den hl. Michael in kriegerischer Rüstung, mit dem Schwerte in der Hand, zugleich aber mit Nimbus und Flügeln; auch der hl. Chrysostomus erwähnt zu seiner Zeit Abbildungen von Engeln in kriegerischer Kleidung, und die spätere Legende kennt ja auch Engelerscheinungen in ritterlicher Rüstung. Eine merkwürdige Abbildung des hl. Michael in den Katakomben von Verona, aus dem 10. Jahrh., zeigt den Erzengel mit langem Barte, grossen, fast auf die Knöchel herabreichenden Flügeln, mit Tunica und Pallium bekleidet, einen langen Stab in der Rechten und eine Kugel in der Linken (Mitth. der k. k. Centralcomm. X, p. XL). In S. Lorenzo zu Rom tragen auf dem dortigen, dem 11. Jahrh. angehörenden Fresco die beiden Engel (PRECATIO, PETICIO) in der Linken das Labarum Constantins, in der Rechten vor der Brust eine runde Scheibe mit dem Monogramm ☧ (Bull. 1863, 46).

Darstellungen der Cherubim begegnen uns zuerst meines Wissens in dem aus dem 6. Jahrh. stammenden syrischen Codex zu Florenz. Die Aureola, die den Herrn umgiebt, wird von den vier evangelistischen Symbolen getragen, welche Flügel voller Augen haben; der Codex vat. des Cosmas Indicopleustes aus dem 7. Jahrh. zeigt die Cherubim, gebildet aus lauter Flügeln, die mit Augen bedeckt sind; nur Antlitz, Hände und Füsse sind sichtbar. Die gleiche Darstellung finden wir auf dem erwähnten Fresco in S. Lorenzo zu Rom. DE WAAL.

[Die Darstellung der Engel, welche Abraham bewirthet (Gen. 18), weicht auch im 5. Jahrh. noch von derjenigen der übrigen Engel ab, indem die drei hl. Gäste bartlos, mit Nimbus, ohne Flügel erscheinen; so auf dem alten Mosaik von S. Maria maggiore (*Ciampini* Tav. 51), welches Einige noch dem ersten Bau der Kirche im 4. Jahrh. zuschreiben; so auch in S. Vitale zu Ravenna, vgl. *Richter* Mosaiken v. Rav. 78. Der Grund dieser Abweichung liegt einfach darin, dass hier nicht Engel, sondern die drei Personen der Trinität gemeint sind; s. d. A. Dreifaltigkeit.

Die Unterscheidung der Engel mit ihren Namen und die Classification derselben nach der Hierarchia coelestis des Dionysius Areopagita gehört der altchristlichen Kunst nicht mehr an, sondern dem Byzantinismus. Das Malerbuch vom Berge Athos (deutsche Ausg. von *Schäfer,* Trier 1855, II, § 73, S. 99 f.) giebt sehr genaue Anweisung, wie dieser die Engel gemalt haben will. Nur die Unterscheidung der Erzengel Michael, Gabriel, Raphael gehört noch unserer Periode an. Michael und Gabriel werden zuerst im 6. Jahrh. auf Mosaiken in Ravenna (*Ciampini* III, tav. 17, 24) inschriftlich unterschieden, sie sind dann in der ganzen byzantinischen Kunst sehr oft dargestellt worden, während Raphael viel seltener erscheint; dass die Goldgläser der Katakomben häufige Anspielungen auf letztern bieten, ist eine ganz unerwiesene Behauptung des Smith'schen Dictionary I 88. Uriel ist in der altchristlichen Kunst wol auch nicht nachgewiesen, ausser dass er auf dem einen oder dem andern geschnittenen Stein, wie auf dem Enkolpion

des Cardinals Stef. *Borgia*, genannt wird (s. auch d. A. Enkolpion); doch kommen die sieben trompetenden Engel im Unterschied von Michael und Gabriel auf dem schon erwähnten Mosaik von S. Michele in Ravenna (nach 545) vor (*Ciampini* II, tav. 17). Wo nur zwei Engel nebeneinander vorkommen, hat man meist, wenn nicht immer, an Michael und Gabriel zu denken. So ausser dem Mosaik in S. Apollinare in Ravenna (s. oben; dazu *Agnell.* 148; *Annal. Camald.* I 2; *Marini* 118[1]) das Mosaik in der Apsis der ambrosianischen Basilika zu Mailand, wo beide ebenfalls genannt sind (*Puricelli* Ambros. Bas. Mon. 88, 112, 150, 134, 114; *Muratori* Antiq. MA. III 693; *Iulin.* I 192, 195; *Marini* 143[2]), und das kostbare byzantinische Reliquiar zu Utrecht (beide ebenfalls genannt; vgl. *Gruter* Inscr. 1048[2]; *Apian.* 509; *Gretser* De cruce III 350; *Marini* 11[1]).

Ganz abseits von der allgemein kirchlichen Entwicklung liegt die im höchsten Grade phantastische Geister- und Aeonenlehre der Gnostiker, welche hier insofern zu erwähnen ist, als die zahlreichen Namen dieser gnostischen Engel (vgl. das Verzeichniss bei *Bellermann* Gemmen der Alten mit dem Abraxas-Bilde, Berlin 1819, III 29 f.) häufig auf geschnittenen Steinen gnostischen Ursprungs (vgl. d. A.) und Amuletten (s. d. A.) gefunden werden. K.]

ENGELFESTE, s. Feste.

ENKOLPIEN. Bei den Römern herrschte die von den Etruskern überkommene Sitte, den Kindern eine Bulla mit einem darin eingeschlossenen Amulet als Schutzmittel gegen Bezauberung um den Hals zu hängen. Diese Bullae bestanden meist aus zwei kreisförmigen concaven Schälchen, ähnlich einem Uhrglase, die zusammengelegt eine linsenförmige Kapsel bildeten. Man hat übrigens auch Bullae in Form eines Herzens oder Halbmondes gefunden. Die Kinder der Senatoren und Ritter hatten das Vorrecht, goldene Bullae zu tragen; gewöhnlich war der Name darauf gravirt. Den übrigen Kindern waren nur solche von Silber oder Bronze u. dgl. gestattet; Arme trugen das Amulet in einer ledernen Bulla.

In dieser altrömischen Sitte liegt der historische Anknüpfungspunkt für den, jedoch alles Aberglaubens entkleideten Gebrauch der christlichen E. Das Wort, von κόλπος, die Brust, der Bausch des Gewandes, bezeichnet im Allgemeinen das, was man (unter dem Kleide) auf der Brust trug, und man verstand darunter zunächst Kapseln, in welchen Schwämme oder Linnentücher, die mit dem Blute der Martyrer getränkt waren, oder andere Reliquien, oder Pergamentstreifchen mit Sprüchen aus der hl. Schrift, oder Partikeln des hl. Kreuzes eingeschlossen waren. Das ergiebt sich aus *Anastasius Bibl.* (Ad acta s. Synodi VIII): crucem cum pretioso ligno vel cum reliquiis Sanctorum ante pectus portare suspensam ad collum, hoc est, quod vocat *encolpium.* Weiterhin begriff man unter diesem Ausdruck überhaupt alle religiösen Gegenstände, die Gemmen mit eingeschnittenen christlichen Symbolen, Medaillons, christlichen Geheimzeichen, Medaillen u. dgl., die man in frommer Meinung auf der Brust trug.

Die Reliquienkapseln, welche in gleicher Weise von den Männern und Frauen an einer goldenen Kette oder an einem Bande am Halse getragen wurden, waren von kostbarem Metall; doch gab es auch deren von Bronze, Glas etc. Sie hatten quadratische oder, ähnlich den Bullae, ovale Form; auch schloss man die Reliquien wol in einem Ringe ein, der als Enkolpium diente; gegen Ende des 4. Jahrh. kamen solche in Form eines Kreuzes auf, zumal wenn sie Partikeln des hl. Kreuzes umschlossen.

Nachrichten über diese Klasse der E. begegnen uns bei den Schriftstellern erst verhältnissmässig spät. *Prudentius* (Peristeph. VI 134) beschreibt den Martertod des hl. Fructuosus zu Saragossa im J. 259, und den Eifer der Gläubigen, Reliquien desselben zu erhalten, um sie in E. bei sich zu tragen: fratrum tantus amor domum referre Sanctorum cinerum dicata dona, aut *gestare sinu* pignus fidele. Der hl. Gregor von Nazianz berichtet von seiner hl. Schwester Macrina († 379), dass er von der Brust der Verstorbenen einen Ring genommen habe, in welchem Reliquien eingeschlossen gewesen. *Paulin von Nola* hatte eine Kapsel mit einer Kreuzpartikel in segmento paene atomo hastulae brevis, munimentum praesentis et pignus aeternae salutis (Ep. 31 ad Sever.). Der hl. *Chrysostomus* spricht wiederholt von den Sprüchen aus den Evangelien, die man in kostbaren Theken am Halse trug, was der strenge Hieronymus insofern tadelt, als Manche die Frömmigkeit in diese äusseren Dinge setzten und denselben eine Art unfehlbarer Heil- und Schutzkraft zuschreiben mochten: hoc quod apud nos superstitiosae mulierculae in parvulis evangeliis et in crucis ligno et istiusmodi rebus, quae habent quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam, factitant (in Matth. IV, c. 23). Vom hl. Germanus von Auxerre, der 418 den bischöflichen Stuhl bestieg, wird berichtet (Acta Sanct. T. VII, Iul. 213): adhaerentem lateri suo capsulam cum Sanctorum reliquiis collo avulsam comprehendit eamque in conspectu omnium puellae oculis applicavit. Sein Nachfolger,

der hl. Amator, wurde erkannt an der Reliquienkapsel, die er am Halse trug: capsellari honore, quo reliquias inclusas pendulas collo gestabat (Acta Sanct. T. I, Maii 57). *Gregor von Tours,* der wiederholt von diesen Reliquienkapseln spricht, erwähnt unter anderen eine in Form einer Linse: inclusos in lupino aureo sacros cineres circa eum posuit . . . extractis a sinu beatis reliquiis etc. (Mirac. I 84). Um ein späteres Zeugniss zu erwähnen, so sandte Nicephorus von Constantinopel dem Papst Leo III ein Encolpium aureum, cuius una facies crystallum inclusum, altera picta nigello est, et intus habet alterum encolpium, in quo sunt partes honorandi ligni in figura crucis positae (vgl. *Borgia* De cruce Velit. 201).

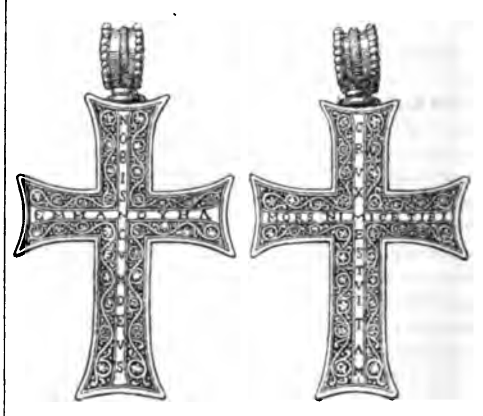
Von diesen E. sind einzelne auf uns gekommen. Unter anderen fand man zwei derselben 1571 in den Gräbern des Vatican beim Neubau von S. Peter; sie hatten quadratische Form und zeigten auf der einen Seite das Monogramm Christi mit A und ω und auf der andern eine Taube. (Vgl. unsere Fig. 137, dazu *Bosio* 105, *Bottari* I 155.) Ein anderes in Form einer Bulla oder eines Agnus Dei fand man im Grabe der Kaiserin Maria, der Gemahlin des Honorius, mit dem Monogramm Christi und dem Namen des kaiserlichen Ehepaares nebst dem Wunsche VIVATIS (*de Rossi* Bull. 1863, 54). Papst Gregor d. Gr. sandte der Königin Theodelinde für ihren Sohn Adaloald ‚lectionem s. evangelii theca persica inclusam'; diese Theke befand sich noch am Ende des vorigen Jahrhunderts im Schatze zu Monza. Eine auch besonders durch ihre bildliche Ausschmückung interessante derartige Kapsel wurde 1872 in der Nähe Roms gefunden (Bull. 1872, 5 f.). Sie gehört dem 5. Jahrh. an und zeigt auf der einen Seite das Wunder zu Kana mit der Ueberschrift ΕΥΛΟΓΙΑ, auf der andern das Martyrium eines Heiligen.



Fig. 137. Enkolpion aus dem vaticanischen Coemeterium.

Man hat auch noch in neuerer Zeit (*Binterim* Denkw. II 2, 97; *Probst* Sacram. 241) diese Kapseln für eucharistische Arcae oder Behältnisse zur Aufbewahrung des hl. Sacramentes gehalten. Dass in der Zeit der Verfolgung die Gläubigen das hl. Sacrament mit sich nach Hause nahmen und in einer Arca aufbewahrten, ist unzweifelhaft; ebenso dass man wol auf Reisen das hl. Sacrament in einem Enkolpium mit sich trug. Als Satyrus, der Bruder des hl. Ambrosius, auf dem Meere von einem Sturm überfallen wurde, bat er die mit ihm fahrenden Gläubigen um eine Partikel der hl. Eucharistie, und nachdem er sie empfangen, wickelte er sie in ein Tuch und befestigte sie an seinem Halse (*Ambros.* Or. de obitu fratr.). So nahe es nun läge, die Bronzekapsel, auf welcher das Wunder zu Kana mit der Ueberschrift ΕΥΛΟΓΙΑ dargestellt ist, für eine Arca der Eucharistie zu halten, so lässt doch der ungemein enge Raum im Innern eine solche Annahme nicht zu, und ein Gleiches glaubt *de Rossi* für die vaticanischen Kapseln mit dem Monogramm und der Taube annehmen zu müssen. Wenn also auch auf Reisen die Eucharistie wol in E. mitgenommen worden ist, so ist doch bis jetzt ein Exemplar einer solchen Arca pendula noch nicht aufgefunden worden.

Von E. in Kreuzesform findet sich die älteste Nachricht im Leben des hl. Gregor d. Gr., welcher der Longobardenkönigin Theodelinde ein solches zum Geschenke machte, das noch existirt. Aelter jedoch als dieses ist ein Reliquienkreuz oder Pectorale, das im J. 1863 in der Kirche des hl. Laurentius zu Rom auf der Brust einer Leiche gefunden wurde (s. Fig. 138). Es


Fig. 138. Enkolpion aus S. Lorenzo fuori le mura.

ist von Gold und zeigt, ausser dem Namenszuge des Eigenthümers in monogrammatischer Verschlingung, auf der einen Seite die Inschrift: ΕΜΑΝΟΥΗΛ NOBISCVM DEVS, auf der andern Seite den Spruch: CRVX EST VITA MIHI || MORS INIMICE TIBI. Ein anderes, mit einer Oese oben zum Umhängen, bewahrt das Kircherianische Museum.

Zu den E. für Reliquien gehören auch die kleinen Flaschen oder Thongefässe, in welchen Oel vom Grabe des Herrn zu Jerusalem oder von der Gruft

eines Martyrers oder berühmten Heiligen aufbewahrt wurde; man nannte sie Chrismaria. Derartige Gefässe, gewöhnlich mit zwei geschlossenen Henkelchen zum Umhängen versehen, sind noch viele auf uns gekommen. Papst Gregor d. Gr. sandte der Königin Theodelinde in solchen Flaschen Oel aus den Lampen, die an den Gräbern der römischen Martyrer in den Katakomben brannten; dieselben werden noch im Schatze zu Monza aufbewahrt und sind noch im Besondern interessant durch die biblischen Darstellungen auf denselben. Andere derartige Gefässe stammen aus Jerusalem oder von den Gräbern des hl. Petrus und des hl. Mennas zu Alexandrien in Aegypten. Der hl. *Gregor von Tours* berichtet (De glor. confess. 9), dass man zu seiner Zeit auch Oel vom Grabe des hl. Martin von Tours (ampullam olei de sepulcro s. Martini) auf Reisen als Schutzmittel mit sich nahm.

Endlich gehören hierher auch noch die goldenen Schlüssel, mit denen die Confessio des hl. Petrus zu Rom geöffnet wurde und in denen Eisenfeile von der Kette des Apostels eingeschlossen war. In den Briefen des hl. Gregor d. Gr. ist wiederholt Rede von denselben; aus seinen Worten ergiebt sich, dass diese Schlüssel als E. am Halse getragen wurden. So schreibt er (lib. I, ep. 30): sacratissimam clavem a S. Petri Apostoli corpore vobis transmisi, quae super aegros multis solet miraculis corruscare; nam etiam de eius catenis interius habet. Eaedem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt, suspensae colla vestra sanctificent. Derselbe Papst schickte solche Schlüssel an den Frankenkönig Childebert mit der Zuschrift: claves S. Petri, in quibus de vinculis catenarum eius inclusum est, excellentiae vestrae diveximus, quae collo vestro suspensae a malis vos omnibus tueantur (Ep. lib. VI 6).

[Von anderen bemerkenswerthen E. seien erwähnt das des Cardinals *Stef. Borgia*, aus Silber, mit den Namen der Erzengel Michael, Gabriel, Raphael, Uriel; im Besitz desselben Gelehrten befand sich ein gewiss ebenfalls als Enkolpium getragener Carneol mit sitzender Jünglingsgestalt und den Beischriften ΦΣΗ und auf der Rückseite ΓΑΒΡΙΗΛ || ΙΟΥΡΙΗΛ (sic) || ΙΑΒΑωΒ. Ein griechisches Enkolpium in Kreuzesform mit sehr früher Darstellung des Gekreuzigten (langer Leibrock, auf der andern Seite Christus zwischen den vier Evangelisten) veröffentlichte *Borgia* De cruce Veliterna CXXXIII aus S. Alessio auf dem Aventin. Später erscheint das gleichfalls kreuzförmige mit der Darstellung des Gekreuzigten, der Madonna u. s. f. bei *Borgia* De cruce Vaticana 45. Jenes ist jetzt im Besitz des Museo crist. im Vatican, welches ausserdem eine Reihe anderer hochinteressanter E. besitzt. So ausser dem von S. Lorenzo ein grosses Bronzekreuz griechischer Arbeit, mit durchbrochener Schrift (wol 6. Jahrh.): ΥΠЄΡ ΜΝΗΜΗϹ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΥϹЄωϹ ωΛΥΝΠΙΟΥ u. s. f.; ein kleines goldblechernes Enkolpium, gefunden in der Basilika s. Agapeti zu Praeneste, mit Darstellungen der Kreuzigung; zwei E. aus Goldblech, wie die Nieten zeigen, zum Aufnähen auf die Kleider bestimmt, kreuzförmig, eines an den Ecken mit Kreuzen und Vögeln besetzt, das andere mit verschlungenem und punktirtem Bandornament im Stil der irischen Buchornamente. Beachtenswerth ist dann die Inschrift des Enkolpium von Monza (*Frisi* Mem. stor. di Monza I, tav. VI[1] 35), welche Corp. Inscr. n. 9065 nur unvollständig gegeben, dann von *Garrucci* Civ. catt. 1878 entziffert, von *Le Blant* Rev. archéol. 1878, avril, 110 f. wieder besprochen ist. Der Text ist aus *Gregor. Naz.* Epigr. Ἀποστροφὴ τοῦ πονηφοροῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐπίκλησις II 952, ed. Bened., und lautet:

Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίης, δολομήχανε, φεῦγε τάχιστα·
Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, φεῦγ' ἀπ' ἐμοῦ βιότου.
Κλὼψ, ὄψι, πῦρ, Βεβίη, κακίη, μόρε, χάσμα, δράκων, θὴρ,
Νὺξ, λόχε, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδροφόνε,
Ὅς καὶ πρωτογόνοισιν ἐμοῖς ἐπὶ λοιγὸν ἔηκας,
Γεύσας τῆς κακίης, οὖλε, καὶ θανάτου.
Χριστὸς ἄναξ κέλεταί σε φυγεῖν ἐς λαῖτμα θαλάσσης,
Ἠὲ κατὰ σκοπέλων, ἠὲ συῶν ἀγέλην,
Ὡς Λεγεῶνα πάροιθεν ἀτάσθαλον· ἀλλ' ὑπόεικε
Μή σε βάλω σταυρῷ, τῷ πᾶν ὑποτρομέει.]

Die zweite Klasse der E. sind Devotionalien von der mannigfaltigsten Form, symbolische Figuren, Medaillons mit geschnittenen Steinen oder Glaspasten, das Monogramm Christi und Kreuze. Die ältesten unter ihnen sind jene kleinen Fischlein aus Gold oder Bronze, aus Elfenbein, Perlmutter oder Krystall, durch deren Augen ein Ring ging, an welchem man dieses symbolische Zeichen des geheimnissvollen ἰχθύς trug. Ein derartiger Fisch von Bronze trägt die Inschrift ϹωϹΑΙϹ, rette; ein anderer von Gold mit doppeltem Ring und Kettchen wurde 1865 in der Nähe Roms gefunden; dort fand man auch zwei kleine hohle Fischlein von Glas, deren Schwanz in die Oese für die Kette zum Umhängen ausläuft. Gehören diese Fischlein, wenigstens zum Theil, noch wol der vorconstantinischen Zeit an, so dürfte das Gleiche von den Gemmen gelten, mit dem Bilde eines Ankers, Fisches, Schiffes u. dgl.; wenig jünger sind die Glasmedaillons, die, aus zerbrochenen Glaspate-

nen entnommen und in Metallreifen gefasst, am Halse getragen wurden. Ein solches mit dem Bilde eines der drei Magier findet sich von *Garrucci* in seinen Vetri (tav. IV, n. 9) erwähnt. Ein ähnliches Medaillon von Glas aus etwas späterer Zeit fand man in dem Kalkbewurf eines Loculus im Coemeterium der hl. Cyriaca eingedrückt. Dem 4. und den folgenden Jahrhunderten gehören dann die Monogramme Christi: ☧ und ⳨, sowie die Kreuze von Gold, Silber und anderm Material an. Der hl. Gregor von Nazianz fand ein solches Monogramm aus Eisen zugleich mit dem oben erwähnten Reliquienring auf der Brust seiner verstorbenen Schwester Macrina; im Grabe der Kaiserin Maria entdeckte man unter den Kostbarkeiten auch zehn kleine, mit Edelsteinen besetzte Kreuzchen.

Ueber eine besondere Kategorie dieser Art von E., nämlich über die Medaillen, hat erst de Rossi durch verschiedene Abhandlungen in seinem Bulletino (bes. 1869, 33 f.) Licht verbreitet. Dieselben wurden vielfach eigens für bestimmte Personen angefertigt, deren Namen sie dann meist zu tragen pflegen, und sie waren dann Andenken an den Empfang der hl. Taufe, Dankmedaillen an gelöste Gelübde, oder auch Symbol der persönlichen Weihe zum Dienste Gottes oder eines Heiligen. Andere derartige Medaillen wurden nicht in einem einzelnen Exemplar ciselirt, sondern sie wurden in unbestimmter Zahl geprägt, besonders als Andenken an den Besuch heiliger Orte. Endlich trug man überhaupt Medaillen mit christlichen Zeichen, insbesondere auch Kaisermünzen mit dem A ☧ Ω, die man σωτηρίκια nannte, als Devotionalien am Halse (*de Rossi* Bull. 1869, 43; 1871, 152; 1879, 31; 1880, 98; R. S. III 572).

Bisher kannte man kaum das eine oder andere unzweifelhafte Exemplar altchristlicher Medaillen. So fand man ein solches zur Zeit des Aringhi, mit dem Monogramm Christi versehen, in den Katakomben (*Aringhi* Roma subt. II 567); ein anderes besass das Kircher'sche Museum mit der Inschrift: I ☧ N LEO, in Christo Leo; dazu kam die von *Vettori* u. A. beschriebene, von der sich ein Bleiabguss im vaticanischen Museum fand, mit der bis jetzt bekanntesten ältesten Darstellung des Martyriums des hl. Laurentius; einige andere hatte man als Kaisermünzen des 4. Jahrh. betrachtet. De Rossi hat nun nicht nur die Existenz einer ganzen Reihe solcher Medaillen nachgewiesen, sondern sie auch classificirt und die bildlichen Darstellungen auf denselben erklärt. Dem Alter nach steigen sie bis in das 3. Jahrh. hinauf; die Bilder auf denselben sind theilweise ähnlich den Scenen, die wir in den Katakombengemälden finden: der gute Hirt, die Orante, das Opfer Abrahams, Christus zwischen den beiden Apostelfürsten, Anbetung der Magier u. dgl.; theilweise kommen dann auch Darstellungen ganz besonderer Art auf denselben vor, entsprechend der Bestimmung und dem Charakter dieser betreffenden Münzen. So führt auf einer dieser Medaillen ein Vater seinen Sohn Gaudentius zu dem Grabe eines Martyrers, um zugleich mit einem Kelche sein Kind dem Dienste des Heiligen zu weihen; die Kehrseite zeigt das Opfer Abrahams, darunter steht der Name des Vaters Urbicus. Diese Medaille hat also der Vater seinem Sohne umgehängt, ‚quasi quoddam pignus religiosi muneris atque ut perforatus collo eius inhaereret'. Den Gebrauch der Taufmedaillen erwähnt ausdrücklich der hl. Zeno von Verona; der hl. Germanus von Auxerre hing um den Hals der hl. Genofeva, als sich dieselbe dem jungfräulichen Dienste des Herrn weihte, eine mit einem Kreuze versehene Denkmünze oder Medaille als Symbol dieser ihrer Weihe (*Bolland.* Act. SS. I, Ian., 143). Medaillen als Andenken an eine Wallfahrt, besonders nach Jerusalem und Rom, werden im MA. vielfach erwähnt. Papst Honorius III bewilligte dem Capitel von S. Peter reditum ex imaginibus plumbeis Sanctorum Petri et Pauli. Dies waren also geprägte Medaillen, während die von de Rossi besprochenen lauter Einzelstücke sind, die für eine bestimmte Person bei einer bestimmten Veranlassung ciselirt wurden. DE WAAL.

ENKRATITEN. Die Vorschrift der Apg. 15, 28 f.: . . . ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας ward vielleicht schon in sehr früher nachapostolischer Zeit von einer überspannten Richtung innerhalb der Kirche weiter ausgedehnt. Mit gnostischen Elementen versetzt erscheint dieselbe in dem Assyrier Tatian († 174): ob zuerst, steht dahin; es kann auf diese kirchengeschichtliche Frage und die Entwicklung des auf parsistischen Dualismus zurückweisenden gnostischen Enkratismus hier nicht näher eingegangen werden, und es sei nur daran erinnert, dass derselbe für die Feier des Altarssacramentes insofern Bedeutung gewann, als die ἐγκρατῖται, des Genusses von Wein wie desjenigen von Fleisch und des Gebrauchs der Ehe sich enthaltend, selbst bei der Eucharistie den Wein durch Wasser ersetzten (daher ὑδρο-

παραστάται, Aquarii). Aber auch vom Gnosticismus abgesehen, tauchten ähnliche Tendenzen namentlich im 4. Jahrh. in der Kirche auf. Eustathius, dessen Irrthümer die Synode von Gangra (369—370?) aufzählt, verdammte die Ehe, seine Anhänger wollten in den Häusern Verheirateter nicht beten, noch an deren Opfern theilhaben, keinem Gottesdienste von verheirateten Priestern beiwohnen; sie liessen den Reichen, welche nicht Alles verlassen, keine Hoffnung des ewigen Lebens. Kein Zweifel, dass wir es hier mit den Ausschreitungen einer überspannten Askese zu thun haben; eine ähnliche *abdicatio omnium rerum* mögen die Apostolici und Apotactitae gelehrt haben, deren *Augustin* De haeres. c. 40 gedenkt: apostolici qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes ... Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam se ab ecclesia separantes nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent. Encratitis isti similes sunt, nam et Apotactitae appellantur. Vgl. *Epiph.* Haeres. 51; *Apostolic.* n. 4. Der gesammten unter diesen verschiedenen Namen vertretenen Richtung galt das Getetz des *Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. 5 de haer. tit. 7, welches Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccoforos namhaft macht. KRAUS.

ENTFÜHRUNG kommt kanonistisch und disciplinär in doppelter Weise in Betracht: 1) als Raub (raptus violentiae) im engern Sinne, d. i. als gewaltsame Wegführung einer Frauensperson an einen andern Ort zum Zwecke der Verheiratung: lex illa praeteritorum principum (Kaiser) ibi raptum esse dixit commissum, ubi puella de cuius ante nuptiis nihil actum fuerit, videatur abducta. *Gelas.* Fragm. 47, p. 508. Sie ist, weil dem Wesen der Ehe entgegen, ein Ehehinderniss (impedimentum raptus). Im altrömischen Rechte schon verpönt (libera esse matrimonia antiquitus placuit, *Sever.* 1, 2), wurde die E. von der weltlichen Gesetzgebung mit Tod (*Dig.* XLVIII 6, 5, § 2), und zwar von Constantin d. Gr. mit dem Feuertode (*Cod. Theod.* IX 24, 1, § 3, Const. vom J. 320), von Constantius und Iustinian mit dem Schwerte bedroht (*Cod. Theod.* IX 24, 2 und *Cod. Iust.* 3, 54). — Bei der Sittenreinheit der ersten Christen war ein bezügliches Verbot lange überflüssig; desshalb erklärt *Basilius* Ep. ad Amphil. can. 22, 25, 30, keinen alten Kanon über E. zu kennen (denn der fälschlich angezogene *Can. Apost.* 67 bedroht nur die Schändung, nicht die E.). Er selbst setzt can. 30 eine dreijährige Excommunication (ἀφορισμός) resp. Kirchenbusse fest (τρία ἔτη ἔξω τῶν εὐχῶν γίνεσθαι), und das *Conc. Ancyr.* (314) can. 11 spricht nur von verlobten Mädchen, welche unbedingt, selbst wenn sie geschwächt wären, zurückzugeben seien; es setzt aber keine Strafe fest; *Basilius* l. c. can. 22 sieht den öffentlichen oder geheimen Besitz einer geraubten Person schon als Unzucht an und verhängt über dieses crimen capitale eine vierjährige Excommunication. Aber erst das *Chalcedonense* (451) that in can. 27 einen allgemeinen Ausspruch, indem es bei den zunehmenden Unordnungen den Entführer (ἁρπάζων), welcher eine Frauensperson raubt, um mit ihr zu wohnen (ἐπὶ ὀνόματι συνοικεσίου), dann den Helfer (συμπράττων) und den Zustimmenden (συναιρόμενος), bis die geraubte Person in Freiheit gesetzt sei, anathematisirt; vgl. *Zonar.* ad c. 27 Chalced. Mithelfende Kleriker sollen ihres Amtes entsetzt sein. Hierbei blieb die orientalische Kirche stehen und das *Trullan.* can. 92 wiederholt nur die chalcedonensische Bestimmung. Auch die abendländische Kirche hielt an diesem Kanon fest (can. Nullus 6 [*Conc. Parisin.* ann. 557] und can. Si quis virgin. 5 [Greg. II], c. 36, q. 2); nur hörte das Ehehinderniss auf, wenn die Entführte zurückgestellt war und nun in die Ehe frei einwilligte, während das griechische Recht seit Iustinian die E. als ein ewiges Hinderniss ansah. Das *Conc. Aurel.* I, c. 2 verhängte über den Räuber die Sklaverei, aus welcher er sich aber loskaufen konnte. *Hefele* C.-G. II 643. Karl d. Gr. hat bei den germanischen Völkern diese kirchlichen Strafbestimmungen wieder verschärft und das Ehehinderniss für ein absolutes erklärt, was indess die Synode von Aachen 816 milderte. Strenge bestraften die Constitutionen der Kaiser Constantius, Honorius und Theodosius die E. gottgeweihter Personen (Klosterfrauen), nämlich mit Deportation, welche Iustinian in Todesstrafe verschärfte (*Cod. Theod.* IX 25, 1, 2 u. 3). Vgl. *Zhishman* Eherecht d. orient. Kirche 561 ff.; *Binterim* Denkw. VI 2, 489 ff.; *Hefele* a. a. O.; *Sanchez* De matrim. VII, disp. 12 ff.

2) Als Fleischesvergehen (crimen raptus, concubitus illicitus). Strafe beim Kleriker Deposition, beim Laien Anathem. Cap. *cum in Caus.* 6 und cap. *Accedens* 7 X de raptor. (V 17). KRIEG.

ΕΝΘΡΟΝΙΣΜΟΣ, vielleicht einmal für Installation eines Geistlichen in sein Pfarramt gebraucht. Vgl. *Reiske* zu *Const. Porphyrog.* De caerim. 617. Sonst wird das Verbum ἐνθρονίζειν auf die Inthronisation des Bischofs angewendet (s. d. A.) und ausserdem von der Deposition von Reliquien auf den Altar einer zu weihenden Kirche gebraucht, daher

ναὸς ἐνθρονιασμένος eine consecrirte Kirche. Vgl. *German. Patriarch.* bei *Daniel* Cod. lit. IV 701.

ΕΟΡΤΗ, s. Fest.

EPACTEN, s. Kalender.

ΕΠΕΝΔΥΤΗΣ, in schlechtem Latein *Epidecen* oder *Epidicen* (s. d. W. bei *Ducange-Henschel* III 56). Das griechische Lexikon des Cod. Par. 2062 definirt es τὸ ἐσώτατον ἱμάτιον, ὃς καὶ ὑποκάμισον λέγεται, womit wol nicht, wie *Ducange* und *R. Sinker* in *Smiths* Dict. I 614 meinen, das eigentliche Oberkleid, sondern eine unter dem Mantel, aber über dem Hemde getragene Bekleidung gemeint ist; daher lat. auch instata, haec *superaria, Gloss. gr.-lat.* bei *Ducange* l. c.; *Augustinus* In quaest. super Iud. c. VII 41 giebt es mit *superindumentum* wieder. *Suidas:* ὑποδύτην τὸ ἐσώτερον ἱμάτιον, ἐπενδύτην δὲ τὸ ἐπάνω. *Athanasius* Vit. s. Antonii c. 46 erwähnt es als Kleid des hl. Antonius, ebenso *Hieronym.* Vit. Hilar. c. 4 als das

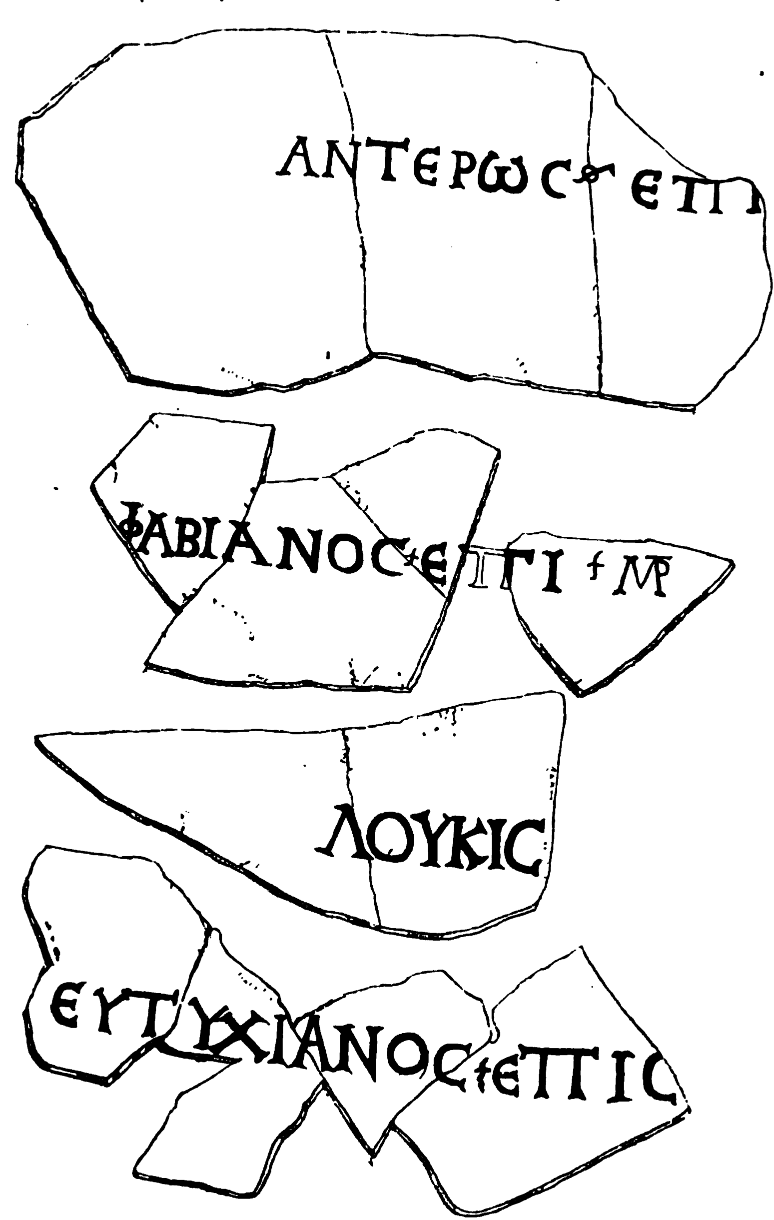


Fig. 139. Epitaphien aus der Papstkrypta.

des Hilarion. Es war oft aus Thierfellen gemacht (μηλωτής), wie eben bei Antonius und Hilarion (*pelliceus*). Andere Beispiele sehe man bei *Basil. Fel.* De vita s. Theclae I 62; *Pseudo-Athanas.* De virginit. c. 11. Der in *Smiths* Dict. ausgesprochenen Ansicht, dass das von den hhl. Abdon und Sennen auf dem Wandgemälde in S. Ponziano (s. Fig. 1, S. 2) getragene Kleid aus Thierfellen eben ein E. gewesen, pflichte ich bei. KRAUS.

ΕΦΑΤΑ, s. Taufe.

EPHEU- oder KLEEBLATT auf christlichen Inschriften. Die Inschriften der classischen Zeit führen als Interpunctionszeichen nur den Punkt, welcher die Wörter regelmässig innerhalb der Zeilen trennt, während er am Ende der letztern fehlt. Er steht in halber Höhe der Buchstaben und besitzt entweder eine runde oder dreieckige Form, oder setzt sich aus zwei Diagonalen zusammen (Tafeln zu *Fr. Ritschls* epigr.-grammat. Abhandl., Opusc. phil. IV, Lpz. 1878, Taf. I u. VI). Auf christlichen Inschriften begegnen wir statt des Punktes dem Epheu- (hedera) oder Kleeblatt (trifolium). Dass diesem Zeichen keine symbolische, sondern vielmehr in erster Linie nur eine interpungirende Bedeutung eignet, zeigt eine bei Constantine (Cirta) gefundene, gegenwärtig im Louvre befindliche Inschrift, welche der ‚hederae distinguentes' Erwähnung thut (*Renier* Inscr. de l'Algérie n. 1891; *de Rossi* Bull. 1863, 6). Im Laufe der Zeit gewann es auf christlichen Inschriften decorative Bedeutung, wie es auch von der heidnischen Kunst auf den Tabulae lusoriae als Decorationsmittel verwendet wurde (*Martigny* Dict. 2. éd. 186). Die ursprüngliche Form desselben ist, wie beistehende Inschrift zeigt, die eines Epheublattes, welches sich bereits auf dem Grabstein des Papstes Anteros (235) (*de Rossi* R. S. I 255; s. Fig. 139) vorfindet. Daneben erscheint auch das Kleeblatt, so z. B. auf den Grabinschriften der Päpste Fabianus, Eutychianus und Cornelius (*de Rossi* R. S. I 255). Dasselbe tritt in verschiedenen Formen auf (s. Fig. 140). Bei der Anwendung dieses Zeichens gingen die Steinmetzen vielfach willkürlich zu Werke. So theilt *de Rossi* (Inscr. I 70) eine aus vier Zeilen bestehende Inschrift aus dem J. 302 mit, in welcher das Epheublatt siebenmal vorkommt, während die erforderlichen Punkte mehrfach fehlen. Auf einigen Inschriften steht es am Anfang oder Ende der Zeile, bei anderen an beiden zugleich; das letztere auf einem 1879 im Coemeterium der Priscilla entdeckten Stein (*de Rossi* Bull. 1880, tav. II 4). Ueber die Zeit der Einführung des Epheublattes in die christliche Epigraphie ist bisher etwas Sicheres nicht ermittelt worden; den terminus ad quem anlangend, so findet es noch Verwendung im 9. Jahrh., z. B. in der unter Paschalis I in der Apside von S. Prassede in Rom angebrachten Inschrift (*Fontana* Raccolta delle migliori chiese di Roma, Roma 1855, II, tav. XVII). BELLESHEIM.

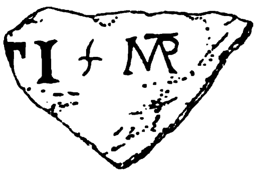


Fig. 140. Kleeblatt.

ΕΦΟΔΙΟΝ, *viaticum*, Wegzehr, Bezeichnung sowol für die Taufe, als das Abendmahl. Die Taufe heisst so bei *Basil. M.* Hom. XIII de bapt. 413, und *Greg. Naz.* Orat. XL 644b spielt auf diese Bezeichnung ebenfalls an. Gewöhnlich aber steht der Ausdruck für die hl. Eucharistie, so schon *Conc. Nicaen.* c. 13, wo allerdings die Reconciliation des Pönitenten in dem Worte eingeschlossen ist. Vgl. dann *Conc. Agath.* c. 15; *Vasense* I, c. 2; *Toletan.* XI, c. 11; *Conc. Carthag.* IV, c. 78; *Epaon.* c. 36. Dazu *Greg. Nyss.* Ep. ad Letoium c. 4 u. s. f. Vgl. *Bingham* IV 151, VI 404, VIII 163.

ΕΦΟΡΟΙ heissen die Bischöfe bei *Philostorg.* Hist. III, n. 4 u. 15.

ΕΦΦΑΤΑ, die Ceremonie der Ohröffnung bei den Katechumenen und Täuflingen, s. d. A. Katechumenat und Taufe.

ΕΦΥΜΝΙΟΝ, soviel als ὑπόψαλμα, διάψαλμα, ἀκροτελεύτιον, der letzte ausklingende Vers des Psalmes, welchen das Volk im Chor wiederholte. Vgl. *Bingham* VI 20.

ΕΠΙΓΟΝΑΤΙΟΝ, s. Gewänder, liturgische.

EPIGRAPHIK, christliche, s. Inschriften.

EPIKLESIS (ἐπίκλησις von ἐπικαλέω, bei den Classikern = Zuname, Titel, in der Liturgik = Anrufung, Bitte) ist ein in den griechischen und orientalischen Messliturgieen den Einsetzungsworten des Herrn nachfolgendes Gebet zum hl. Geist um Verwandlung der Opfergaben und Zuwendung der Opferfrüchte an die Gläubigen. Die älteste E., das Urbild der spätern, enthält die Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII 12). Das betreffende Gebet besteht aus drei Gliedern: unter Bezugnahme auf das Leiden und die Verherrlichung des Erlösers (ἀνάμνησις) bringt es ‚Brod' und ‚Kelch' Gott dar mit der Bitte, die Opfergaben gnädig anzusehen (προσφορά) und den hl. Geist herabzusenden, ‚auf dass er dieses Brod darstelle (ἀποφήνῃ) als den Leib deines Christus und diesen Kelch als das Blut

deines Christus, damit die daran Theilnehmenden in der Gottseligkeit gefestigt werden, die Nachlassung ihrer Sünden erlangen' u. s. w. (eigentliche ἐπίκλησις). Das ursprünglich ziemlich einfache Formular der E. wuchs nach und nach in einzelnen Liturgieen zu förmlichen Wechselgebeten zwischen Priester und Volk bez. Diakonen aus, wie z. B. in den Liturgieen der Kirche von Jerusalem, der des hl. Chrysostomus und der heutigen russischen Kirche. In der lateinischen Kirche finden sich unverkennbare Anklänge an die E. in solchen Liturgieen, die griechischen Ursprungs sind, oder sich unter griechischem Einfluss ausbildeten. Hierher gehören einige altgallicanische Formularien und der mozarabische Ritus. In der mailändischen Liturgie findet sich an Stelle der E. ein im Uebrigen dem Inhalt derselben entsprechendes Gebet zu Gott dem Sohn. Die römische Liturgie hat die E. nicht, und der Versuch, deren drei Momente in den drei auf die Wandlung folgenden Gebeten und in der Oration Supplices durch metaphorische Erklärung des daselbst erwähnten Engels die eigentliche E. nachzuweisen (*Hoppe*), muss wol als gescheitert angesehen werden.

Schwierig ist die Frage nach der Bedeutung der E. und ihrem Verhältniss zur Consecration. Allerdings schreiben auch griechische Väter gegen den Wortlaut der E. und trotz der Auszeichnung, mit der sie von letzterer reden (ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχὺν, *S. Basilius*), die Bewirkung der Consecration dem Aussprechen der Einsetzungsworte des Herrn allein zu, so nach *Iustin dem Martyrer* (Apol. I 66) die hhl. *Basilius* (De Spir. sanct. 27), *Gregor von Nyssa* (Or. catech., ed. *Krabinger* 71), *Gregor von Nazianz* (Ep. 171) und insbesondere der hl. *Chrysostomus* (De prodit. Iud. hom. 1 u. 2, ed. *Montfaucon* II 453, 465; hom. 2 in II Tim. c. 1, *Montf.* XI 723), wie dies auch die Griechen auf dem Concil von Florenz (wenngleich schwankend und nothgedrungen) anerkannten (*Mansi* Coll. Conc. t. XXXI, col. 1045). Aber kaum in die Heimat zurückgekehrt, vertheidigte die Oppositionspartei die Behauptung, die Worte des Herrn erlangten ihre Wirksamkeit (ἐνεργεία) erst durch Hinzutritt der E., eine Abweichung, die sich schliesslich zum Bekenntniss der Synode von Jerusalem 1672 und der Lehre der heutigen russischen Kirche entwickelte, wonach die Eucharistie durch die E. conficirt wird. Den Griechen näherte sich in der lateinischen Kirche eine Anzahl Gelehrter, welche, ohne den Einsetzungsworten die consecratorische Kraft abzusprechen, ausser denselben bestimmte Gebete zur Erflehung der Consecration oder als Ausdruck der Consecrationsintention der Kirche für nothwendig erklärten und dazu die E. heranzogen. So nach dem Dominicaner *Ambros. Katharinus* († 1553) und dem Minoriten *Cheffontaines* († 1595) besonders der Mauriner *Touttée* (in den Prolegom. zu den Werken des hl. Cyrill von Jerusalem), *Renaudot* (?), der Oratorianer *Le Brun* u. A. Die übrigen katholischen Theologen fassen die E. entweder als ausdrückliche Anerkennung der von allen Vätern so hochgefeierten Wirksamkeit des hl. Geistes bei der Consecration (Cardinal Bessarion), oder als Bitte an den ‚Gnadenspender', um die Frucht des Sacramentes (Torquemada auf dem Florentiner Concil, *Hardouin* Coll. Conc. IX 976; *Bellarmin* Controv. t. III, lib. 4, c. 14: non peti absolute, ut panis fiat corpus Domini, sed ut nobis fiat), oder endlich als ‚das liturgische Complement des Consecrationsactes, entsprungen aus dem Bewusstsein der Kirche, von sich als der untergeordneten Stellvertreterin Christi bei Repräsentation seiner göttlichen Acte' (*Hoppe*). Die beiden ersten Erklärungen sind allerdings, jede für sich, ungenügend, insofern sie nicht die E. als Ganzes erfassen, sondern, je ein Moment herausgreifend, danach den Zweck der E. bestimmen. Uebrigens sind beide im Wortlaut der E. begründet, schliessen einander keineswegs aus und entsprechen zusammengenommen gar wol dem Texte der oben erwähnten Spuren der E. in lateinischen Liturgieen von griechischem Ursprung, welch' letztere zur Ermittlung der wahren Bedeutung der E. wol wichtiger sein dürften, als gewöhnlich dafür gehalten wird. Endlich möchte auf der Basis jener Erklärungen immer noch eine bessere Vermittlung zwischen der E. und der Oration Supplices des römischen Ordo zu gewinnen sein, als durch metaphorische Deutung der letzteren. — Von protestantischen Theologen sind nur wenige in die Controverse über die E. eingetreten: *Jak. Munkel* (De notione et usu τῆς ἐπ., Stargard 1723), welcher unter dem ‚hl. Geist' der E. Christus verstanden wissen will; *Wernsdorf* (De antiquitate consecrationis eucharisticae per orationem dominicam, Wittenberg 1772), welcher im Anschluss an eine missverstandene Stelle Gregors d. Gr. (Ep. lib. IX 12, ed. *Sammarth.*) die Apostel mittelst des ‚Vater unser' consecriren lässt; endlich vor beiden schon *Zorn* (De epiclesi veterum, Rostock 1705) und *Matth. Pfaff* (De consecratione veterum in S. Irenaei fragmenta anecdota, Hag. Com. 1715), welche die E. zwar zu Anklagen gegen die römische Liturgie ausbeuten, für deren Erklärung aber gleich wenig enthalten.

Aus der ziemlich reichen Litteratur über die E. verzeichnen wir ausser den genann-

ten Schriften und den Bearbeitungen der griechischen Liturgik überhaupt: *Bessarion* De sacram. Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur in Bibl. PP. max. t. XXVI; *Catharinus* Quibus verbis Christus Eucharistiae sacramentum confecerit, Romae 1552; *Cheffontaines* De necessaria correctione theologiae scholasticae, 1585; *Orsi* Dissertatio theologica de invocatione Spiritus sancti in liturgiis Graecorum, Mediol. 1731 (gegen Touttée und Renaudot); *Le Brun* Explication de la messe, 1728, nouv. éd. Paris 1843, t. III; *Bougeant* S. J. Traité théologique sur la forme de la consécration, Paris 1729 (gegen Le Brun); des Maroniten *Petrus Benedictus* S. J. Antirrheticum alterum adv. Le Brunum et Renaudot, im II. Bd. der Werke des hl. Ephräm, Rom. 1740; *Henke* Die kath. Lehre über die Consecrationsworte der hl. Eucharistie, Trier 1850; *Hoppe* Die E. der griech. und orient. Liturgieen, Schaffh. 1864; *Franz* Die eucharistische Wandlung und die E. der griech. und oriental. Liturgieen, Würzb. 1880. SCHILL.

EPIPHANIE, s. Feste.

EPISCOPA, Frau eines Bischofs, besonders eines Mannes, der später zum Bischof geweiht wurde. *Conc. Turonense* II, c. 13: episcopum episcopam non habentem nulla sequatur mulierum. Vgl. *Baron.* Ann. a. 34, n. 289. Im ma. Sprachgebrauche bezeichnet der Ausdruck auch die Aebtissin, vgl. *Ducange* i. v. *Episcopissa* = concubina episcopi ist nur mittelalterlich, *ebend.*

EPISCOPUS, EPISCOPAT, s. Bischof.

EPISCOPUS EPISCOPORUM, ein Ehrentitel, welchen *Sidonius Apollinaris* Epist. VI 1 seinem Freunde, dem gallischen Bischof Lupus, giebt (vgl. *Sirmond.* Opp. I 574 A; *Fr. Turrian.* Pro epist. Pontif. II, c. 2), der aber viel früher in der bekannten Stelle des *Tertullian* De pudic. c. 1 vorkommt, wo er seit *Baron.* Ann. ad a. 142, n. 4, ohne zwingenden Grund, wenn auch wahrscheinlich mit Recht, auf den römischen Bischof bezogen wird. Später hat *Pseudo-Isidor* Ep. Clem. Rom. ad Jacob. Ep. Hieros. den Titel noch letzterm gewidmet. — E. E. als Höflichkeitsbeweis ist wol gleichzusetzen mit πατὴρ τῶν ἐπισκόπων, welchen Titel Athanasius dem Hosius, Gregor von Nazianz seinem eigenen Vater, Hieronymus dem Epiphanius, das zweite Concil von Nicaea dem hl. Gregor von Nazianz zuerkennen. Vgl. die Belegstellen bei *Bingham* I 78 f.

EPISCOPUS ECCLESIAE CATHOLICAE, Titel, welchen die Päpste seit dem 5. oder 6. Jahrh. annahmen. Vigilius (537—555) nannte sich so, wenn auch selten, in seinen Decreten. Ebenso später Paschalis II, Calixt II, Alexander IV, Innocenz VIII und noch Leo X.

EPISCOPUS ECCLESIAE CATHOLICAE URBIS ROMAE, Titel, welchen sich Papst Symmachus (498—514) und Pelagius I beilegen.

EPISCOPUS ROMANAE ECCLESIAE, gewöhnliche Bezeichnung der römischen Päpste, aber auch öfter der Rom untergeordneten Suffraganbischöfe, wie auch derjenige *Urbis Romae.* Vgl. *de Wailly* Élem. de Paléogr. I 196.

EPISCOPUS SANCTAE CATHOLICAE ECCLESIAE, Titel, welchen sich die Päpste seit dem 6. Jahrh. beilegen.

EPISCOPUS SANCTAE CATHOLICAE ET APOSTOLICAE ECCLESIAE, Titel, der sich in einer Unterschrift des Papstes Martin I (649—655) findet. *De Wailly* Élem. de Paléogr. I 340.

EPISCOPUS SANCTAE DEI ET APOSTOLICAE ROMANAE ECCLESIAE, Titel, dessen sich gleichfalls P. Martin I in einer seiner Unterschriften bedient. S. *de Wailly* I 340.

ΕΠΙΣΩΖΟΜΕΝΗ, der Himmelfahrtstag des Herrn, bei *Chrysost.* (Hom. XIX ad Antioch., p. 709 ed. Francof.: τῇ κυριακῇ σωζομένης) und den Kappadociern (s. *Allat.* De dominici et hebd. Graec. § 28 aus *Greg. Nyss.*). Vgl. *Bingham* IX 127.

EPISTEL, s. Lesungen.

EPISTOLAE CANONICAE, CLERICAE, COMMENDATORIAE, COMMUNICATORIAE, ECCLESIASTICAE, FORMATAE, PACIFICAE, SYSTATICAE, s. d. Artt. Forma und Litterae.

EPISTOLAE DIMISSORIAE, s. Litterae dimissoriae.

EPISTOLAE ENCHRONISTICAE, s. d. A. Bischof, S. 165.

EPISTOLAE FARCITAE heissen Leseabschnitte der Liturgieen, welche nicht bloss aus Abschnitten der hl. Schrift, sondern auch aus eingelegten Paraphrasen derselben bestehen; vgl. d. A. Farsa.

EPISTOLAE SYNODICAE für Synodalschreiben, s. d. Artt. Litterae und Concilien S. 317 f.

EPISTOLAE TRACTORIAE, s. Litterae.

EPISTOLAE SACRAE = *imperatoriae; Bingham* I 225.

EPISTOLARIUM, das Buch, in welchem die paulinischen und die übrigen in der Liturgie gelesenen Briefe enthalten sind. Vgl. Belege bei *Ducange* i. v. und die Einleitungsschriften zum N. Test.

EPISTOLARIUS, der Ueberbringer von Briefen. *Salvian.* De gubern. Dei V 7, § 30, ed. Halm 61.

EPISTOLIUM = *Littera formata* (s. d. A.). *Synodica Conc. Sardic.* in fragm. s. Hilarii 7: epistolia, id est, litteras communicatorias. *Conc. Turon.* II, c. 6.

EPITAPH, s. Inschriften.

ΕΠΙΤΑΦΙΟΙ ΛΟΓΟΙ, s. Leichenreden.

ΕΠΙΘΕΣΙΣ ΤΩΝ ΧΕΙΡΩΝ, s. Handauflegung.

ΕΠΟΔΑ heisst bei einigen Kirchenschriftstellern das Gloria Patri etc.

EQVI CANONICI militares, die nach dem Staatsgesetz zu liefernden Pferde, *Cod. Theodos.* lib. XI, tit. 17, leg. 3. Die Steuer konnte durch Geld abgetragen werden (*equorum canonicorum adaeratio*). Man hat aus *Cod. Theodos.* lib. VII, tit. 13 de tiron. leg. 22 den Schluss gezogen, dass wenigstens in Africa die Bischöfe von derselben frei waren, doch ist nicht völlig klar, wer mit den dort genannten *Sacerdotales* gemeint ist. Vgl. *Bingham* II 237; *Ducange* i. v.; dazu *Basil.* Ep. 423; *Constantin.* De adm. Imp. c. 50 f.

EQVI CVRSVALES, s. Post.

ERBSCHLEICHEREI, ein in dem spätrömischen Kaiserstaat überaus häufiges Uebel, dessen Grösse und Folgen uns *Ammianus Marcellinus* geschildert, das aber auch bei den Christen und selbst bei den Geistlichen des 4. Jahrh. rasch aufkam. Man wollte schon II Tim. 3, 1—2 Belege dafür finden. Jedenfalls haben Valentinian I, Valens und Gratian im J. 370 ein Gesetz gegen erbschleichende Kleriker erlassen (*Cod. Theodos.* lib. XVI 2, leg. 20: ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillorum domos non adeant u. s. f.), welches Valentinian und Theodosius 390 auf die Diakonissen ausdehnten (ib. leg. 28; vgl. dazu Novell. Leon. et Maioriani, *Cod. Theod.* lib. VIII 6, 11). Die traurige Nothwendigkeit zu solchen Verfügungen gegen die *Captatores* oder *Haeredipetae* bezeugen uns *Ambrosius* Serm. VII de cleric. 232 und besonders *Hieronymus* (Ep. II ad Nepotianum: pudet dicere sacerdotes idolorum, mimi et aurigae et scorta hareditates capiunt, solis clericis ac monachis hac lege prohibetur: et non prohibetur a persecutoribus, sed a principibus christianis. Nec de lege conqueror, sed doleo cur meruimus hanc legem ... Provida severaque legis cautio: et tamen nec sic refraenatur avaritia. Per fideicommissa legibus illudimus, et quasi maiora sint imperatorum scita quam Christi leges timemus et evangelia contemnimus). Vgl. *Bingham* VII 487 f. KRAUS.

ERDE. Die spätere heidnische Kunst hatte schon die E. mehrfach nicht als Gottheit, sondern als Personification auf Denkmälern angebracht. In dieser Bedeutung ging sie auch in die altchristliche Kunst über, und zwar in zweifacher Beziehung. 1) Zum Ausdruck des Glaubens, dass die E., von der der Leib des Menschen gebildet, ihn bei dem Tode wieder in ihren mütterlichen Schooss aufnimmt, um ihn bis zum Tage der Auferstehung zu beherbergen. So ist auf einem Sarkophage des vaticanischen Museum (*Platner* Beschreibung Roms II 2, 26, n. 13), auf welchem die Anbetung der hl. drei Könige, die Opferung Isaaks, die Gefangennehmung Christi und Daniel in der Löwengrube abgebildet sind, unter der in der Mitte befindlichen Porträtscheibe die E. als nackte weibliche Figur mit den auch in der heidnischen Kunst vorkommenden, auf sie als die allgemeine Mutter hinweisenden Attributen zweier Kinder dargestellt. Die Thatsache, dass die E. omniparens eadem rerum commune sepulchrum (*Lucret.* Rer. nat. V 260; cfr. *Xenophanes* Fragm. 8, ed. Karsten), fand auch schon bei den Heiden sowol in den Reliefdarstellungen ihrer Sarkophage (*Maffei* Mus. Veron. LI, n. 9; LVII; *O. Jahn* in den Berichten über die Verh. der k. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1849, 162, 165, Taf. IX, Fig. 3; *Platner* Beschr. Roms II 2, 81, n. 651; *Gerhard* Ant. Bildw. 336, Taf. XCIII 1; *Clarac* Mus. de Sculpt. II 787, pl. 192, n. 780), als in ihren Grabschriften (*Boeckh* C. J. Gr. n. 749, n. 1907 bb in Add. II 987; *Jacobs* Anthol. Palat. I 413, n. 371; Append. n. 332) Ausdruck. Der Christ blickt rückwärts und vorwärts, durch den Glauben erleuchtet, weit über diese Thatsache hinaus: er weiss, dass es eine Folge der Sünde ist, wenn der von der E. genommene Leib zu ihr zurückkehrt und wieder zu Staub wird (Gen. 3, 19; Eccles. 3, 20), dass aber das Grab kein dauernder Aufenthalt ist, sondern die E. als gütige Mutter dem Leichnam in ihrem Schoosse eine zeitweilige Herberge gewährt, aus der er zur glorreichen Auferstehung erweckt werden soll. Auf dieser tiefern Erkenntniss beruht es, wenn der hl. Gregor von Nazianz in seinen Grabgedichten die E. mit antiker Färbung des Ausdrucks die Allmutter (χθόνα

μητέρα πάντων), die hl. E. (χθὼν ἱερή), die liebe Erde (γαῖα φίλη) nennt, die er die Todten zu beherbergen, die Plünderer der Gräber aber nicht in ihren Schooss aufzunehmen bittet (*Gregor. Naz.* Opp. II, ed. Caillou 1124, n. 42, v. 1; 1160, n. 124; 1192, n. 69, v. 6, n. 73, v. 4; 1202, n. 93, v. 41, 42). Auch auf christlichen Grabschriften findet dieselbe Anschauung ihren Ausdruck, und die Deutung der Darstellung auf dem vaticanischen Sarkophag gewährt das nachstehende Distichon aus der Grabschrift, welche Erzbischof Petrus Oldradius († 805) dem hl. Papst Gregor d. Gr. widmete: suscipe terra tuo corpus de corpore sumtum, reddere quod valeas vivificante Deo (*Cancellieri* De secret. vet. basil. Vatic. II 669; *Gruter* C. Inscr. II 1175, 1).

2) Auf einem Sarkophage aus dem vaticanischen Coemeterium (*Aringhi* R. S. I 317; *Bosio* 85; *Bottari* I, tav. XXXIII; *d'Agincourt* Scult. tav. V 2) ist die E. dargestellt als Fussschemel der Majestät Christi (haec dicit Dominus: coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum, Is. 66, 1), wie in den Mosaiken des 4. und 5. Jahrh. das Universum als sein Thron (s. d. A. Elemente). Zwischen den stehenden Aposteln sitzt Christus, welcher dem hl. Petrus die Schriftrolle überreicht, und lässt die Füsse auf einem bogenförmig wehenden Gewande oder Schleier ruhen, welchen eine nackte weibliche Halbfigur über dem Haupte emporhebt. Dass diese Figur nicht, wie die in der Stellung ganz ähnliche auf dem Sarkophag des Iunius Bassus, den Himmel (coelus) darstellt, ergiebt sich daraus, dass es eine weibliche ist. Dieselbe wegen des bogenförmigen Gewandes als Flussgöttin (*Bellermann* Ueber die ältesten christl. Begräbnissstätten 51, A. 1) oder als Personification das Wasser des Firmaments (*Bottari* I 131) aufzufassen, ist ebenfalls unzulässig, weil jenes Attribut schon in der heidnischen Kunst allen Gottheiten, die der Natur gebieten, zugetheilt wird (*Piper* Mythol. und Symbol. II 48) und jedes specifische Symbol der Wassergottheiten fehlt. Die E. selbst erscheint in ähnlicher Darstellung in einem pompeianischen Gemälde, wie sie der Aurora gegenüber ihren Schleier emporhebt, um sich in ihrer ganzen Schönheit zu zeigen (*Garrucci* Vetri 198; Ercolanesi Pitt. II, tav. XI, 65). Wie in diesen Sarkophagen der Majestät des göttlichen Erlösers, so erscheint die E. als der Majestät des Imperators huldigend auf Denkmälern zu Ehren christlicher Kaiser; so auf dem barberinischen Diptychon (*Gori* Thes. vet. dipt. II zu 163), auf zwei Medaillons des Kaisers Valens (*Steinbüchel* Not. sur les méd. en or du Musée de Vienne pl. II 1, 2, p. 15, 21, 8, 9) und auf einer silbernen Scheibe des Kaisers Theodosius d. Gr. in der Academia de historia zu Madrid (*Delgado* Mem. hist.-crit. s. el disco de Theodosio, Madrid 1849). Die E. erscheint auch in diesen Kunstwerken nach dem in der heidnischen Kunst gebräuchlichen Typus als weibliche Figur mit ganz oder halb entblösstem Oberkörper, Früchte im Schoosse oder in einem Füllhorn, oder in den Händen neben ihr stehender Knaben (eine eingehende Beschreibung dieser Werke zu Ehren christlicher Kaiser giebt *Piper* a. a. O. II 63—65). Die in der heidnischen und altchristlichen Kunst häufig vorkommende Personification einzelner Länder und Städte (vgl. *Piper* a. a. O. II 564—628) müsste eine solche der Erde nahelegen. HEUSER.

EREMITEN, s. Mönchswesen.

EROS, EROTEN, s. d. Artt. Amor und Psyche, und Mythologie der christlichen Kunst.

ERSCHEINUNGSFEST, s. Epiphanie, Feste.

ERSTLINGE. Wenn in den ersten Jahrhunderten die kirchlichen Bedürfnisse, insbesondere der Unterhalt des Klerus, durch freiwillige Gaben, welche in regelmässigen und ausserordentlichen Collecten (s. Oblationen) gesammelt wurden, bestritten werden mussten, so liegt es bei der opferwilligen Gesinnung der ersten Christen nahe, anzunehmen, dass auch die Darbringung der E., welche durch die alttestamentliche Gesetzgebung nahegelegt und empfohlen war und deren Erwähnung in der Beschreibung des messianischen Reiches bei den Propheten (Ezech. 44, 30) nicht fehlte, schon in frühester Zeit vorkam. Als erstes positives Zeugniss dieses Gebrauchs wird gewöhnlich *Iren.* lib. IV, c. 13, n. 2 angeführt; allein in dieser Stelle sind unter Erstlingen nicht die Erstlingsfrüchte überhaupt, sondern die primären Gaben, die bei der Eucharistie verwendet werden, Brod und Wein zu verstehen. *Hippolytus* hingegen kennt schon die Darbringung von Erstlingen sowol von Getreide, als von Wein, Oel, Honig, Milch, Wolle und vom Lohn der Handarbeit, die mit den Erstlingen von Obst dem Bischof in die Kirche gebracht und gesegnet wurden, während der Ueberbringer ausserhalb des Velums, welches den Altar abschloss, stand (*Hippol.* Can. arab. 36). Aus den Worten des Weihegebets: sintque ad satietatem pauperibus populi tui, geht hervor, dass diese Gaben der Kirche als Almosen verblieben. Der Zeitgenosse Hippolyts, der Papst Calixtus, constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei

gratia, secundum prophetiam mensis quarti (Lib. pontif. in Callisto § II). Mit *de Rossi* (Bull. 1866, 21) ist in dieser Anordnung des hl. Calixtus nicht eine erste Einführung der viel ältern Darbringung der Erstlinge zu sehen, sondern eine Bestätigung der alten Gewohnheit und eine Massregel zur thatsächlichen Bekämpfung der montanistischen Xerophagien (Fasten in durchaus lockerer Nahrung ohne Wein und selbst ohne saftiges Obst, *Tertull.* De ieiun. 1) durch das Fasten bei der Darbringung der E. (Ueber den Gebrauch, Fasten anzuordnen mit der Bestimmung, das dadurch ersparte Geld zu wohlthätigen Zwecken zu opfern, vgl. *Hagemann* Die röm. Kirche 72; *de Rossi* Bull. 1866, 21; *Tertull.* De ieiun. 13.) Gleichzeitig begegnet uns im Orient das Zeugniss des *Origenes* (in Num. hom. 11, n. 2), der auf die Darbringung der E. von Früchten und Vieh dringt, und zwar mit Bezugnahme auf die alttestamentliche Vorschrift, die ein Mandatum und desshalb auch im Christenthum nicht abgeschafft sei. Auf demselben Standpunkt macht der der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. angehörige Verfasser der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen den Versuch, die Darbringung der E. (und des Zehnten) zum Unterhalt des Klerus als R e c h t s p f l i c h t nachzuweisen, mit besonderer Bezugnahme auf die den Christen wie einst den Juden aufliegenden Pflicht, für den Unterhalt des Klerus zu sorgen (*Const. apost.* II, c. 25). Dass diese Pflicht im Orient besonders eingeschärft wurde, hatte seinen Grund darin, dass dort die Opferwilligkeit der Gläubigen geringer war als im Abendlande, wo dieselbe, wenigstens zu Rom, das Bedürfniss nach fixen Einnahmen weniger fühlbar machte (*Probst* Kirchl. Disciplin 158). Im 4. Jahrh. besteht die Darbringung der E. im Orient zu Pflicht, indem sie *Const. apost.* VII 29, VIII 30 nicht mehr durch Beibringung verschiedener Gründe empfohlen, sondern als zu Recht bestehend vorausgesetzt wird. Für Kleinasien ergiebt sich dies auch aus der Vorrede der Synode von Gangra (360), wo die häretischen Eustathianer getadelt werden, weil sie die der Kirche ‚nach alter Anordnung‘ gegebenen E. ihren ‚Heiligen‘ zugewendet hätten. In demselben Jahrhundert erwähnt der hl. *Gregor von Nazianz* der E. der Tennen und der Kelter als pflichtmässiger Gaben: ἀπαρχὰς ἅλωνός τε καὶ ληνοῦ καὶ τέκνων τοὺς ἀληθῶς φιλοτέκνους ἀνατιθέναι θεῷ δίκαιόν τε καὶ ὅσιον (Ep. LXXX). — In A f r i c a wird im Anfang des 5. Jahrh. die Darbringung der E. ähnlich wie in der Stelle des hl. Gregor von Nazianz auf die von Getreide und Trauben beschränkt: nec amplius in primitiis offeratur, quam de vinis et frumentis (*Cod. can. Afric.* c. XXVII, al. XL). Während nach dem erwähnten can. 36 des Hippolytus die E. im 3. Jahrh. in die Kirche gebracht und dort gesegnet wurden, finden wir im 4. Jahrh. vorgeschrieben, dass dieselben, mit Ausnahme der Aehren und Trauben, sowie des Oels zur Beleuchtung und des Weihrauchs, welche — ohne Zweifel zur Segnung — auf den Altar gelegt werden durften, dem Bischof und den Priestern ins Haus gesendet werden sollten. *Can. apost.* III: si quis episcopus aut presbyter praeter ordinationem Domini, quam de sacrificio instituit, alia quaepiam, puta aut mel aut lac aut pro vino siceram aut confecta (Eingemachtes) quaedam aut aves aut aliqua animalia aut legumina supra altare obtulerit, ut qui contra ordinationem Domini faciat, deponitor. Praeterea non liceat aliud quidpiam ad altare admovere, quam oleum in candelabrum et incensum oblationis tempore. *Can. apost.* IV: omnium aliorum pomorum primitiae episcopo et presbyteris domum mittuntur, non super altare. Manifestum est autem, quod episcopus et presbyteri inter diaconos et reliquos clericos eos dividunt. Pomorum primitiae ist hier, wie schon der Ausdruck ὀπώρα des griechischen Textes zeigt, von Früchten überhaupt zu verstehen, in welchem Sinne es auch bei den römischen Juristen (l. 205 de verb. signif.) vorkommt. In der morgenländischen Kirche hat die Darbringung der E. als pflichtmässige Opfergabe sich bis jetzt erhalten (*Walter* Lehrb. des Kirchenrechts, 14. Aufl. § 255), im Abendlande ist sie allmälig ganz ausser Gebrauch gekommen; die benedictio novorum fructuum im römischen Rituale betrachtet die zu segnenden E. nicht als eine der Kirche dargebrachte Opfergabe, sondern setzt voraus, dass die Gläubigen sie zu eigenem Gebrauche segnen lassen. HEUSER.

ERZBISCHOF, s. ἀρχιεπίσκοποι S. 88.

ERZDIAKON, s. Archidiakon S. 87.

ERZGUSS, s. Metallguss.

ERZPRIESTER. Seit dem Ende des 4. Jahrh. werden in der morgenländischen wie abendländischen Kirche ἀρχιπρεσβύτεροι, *archipresbyteri*, erwähnt: *Socrates* VI 6 nennt so den Priester Petrus in Alexandrien; vgl. *Sozomenus* VIII 12; *Hieronym.* Ep. IV ad Rustic.; *Liberat.* Breviar. 14. Dass der E. nicht wegen seines höhern Alters diesen Titel trug, sondern ein bestimmtes, ihm vom Bischof aufgetragenes Amt bekleidete, geht aus der letztangeführten Stelle und aus Statuta eccl. ant. c. 17 hervor: ut episcopus gubernationem viduarum et pupillorum et peregrinorum non per seipsum, sed per archipresbyterum aut per

archidiaconum agat. Vgl. noch *Bingham* I 292 f.

ESEL. Wie bei den Heiden und Juden (*Friedreich* Symbolik 96, 464, 664; *Zschokke* Theol. der Propheten 208, n. 7, 209, n. 2), so finden wir auch bei den Christen den E. nach seinen verschiedenen Eigenschaften als Symbol aufgefasst. Schon *Melito von Sardes* (Clavis de best. n. VI u. VII, Spicil. Solesm. III 11—14) hat folgende Deutungen: *asinus*, 1) Corpus humanum (Matth. 21, 7; Richt. 5, 10; Ios. 12, 18). 2) Gentilis (Is. 1, 3; 32, 20). 3) Stultus (Deuteron. 22, 10). 4) Ecclesia (Matth. 21, 2). 5) Pauperum sustentator (Job 24, 3). 6) Primogenita asini mala vita (Exod. 13, 13). *Asina:* 1) Synagoga (Genes. 49, 11). 2) Simplices (Job 1, 14). 3) Simplices cogitationes (Job 1, 14). 4) Caro afflicta. De asina Balaam correctionem habuit suae vesaniae. Wesentlich dieselben Deutungen finden wir aus den Werken des hl. *Gregor d. Gr.*, welcher an dieselben Stellen der hl. Schrift anknüpft, in dem Spicil. Solesm. III 12 zusammengestellt: *asinus* pigritia viri stulti, ut ibi: ‚non arabis‘ etc., id est, fatuum in praedicatione sapienti non associes. — Gentilis turbae stoliditas, ut ibi: ‚cognoscit bos‘ etc., quia videlicet Iudaicus populus Deum quem colebat respuit, et gentilitas legis pabulum quod non habebat accepit. — Gentilis populus et quaelibet fidelis anima, seu etiam ecclesiastica intelligentia, ubi Dominus super asellam sedens Ierosolymam venisse perhibetur. — Alienae necessitatis sublevator, ut in Iob: ‚asinum pupillorum abegerunt‘, id est, fidelium indigentium adiutorem ad suam perfidiam haeretici pertrahentes, eum a bonorum iuvamine removerunt. — Vita immunda, ut ibi: ‚primogenitum asini mutabis ove‘, id est, immundae vitae primordia innocentiae simplicitate convertes. — Caro humana, ut ibi: ‚sedens Affa super asinum suspicavit‘, quod est, anima carnalibus motibus praesidens coelestia concupivit. — *Asinae* quaelibet laboriose simpliciterque viventes, ut ‚boves arabunt et asinae pascebantur iuxta eos‘. Iuxta boves enim asinae reficiuntur, cum simpliciores animae prudentioribus iunctae eorum intelligentia sustentantur. — Lascivae commotiones humani cordis, quas bene Iob in possessione habuit, quia vir iustus, eas sub speciali dominio cohibens reprimit. — Simplices cogitationes, quas dum a duplicitatis errore compescimus, quasi in campo liberae puritatis emittimus. — Caro humana, a qua eius sessor Balaam corripitur, quando elatus spiritu humilitatis, bonum quod habere debuit, ab afflicta carne memoratur. — Die verschiedenen Eigenschaften des wilden Esels liessen denselben ebenfalls als Sinnbild erscheinen. *Onager:* 1) Aristus vel solitarius (Job 39, 5). 2) Arrogans quisque vel haereticus (Job 24, 5; Jerem. 2, 24). 3) Iudaei vel superbi (Jerem. 14, 6). 4) Is qui cuncta agit quae desiderat (Job 11, 12). 5) Gentilitas (Job 6, 5). So *Melito* Clavis de bestiis n. 4 (Spicil. Solesm. III 66, wo dieselbe Deutung auch aus Stellen des hl. Gregor d. Gr. u. A. nachgewiesen wird).

In der bildlichen Kunst des christlichen Alterthums findet sich der E. 1) bei den Darstellungen der Geburt Christi. Das älteste Beispiel bietet ein Inschriftenfragment des Jahres 343 (*de Rossi* Inscr. I 51), auf welchem von den beiden Thieren allerdings nur der Ochs erhalten ist, welches aber dennoch den Beweis für das Vorkommen dieser (Is. 1, 3: cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui) Darstellung in der christlichen Kunsttradition des 4. Jahrh. liefert. Ochs und E. finden sich bei derselben Scene auf mehreren römischen Sarkophagen (*Aringhi* R. S. I 615, 617, II 355, 395), auf einem Mailänder Sarkophage (*Allegranza* Mon. di Mil. tav. V), auf einem Sarkophage zu Arles (*Millin* Midi de la Fr. pl. LXVI 4), auf mehreren geschnittenen Steinen (*Vettori* Num. ver. explic. 37; *Venuti* Acad. di Cortona VII 37; *Allegranza* l. c. 64) und auf Diptychen (*Bugati* Mem. di s. Celso in fin.). Der E. erschien der Anschauung des christlichen Alterthums, wie aus der Berufung auf Is. 1, 3 für die Bedeutung Gentilis bei Melito hervorgeht (s. o.), hier als Typus der Heidenwelt, der Ochs als der des Iudaicus populus iugo legis attritus (*Melito Sard.* Clavis de best. n. 8: *boves*, und *Greg. M.* in Spicil. Solesm. III 15). Ueber die Frage, ob die Stellen der hl. Väter, welche Is. 1, 3 auf die Geburt des Erlösers anwenden, nur im allegorischen, oder zugleich im allegorischen und im historischen Sinne zu verstehen und also auch als Zeugnisse für das wirkliche Vorkommen von Ochs und E. bei der Krippe aufzufassen sind, s. *Baronius* Ann. I 5, 2, der für die letztere, und *Tillemont* Mém. I 447, der für die erstere Ansicht eintritt. — Der E. findet sich 2) in Darstellungen des Einzugs Christi in Jerusalem. So auf den Sarkophagen bei *Aringhi* R. S. I 277, 295, 329, 331, 621, 623; II 159, 161. Mehrfach erscheinen hier die beiden im Berichte der Evangelisten erwähnten E., die Eselin sowol als das Füllen; nach der Erklärung der hl. Väter ist das Füllen, auf dem noch nie Jemand gesessen (Marc. 11, 2; Luc. 19, 30) ein Bild der Heidenwelt, die Eselin, die Matth. 21, 5 als Lastthier (subiugalis) bezeichnet wird, ein Typus der Synagoge, auf welcher schon lange die Last des Gesetzes gelegen (*Hieron.* in c. XXI Matth.; *Chrysost.* Op. imperf. in Matth. hom. 37).

Auf dem Sarkophage bei *Aringhi* I 295 ist der Eselin, auf dem bei *Aringhi* I 621 dem Füllen eine Schelle umgehängt; es entspricht dies dem Gebrauche des Alterthums, den Thieren, auch den Pferden und Eseln, sowol zum Schmuck als aus praktischen Gründen Schellen umzuhängen (*Apul.* l. X Metam.: asinus tintinnabulis perargutis ornatus; *Rich* Illustr. Wörterb. 629 giebt eine Abbildung eines solchen asinus tintinnabulatus nach einer antiken Bronzefigur). Ein Goldglas aus dem Coem. Pontiani, jetzt in der vaticanischen Bibliothek, stellt ebenfalls einen E., eine Schelle um den Hals tragend und mit der Inschrift ASINVS bezeichnet, dar (*Buonarruoti* Osserv. tav. IX 4; *Garrucci* Vetri XXXVII 10). *Buonarruoti* (71) hält dasselbe für christlich und für ein Erinnerungszeichen an die Geburt des Erlösers, oder wegen der drei dabei angebrachten Oelbäume an dessen Einzug in Jerusalem, meint sogar, aus solchen christlichen Bildern erkläre sich auch der den Christen in den ersten Jahrhunderten von den Heiden gemachte Vorwurf der Eselsanbetung; *Garrucci* l. c. 211 glaubt sich dieser Auffassung nicht anschliessen zu können. HEUSER.

ESELSANBETUNG, s. Spottcrucifix.

ETIMASIA (ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου), Bereitung des Thrones. An mehreren Stellen des A. Test. ist von der ἑτοιμασία die Rede; der locus classicus für dieselbe ist Ps. 88: ἑτοιμασία τοῦ θρόνου σου — ‚iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae', womit Ephes. 6, 15 zu vergleichen ist: ἑτοιμασίαν τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης. Auf diese Schriftstellen hat sich zuerst *Cavedoni* zur Erklärung gewisser Bildwerke bezogen, welche einen Thron oder eine Kathedra vorstellen, mit oder ohne den inschriftlichen Beisatz ETOIMACIA (vgl. Dichiarazione dei tre antiche Staurocche, che si conservano nella catt. di Modena e nell' abb. di Nonantola, Estr. del t. V della Ser. III delle Mem. di Relig. di morale e di lett., Modena 1847, 55); ebenso *Paul Durand* (Étude sur l'Etimacia symbole du jugement dernier dans l'iconographie grecque chrétienne, Chartres 1867), worauf *de Rossi* Bull. 1872, 123 ff. den Gegenstand eingehend besprach. Die hier in Betracht kommenden Denkmäler sind zum Theil mittelalterlich, wie das von *Cavedoni* a. a. O. beschriebene Kreuzreliquiar aus Nonantola, das bei *de Rossi* a. a. O. tav. IX[1] nach *Durand* abgebildete Blatt aus dem 1870 zerstörten Hortus deliciarum der Aebtissin Herrad von Landsperg (12. Jahrh.), und das italienisch-byzantinische Mosaik in der griechischen Klosterkirche zu Grotta ferrata (12. Jahrh.). Sie zeigen das Kreuz über dem in Herrlichkeit strahlenden Thronsessel. In eine viel höhere Zeit führt uns der von *de Rossi* a. a. O. tav. VI zuerst abgebildete tusculanische Sarkophag, welcher das Monogramm ⳩ in einem Kranz über dem Thronsitz aufweist; weiter ein geschnittener Stein mit der Inschrift IXYΘ für IXΘYC (*Passeri* Gemm. astrif. III 221; *Kirchhoff* C. J. Gr. n. 9080; *Venuti* Acc. di Cortona VII 44 f.; *Piper* Ev. Kal. 1858, 19; *Becker* Die Darst. J. Chr. unter dem Bilde des Fisches, 1866, 80; *Martigny* Dict. 1e éd. 546; s. unsere Abbildung Fig. 141), welchen *de Rossi*, ohne sich näher zu erklären, jedenfalls vor 400 setzt.

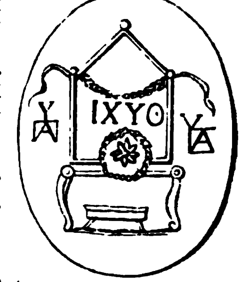


Fig. 141. Geschnittener Stein.

Von Mosaiken sind hier zu erwähnen: Mosaik am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom (*Garrucci* Tav. CCXI), im Battistero di s. M. in Cosmedin zu Ravenna (ib. tav. CCXLI: der Thron zwischen Petrus und Paulus); Battistero di S. Agata Maggiore zu Ravenna (ib. tav. CCLIII: Kamm und Kreuz auf dem Thron); Capella di s. Matrona in S. Prisco in Capua Vetere (ib. tav. CCLVII: Evangelienbuch und Taube über dem Thron); Apside von S. Prassede in Rom (ib. tav. CCLXXXVI: Lamm und Kreuz auf dem Thron). Andere Beispiele aus Elfenbein und Bilderhandschriften hat *P. Durand* a. a. O., welcher die Darstellungen des Thrones mit dem Kreuze als ‚Kreuzerhöhungen' ansieht, während er in dem leeren Thron eine Symbolisirung Gottes des Vaters erblickt. *De Rossi* 136 verwirft mit Recht diese Unterscheidung. Die E. bezieht er mit Cavedoni auf das jüngste Gericht. Der Gedanke an dieses und die irdischen Richtern obliegende Verpflichtung, im Andenken an die einstige Rechenschaft gerecht zu urteilen, liegt ohne Zweifel zu Grunde, wenn der Thron mit dem Evangelium Angesichts der versammelten Väter bei Concilsverhandlungen aufgestellt war (*Peverelli* Oss. crit. sui libri santi del T. N. I 19; *Morelli* Kal. Const. II 254; *Cyrill. Alex.* Opp. ed. Aubert VI 251; *Tharasii* Patr. Ep. in Nicaen. II ad Adrian. Pap., Conc. ed. Reg. XIX 651; *Conc. CP.* IV ib. XXII 539; s. unten d. Art. Evangelien).

Von dieser Darstellung wesentlich verschieden ist der leere Thron, ohne Kreuz,

Lamm oder Buch: hier hat man an Christi Lehrthätigkeit zu denken. Beispiele dieser Auffassung sind der Stein aus dem Mausoleum der hl. Helena (*Bosio* 327; Bull. a. a. O. tav. IX[1]), wo auf der Rücklehne des Sessels ein Vogel mit Nimbus sitzt, das Symbol des hl. Geistes, nicht wol hier der Phönix (erste Hälfte des 5. Jahrh.); ferner ein Goldglas (*Garrucci* Vetri 142, tav. XXV[3]), welches die Kathedra mit dem Monogramm, dazu den Felsen mit den mystischen Strömen aufweist. *De Rossi* sieht in letzterm die Beziehung auf Christus als Quell des lebendigen Wassers, und erinnert, im Zusammenhang dieses Gedankens mit dem Magisterium des hl. Stuhles, an die Stelle aus dem Briefwechsel der africanischen Bischöfe und des P. Innocenz I: natalis fons unde aquae cunctae procedunt, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manant (*Coustant* 866). Die nämliche Idee kehrt in der Darstellung der Kathedra auf der africanischen Bronzelampe (Bull. 1866, 15; vgl. oben unsern Art. Basilika S. 120) und auf dem Mosaik in S. Giovanni in fonte in Ravenna (um 451, *Garrucci* Tav. CCXXVI) wieder, wo ein Kranz von Altären, Cathedrae und Thronen erscheint, neben den Thronen mit ihren Kreuzen stehen *Suggesti* unter Ciborien; das Kreuz auf den Thronen ist hier mehr Ornament, als Symbol. KRAUS.

EUCHARISTIE. In Betreff der Verkündigung und Ueberlieferung des Dogmas von der hl. E. befanden sich die ersten Lehrer des Christenthums in einer ganz eigenthümlichen Lage. Einerseits im Allgemeinen angewiesen, das Heilige nicht den Hunden zu geben und die Perlen nicht vor die Schweine hinzuwerfen (Matth. 7, 6), wurden die Apostel durch den bekannten Vorfall in der Synagoge zu Kapharnaum (Joh. 6, 48 f.) eindringlich belehrt, dass insbesondere das Geheimniss des Fleisches und Blutes Christi entschieden zu den Lehrstücken gehörte, denen gegenüber alle Vorsicht nöthig erschien. Anderseits ist jedoch der Inhalt dieses Geheimnisses derart, dass er seiner ganzen Höhe, Tiefe und Breite nach den Gläubigen nicht vorenthalten werden kann. Demnach war die Kirche, je nachdem sie es mit Nichtgläubigen oder Gläubigen zu thun hatte, in Ansehung dieser Lehre zu einer grundverschiedenen Handlungsweise verpflichtet. Dass sie ihre desfallsige Aufgabe ebenso richtig erkannte, als mit Geschick löste, dafür liefern uns theils schriftliche, theils bildliche Denkmale aus altchristlicher Zeit die sprechendsten Beweise.

I. Anlangend zunächst die Benennungen, die man dem wundervollen Geheimnisse beilegte, so entsprachen sie durchaus der Rücksicht, die man nach beiden Seiten zu nehmen genöthigt war. Von der Zeit, wo es zu allererst gefeiert wurde, hiess es Abendmahl, Nachtmahl, für dessen höhere Bedeutung der hl. Paulus, indem er es ‚des Herrn Abendmahl‘ (I Kor. 11, 20) nannte, Bürgschaft gab. Das griechische Adjectiv κυριακόν ging auch in die lateinische Sprache über, in der bald Dominica solemnia (*Tertull.* De fug. c. 14), bald Dominicum schlechthin (*Cypr.* Ep. 63, c. 16; De op. et eleem. c. 15) als Bezeichnung der liturgischen Feier üblich wurde. Wie der Ausdruck den Uneingeweihten nichts verrieth, so erhielt er in den Gläubigen das Bewusstsein von dem unzerreissbaren Zusammenhang ihrer hl. Handlung mit dem Vorgange des Herrn in steter Erinnerung.

Wie die Zeit, wo das hl. Opfer entstand, so bestimmte auch die Art, wie es zum erstenmale dargebracht wurde, die Wahl einiger Namen, von denen einer noch zur Stunde allgemein üblich ist. Anlass dazu gaben drei, in dem Einsetzungsberichte vorkommende Ausdrücke, nämlich κλᾶσθαι τὸν ἄρτον, εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν. Bei den Alten hat man das Brod nicht geschnitten, sondern gebrochen, wesshalb, ehe es dem Feuer übergeben und gebacken wurde, mehrere Einschnitte in dasselbe angebracht wurden (vgl. *Binterim* Denkw. II, 2, 26). Da nun auch Jesus am Vorabend seines Leidens das Brod brach (Luc. 22, 19), so wurde das Brodbrechen gleich im Anfang der Kirche die feststehende Formel zur Bezeichnung der Abendmahlsfeier (vgl. Act. 2, 46; I Kor. 10, 15). Die beiden anderen Ausdrücke werden der eine für den andern genommen und bedingen sich gegenseitig, indem die Segnung die Danksagung voraussetzt und die Danksagung die Segnung verwirklicht. Fanden die Nichtgläubigen in den drei Bezeichnungen nichts Besonderes, so wurden die Christen über den damit verknüpften tiefern Inhalt nicht im Unsichern gelassen. Das Brod, das sie brachen, war nämlich nach der Lehre des Apostels ‚die Theilnahme am Leibe des Herrn‘; der ‚Kelch der Segnung war die Mittheilung des Blutes Christi‘ (I Kor. 10, 16). Als einfache Handlung konnte das Brechen des Brodes und das Segnen keine Erweiterung erfahren, wol aber das Danksagen (vgl. *Probst* Liturgie 27), weshalb der hiervon genommene Ausdruck ‚E.‘ nach dem Grundsatz a potiori fit denominatio der gewöhnliche wurde und bis zur Stunde allgemein üblich blieb. Traf nach dem Apostel die Heiden der Vorwurf, dass sie Gott, obgleich sie ihn kennen konnten, nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, vielmehr das Geschöpf verehrt und als den Schöpfer angebetet haben (Röm. 1, 21. 25), so war es zweckmässig, dem

Wort εὐχαριστία als Bezeichnung für diejenige hl. Handlung, wodurch Gott von Seite des Geschöpfes die vollste Anerkennung zu Theil wurde, den Vorzug zu geben.

Von den kurz nach den Aposteln entstandenen Benennungen verdienen λειτουργία, σύναξις, collecta und missa noch eine kurze Erörterung. Unter λειτουργία (von λεῖτος, λαὸς und ἔργον) verstand man im Allgemeinen jede öffentliche Dienstübung (vgl. II Kor. 9, 12; Phil. 2, 25), näherhin die priesterlichen Verrichtungen (Hebr. 8, 2. 3). Die Feier der E. erhielt nun den Namen ‚Liturgie', weil sie die öffentliche gemeinsame Religionshandlung war, die der Priester im Namen und im Angesichte des gläubigen Volkes vollzog. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen geschahen jedoch ‚in Eintracht' (vgl. Röm. 15, 6; *Clem.* Ep. I ad Cor. c. 34; *Ignat.* Ep. ad Ephes. c. 4), ‚weder willkürlich, noch ungeordnet, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden', und wurden geleitet von den dazu verordneten Personen (*Clem.* l. c. c. 40). Aus diesen Bestimmungen lässt sich entnehmen, dass man nicht so ohne Weiteres, sondern nur unter gewissen Bedingungen an diesen Versammlungen theilnehmen durfte. Wer das Recht hatte, in den Versammlungsort zu kommen (was man durch ἐπὶ τὸ αὐτὸ ausdrückte, vgl. *Probst* a. a. O. 42, 66), der wohnte auch der Liturgie bei; mithin war die Versammlung selbst schon etwas Heiliges und Ehrfurchtgebietendes, wesshalb die Worte σύναξις und collecta als Bezeichnung der liturgischen Feier aufkamen (*Clem.* Ad Cor. c. 34; *Tert.* l. c.). Wie strenge man darauf hielt, dass kein Unberufener zu dieser Synaxis kam, dafür liefern uns die Bilder in dem Coemeterium des Callistus einen monumentalen Beweis. Zu den beiden Seiten der Scene, welche uns die eucharistische Feier vorführt, steht je ein Fossor, der seinen rechten resp. linken Arm nach der hl. Handlung hin ausstreckt, und über der linken resp. rechten Schulter eine Pike trägt (*Kraus* R. S.[2] Fig. 52). Gewiss hatten diese Männer, wie für die Aufrechthaltung der Ordnung überhaupt, so insbesondere dafür zu sorgen, dass kein Profaner in der Versammlung erschien.

Die Art der Entstehung der noch heute allgemein üblichen Benennung Missa ist nun nahegerückt. Ebensowenig als man nach Willkür zur Versammlung kommen durfte, durfte man nach eigenem Gutdünken dieselbe verlassen. Durfte aber Niemand zur Unzeit sich entfernen, so musste der Schluss der hl. Handlung auf irgend eine Weise erkennbar sein, wofür sich ohne Zweifel frühzeitig eine Entlassungsformel ausbildete. Bei Erwähnung einer Visionärin, die nach dem Gottesdienste ihre Gesichte kundgab, gebraucht *Tertullian* (De an. c. 9) den Ausdruck: post transacta solemnia *dimissa* plebe (vgl. *Cypr.* De laps. c. 25). Die dem hl. *Cyprian* zugeschriebene, jedenfalls aus seiner Zeit herrührende Schrift De spectaculis (c. 5) tadelt einen Christen, der gleich nach ‚Entlassung aus dem Gottesdienst und während er noch, wie das zu geschehen pflegt, die E. bei sich trägt' (*dimissus* e dominico et adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam), auf die Schaubühne eilt und ‚den hl. Leib Christi' entweiht. Wie man sieht, hatten schon die allerersten christlichen Jahrhunderte entweder die jetzige oder eine ihr ähnliche Entlassungsformel und ist die daraus für die eucharistische Feier entstandene Benennung missa (statt missio) nicht minder alt, als σύναξις und collecta, d. i. sie reicht bis in die frühesten Zeiten hinauf. Zum erstenmale findet sich das Wort missa in dem Briefe des Papstes Pius I an den Bischof Iustus von Vienne ums Jahr 150; glaubt man die Echtheit desselben bestreiten zu müssen, so darf es dem Gesagten zufolge nicht leicht desswegen geschehen, weil er den Ausdruck missa enthält (vgl. *Iusti Fontant.* Hist. liter. Aquil. lib. V, Rom. 1742, 85). Noch weniger ist die Existenz einer vom felicianischen Papstkatalog erwähnten Constitution Felix' I zu bezweifeln, weil darin das Wort missa vorkommt. Vollends im 4. Jahrh. war diese Benennung nicht minder gewöhnlich, als heute. Der hl. *Ambrosius* schreibt seiner Schwester u. a. die Worte: missam facere coepi (Ep. cl. I, ep. 20, ed. *Migne* II 995) und versteht darunter den Vollzug des hl. Opfers.

Ueberschauen wir die angeführten ältesten Benennungen der hl. E., so weiss man nicht, was dabei mehr auffallen soll, ob die Einfachheit des Ausdrucks, oder die damit verknüpfte Tiefe des Inhalts. Sozusagen aus reinem Zufall entstanden, bringen sie sämmtlich irgend ein charakteristisches Merkmal, sei es des Opfers, sei es der zum Gottesdienste vereinigten Gemeinde, zum Ausdruck, und waren, obschon an sich gleichgültig und für Nichteingeweihte bedeutungslos, gleichwol geeignet, die Gläubigen mit heiliger Freude und tiefer Ehrfurcht zu erfüllen.

II. Wir gehen über zu den eucharistischen Elementen, die bekanntlich nicht der Willkür überlassen, sondern durch den Vorgang des Herrn ein- für allemal festgesetzt sind. Er nahm gemäss der hl. Schrift das Brod, ebenso den (gemischten) Kelch: mithin sind Brod und gemischter Wein die neutestamentlichen Opfergaben. Dass in dieser Beziehung das Beispiel Christi von Anfang an normativ war, dafür sprechen nicht bloss schriftliche Zeugnisse, sondern

auch symbolische Bilder aus alter und ältester Zeit.

Dem hl. *Iustin* zufolge wurde ‚dem Vorsteher der Brüder Brod gebracht und ein Becher mit Wasser gemischten Weines; er nahm dies, sandte himmelwärts zu dem Vater des All Lob und Preis durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes, und verrichtete dafür, dass wir dieser Gaben gewürdigt worden, ausführliche Danksagung‘ (Apol. I 65; vgl. c. 67). Durch die Darbringung der beiden Natursubstanzen sollte Gott vorzugsweise als Schöpfer anerkannt und verherrlicht werden (l. c. c. 13). Diesen Gedanken führt der hl. *Irenaeus* noch klarer aus: ‚wir müssen Gott ein Opfer darbringen und uns gegen Gott den Schöpfer in Allem dankbar erweisen‘ (Adv. haer. IV 18[4]). Dem entsprechend erhielten die Jünger den Auftrag, ‚die Erstlinge aus den Geschöpfen Gott zu opfern‘ (l. c. c. 17[5]), ‚durch dessen Wort das Holz fruchtbar wird, die Quellen hervorströmen und die Erde zuerst den Halm giebt, dann die Aehre, zuletzt in der Aehre den vollen Weizen‘ (l. c. c. 18[4]). Unter dem generellen Namen Holz ist hier offenbar der Weinstock zu verstehen, dessen Frucht sammt dem Weizen die Gläubigen ‚ohne Unterlass am Altar darbringen‘ sollen, nicht als ‚habe Gott etwas vonnöthen‘, sondern damit sie lernten, ‚fruchtbar zu werden, Gott zu dienen und seine Oberherrlichkeit anzuerkennen‘ (l. c. c. 18[6]). Es ist hier nicht des Näheren angegeben, inwiefern Brod, Wein und Wasser als Erstlinge der Schöpfung gelten können. Darauf giebt uns *Origenes* eine Antwort. Celsus wollte, dass auch die Christen den Dämonen die Erstlinge darbrächten. Das thun wir, erwiedert der Apologet (c. Cels. VIII 34), aber wir bringen sie dem dar, welcher (nach Gen. 1, 11) ‚aus der Erde Gras und fruchtbare Bäume hervorwachsen‘ lässt. Die Hinweisung und Berufung auf die angeführte Schriftstelle ist nicht ohne Bedeutung. Gras und fruchtbare Bäume (hier = Weizen und Rebstock = Brod und Wein) waren auf der trockenen Erde die ersten erschaffenen Gegenstände, in deren Darbringung somit wirklich die Erstlinge geopfert, Gott als der Herr der ganzen Schöpfung anerkannt und durch diese Anerkennung ihm zugleich für die Schöpfung gedankt wurde (vgl. *Probst* a. a. O. 377).

Was die Kirchenväter schriftlich, das stellen uns die Katakomben bildlich vor Augen.

Im Coemeterium der hl. Domitilla oder des Nereus und Achilleus, an der Via Ardeatina, finden wir auf den Decken und Wänden verschiedene bildliche Darstellungen, welche nach *de Rossi* wahrscheinlich dem 1. Jahrh. angehören (vgl. *Kraus* R. Sott.[2] 227). Weinranken, Daniel unter den Löwen, Noe in der Arche, der gute Hirt, ein Mahl sind die hauptsächlichsten Gegenstände, denen wir hier begegnen (*Kraus* R. S.[2] Fig. 9, 10, 42, 46). Aus dem 2. Jahrh. enthält die Katakombe des Praetextatus, an der Via Appia, S. Callisto ungefähr gegenüber, eine in mehrere Felder eingetheilte Decoration, von denen das eine mit Kornähren, das andere mit Weinreben und Trauben, das letzte mit Lorbeerzweigen bemalt ist. Unter diesen Feldern ist ein anderes, in welchem Schnitter Korn schneiden und es fortbringen. Im Hintergrunde einer Nische erscheint der gute Hirt, der ein Lamm auf der Schulter trägt (*Kraus* R. S.[2] Fig. 15).

Wie man sieht, erachtete man seit dem Beginn des Christenthums die Naturproducte, aus denen man Brod und Wein bereitete, als ganz geeignete Kunstgegenstände zur Decoration der christlichen Versammlungslocale. Dass diese Sitte auf etwas mehr als blossem Zufall beruht, erhellt schon aus den Vorzügen, die gleichzeitige, soeben citirte Kirchenschriftsteller den erwähnten Naturerzeugnissen einräumen, ebenso aus der symbolischen Auffassung der mit denselben vermischten biblischen Darstellungen. Es sind dies zunächst die Gemälde mit Daniel in der Löwengrube und Noe in der Arche, deren Bedeutung an dieser Stelle uns der hl. *Cyprian* aufschliesst. ‚Da Alles Gott gehört, so wird dem, der Gott besitzt, nichts mangeln, wenn er selbst Gott nicht mangelt. So wird dem Daniel, welcher auf Befehl des Königs in die Löwengrube eingeschlossen war, durch göttliche Fügung ein Mahl bereitet und unter den hungrigen und doch ihn schonenden wilden Thieren der Mann Gottes gespeist‘ (De dom. orat. c. 21). Die gnadenvolle göttliche Heimsuchung Daniels in der Grube durch den Propheten Habakuk war demnach ein Sinnbild der von Christus den Mühseligen und Beladenen hinterlassenen Speise. Betrachten wir jetzt die Katakombenbilder Noe's, so bieten sie sämmtlich einen Typus dar, der so sehr vom historischen Realismus absteht, dass sie eine symbolische Auffassung nothwendig machen. ‚Statt einer mächtigen Arche, die auf den Wassern treibt, und ausser acht Personen eine ungezählte Menge lebender Thiere birgt, sehen wir Noe in einem engen viereckigen Kasten stehen, den er beinahe ausfüllt; eine Taube mit dem Oelzweig flattert ihm entgegen‘ (*Kraus* R. S.[2] 278). Es fragt sich, was der christliche Maler mit einer solchen künstlerischen Ausführung bezweckte. ‚Noe,‘ schreibt der hl. *Cyprian*, ‚einen Typus der künftigen Wahrheit darstellend, trank nicht Wasser, sondern Wein, und brachte so ein Vorbild des Leidens unseres Herrn zum Ausdruck‘ (Ep. 63, c. 3). In demselben Briefe wird noch

einmal an Noe erinnert, und zwar um die Eigenschaften des neutestamentlichen Opfermaterials durch ein biblisches Beispiel augenscheinlich zu machen. ‚So aber berauscht der Kelch des Herrn, wie auch Noe in der Genesis, da er Wein trank, berauscht wurde‘ (c. 11). Hiernach muss das Opferelement natürlicher Wein sein, der durch die Consecration so wenig seine natürlichen Eigenschaften verliert, dass selbst ‚der Kelch des Herrn‘, würde man übermässig daraus trinken, auf das physische Leben den nämlichen Einfluss ausübte, wie gewöhnlicher Wein.

Nach dieser Auseinandersetzung Cyprians kann über die typische Bedeutung der Katakombenbilder Daniels und Noe's ebenso wenig ein Zweifel bestehen, als über die Absichten des Künstlers bei Darstellung von Kornähren, Weinreben und Trauben. Der unmittelbar irdische Ausdruck, den diese Gegenstände auf den Betrachtenden machten, sollte einen hinter und unter denselben verborgenen Gedanken wecken und unterhalten, nämlich den Gedanken an die wesenhafte Vereinigung mit Christus, wozu Brod und Wein als reale Träger dienten. Denn nicht Brod und Wein an sich, sondern vielmehr das in den Leib und das Blut des Herrn zu Verwandelnde und dann wirklich Verwandelte galt als das Object des kirchlichen Opfers. Den Beweis für diese Behauptung liefern uns wiederum theils schriftliche, theils bildliche Denkmäler.

III. Als real-concrete Vergegenwärtigung der auf dem Calvarienberg vollbrachten Erlösungsthat bildete ohne Zweifel das neutestamentliche Opfer von Anfang an eines jener Themate, worüber sich die apostolische Predigt mit Vorliebe erstreckte. Ueber den Eindruck, den diese Lehre auf die Zuhörer machte, finden wir bei einem Apostelschüler einen ebenso einfachen als zuverlässigen Bericht. Eine Art Häretiker kennzeichnet der hl. *Ignatius* auf folgende Weise: ‚Sie enthalten sich der E. und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, dass die E. das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten und welches der Vater nach seiner Huld wieder auferweckt hat‘ (Ad Smyrn. c. 7). Es sind hier Doketen gemeint, welche die substanzielle Gegenwart des Fleisches Christi in der E. leugneten, weil sie überhaupt die Annahme der Substanz unseres Fleisches an ihm verneinen zu müssen glaubten. Dem hl. Ignatius war indess die Incarnation ebenso unzweifelhafte Wahrheit, wie die reale und substantiale Gegenwart Christi in der E., und indem er die Gläubigen durch einfachen Hinweis auf letztere gegen Angriffe auf erstere hinlänglich gesichert hielt, hat er über das Glaubensbewusstsein der unmittelbar auf die Apostel folgenden Zeit ein vollgültiges Zeugniss aufgestellt. Der hl. *Iustin* erkannte in der E. so sehr eine Frucht und Folge der Incarnation, dass er, nachdem diese als thatsächliche Wirklichkeit erwiesen worden war, keinen Anstand nahm, selbst heidnischen Lesern gegenüber auch erstere zur Sprache zu bringen, in der Hoffnung, dadurch die schweren, gegen die Christen erhobenen Beschuldigungen am sichersten abzuwehren. ‚Denn nicht als gemeines Brod und als gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern, gleichwie durch das Wort Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden, sowol Fleisch als auch Blut zu unserm Heile gehabt hat, so ist, wie wir belehrt worden sind, die Kraft des seine Worte enthaltenden Gebetes (= Consecrationsformel) gesegnete Nahrung, wodurch unser Blut und unser Fleisch zufolge der Umwandlung genährt wird, sowol das Fleisch, als auch das Blut seines fleischgewordenen Jesus‘ (Apol. I 66). Den Heiden blieb natürlich das Recht unbenommen, gegen diese Ausführung nach wie vor gleichgültig zu sein; aber unvernünftig schien es, darin, dass die Christen unter Berufung auf die Allmacht Gottes an das Eine wie an das Andere glaubten, in der Wirklichkeit der Fleischwerdung zugleich die Gewissheit der Verwandlung der Brod- und Weinsubstanzen in die Substanz des Fleisches und Blutes Christi verbürgt fanden, etwas Unmoralisches und Staatsgefährliches zu erblicken. Zu den angeführten Zeugnissen betreffs der realen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der E. fügen wir noch das hinzu, was der hl. *Irenaeus* über den Gnostiker Marcus berichtet. Dieser habe beim Abendmahl den mit weissem Wein gefüllten Kelch nach Verrichtung eines längern Gebetes roth erscheinen lassen, um glauben zu machen, als ob die göttliche Gnade ihr Blut in diesen Kelch habe träufeln lassen (Adv. haer. I 13[2]). Nach diesem Vorgang des Häretikers stand die Verwandlung der Substanz des Weines so sehr ausser allem Zweifel, dass er sie, um noch mehr zu täuschen, betrügerischer Weise sogar an den Accidenzien hervortreten liess.

Der von der Apostel Zeiten an in der Kirche vorhandene Glaube an die leibliche Gegenwart Christi in der hl. E. wird durch das Gesagte auf eine für unsern Zweck genügende Weise bestätigt. Sehen wir nun, was die monumentale Theologie in den Katakomben zu dieser Ueberlieferung sagt.

Eines der ältesten und wichtigsten Symbole ist unstreitig der Fisch, den die Kirchenväter regelmässig mit Christus selbst identificiren. Sowol schriftlich wie als Bildwerk erscheint er unzähligemal auf den älteren christlichen Epitaphien und Gemäl-

den, selten isolirt, häufig in Verbindung mit dem Brode, eine Combination, die für unsern Zweck die reichste Ausbeute liefert. In einem der ältesten Cubicula von S. Lucina trägt ein, wie es scheint, munter dahinschwimmender Fisch auf seinem Rücken einen Korb mit Broden. Diese liegen auf dem Korbe, während man im Innern des letztern einen rothen Gegenstand unterscheiden kann, der wie ein Glas mit rothem Wein aussieht (*Kraus* R. S. Taf. VIII und beistehende, allerdings verkehrt stehende Fig. 142). Wir haben hier im Bilde denselben Gegenstand vor uns, den später der hl. *Hieronymus* mit folgenden Worten ausdrückt: ‚nichts kann reicher sein, als der, welcher Christi Leib in einem geflochtenen Korbe, sein Blut in einem gläsernen Kelche trägt‘ (Ep. 125 ad Rustic. c. 20, ed. *Migne* I 1085). Er schreibt dieses bei einem Bericht über den hl. Exuperius, Bischof von Toulouse, der sein ganzes Vermögen den Armen gegeben hatte, und nicht einmal mehr kostbare Geräthe zur Aufbewahrung der hl. E. besass. In diesem Nothfalle adoptirten die Christen einen derartigen, aus Weidengeflecht bestehenden Korb, wie er bei den gottesdienstlichen Gebräuchen der Juden und Heiden üblich war (vgl. *Binterim* Denkw. II, 2, 115). Da nun auch der Korb auf dem in Rede stehenden Katakombenbilde von derselben Art ist, so dürfen wir um so sicherer eine Anspielung auf die E. annehmen, als der Fisch, d. i. Christus, ihn trägt, und zwar gefüllt mit Broden und mit Wein, den beiden Elementen der wundervollen Speise.



Fig. 142. Wandgemälde aus S. Lucina (de Rossi R. S. I, tav. VIII).

Auf mehreren Wandgemälden unterirdischer Kapellen findet man ein analoges Bild, das indess einen noch nähern Bezug auf die hl. E. enthält. Es stellt sieben um einen mit Brod und Fisch besetzten Tisch sitzende Männer dar (s. Fig. 143). Man erkennt sofort in dieser Scene eine Wiedergabe des im letzten Kapitel des Johannes-Evangeliums geschilderten Mahles Jesu mit sieben seiner Jünger, über welches der Commentar des hl. *Augustin* einige lehrreiche Details enthält. Sieben Jünger hatten die Nacht mit Fischfang zugebracht, ohne etwas zu fangen. Als aber der Morgen kam, stand Jesus am Ufer und gebot ihnen, das Netz zur Rechten des Schiffes auszuwerfen; sie thaten es und fingen eine wundervolle Menge von Fischen. ‚Als sie ans Land stiegen, sahen sie Kohlenfeuer angelegt, einen Fisch darauf und Brod (nicht darauf, wie der genannte Kirchenlehrer besonders hervorhebt, sondern) dabei‘ (Joh. 21, 9). Jesus aber befahl ihnen, auch von den Fischen, die sie eben gefangen hatten, zu bringen. Und wie sie also gethan, ‚kam Jesus, nahm das Brod und gab es ihnen und ebenso auch den Fisch‘ (V. 13). Bei diesem Mahle, bemerkt der hl. *Augustin,* war ‚der Fisch, der gebraten wurde, Christus, welcher gelitten hat (piscis assus, Christus est passus). Er ist auch das Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist‘ (In Ioan. Ev. Tract. 123, ed. *Migne* III 1966). Also Fisch = Christus = Himmelsbrod. Aehnlich spricht er auch in seinen Bekenntnissen (XIII 23, T. I 860) von einer Feier, ‚wobei jener aus der Tiefe hervorgezogene Fisch vorgesetzt und von den gottesfürchtigen Menschen gegessen wird‘. Ebenso erklärt *Prosper von Aquitanien* dieselbe Stelle des Evangeliums ‚von dem grossen Fische, der mit sich selbst (ex se ipso) die Jünger sättigte, sich selbst durch das Feuer seines Leidens braten und der ganzen Welt als ein Heilmittel bereiten liess, wodurch wir täglich erleuchtet und ernährt werden‘ (Lib. de promiss. et praed. Dei II 39; *Migne* P. L. LI 816). Im Allgemeinen stimmen die Väter in der Ausdeutung dieses biblischen Mahles als einer Beziehung auf die hl. E. so überein, dass man fast zu glauben versucht wäre, das Symbol des Fisches überhaupt verdanke ihm seine Entstehung.



Fig. 143. Wandgemälde aus S. Callisto (de Rossi R. S. II, tav. XVI [1]).

Wie verständlich diese Symbolik war, geht ferner aus zwei sehr alten Grabschriften hervor; die eine ist die des hl. Abercius, Bischofs von Hierapolis in Phrygien, aus dem Ende des 2. Jahrh. Ueber seine in Syrien und nach Rom gemachten Reisen berichtet er u. A. Folgendes: ‚der Glaube brachte hervor und setzte Jedem den Fisch als Speise vor, den Fisch aus e i n e r Quelle, den übergrossen, unbefleckten Fisch, den die makellose Jungfrau ergriff und ihren Freunden ungetheilt zum Essen darbot. Dieselbe nahm zugleich trefflichen Wein und gab ihnen die Mischung mit dem Brode‘ (vgl. d. Litt. *Kraus* R. S.[2] 248 f. u. d. Art. Fisch). Die makellose Jungfrau ist, wie wir noch näher

sehen werden, die Kirche, die durch Vermittlung ihrer Diener das Brod und den Wein zum Fische macht, d. i. in Christi Fleisch und Blut verwandelt und den Gläubigen als Speise und Trank darreicht. Auf der andern, erst 1839 bei Autun aufgefundenen Grabschrift heissen die Gläubigen ‚die göttlichen Kinder des himmlischen Fisches', und wird der Christ aufgefordert, die ‚süsse Speise des Erlösers mit Begier' zu geniessen, den ‚Fisch nämlich, den er in den Händen hielt' (bei *Kraus* R. S.[2] 249). Was den Gläubigen in die Hände übergeben wurde, war nicht gemeines Brod, sondern der Fisch, d. i. Christus. — Statt der Worte finden wir auf anderen Epitaphien Bilder, die ganz genau dasselbe ausdrücken. Unter einer dem Ende des 2. Jahrh. angehörigen Grabschrift aus S. Lucina picken zwei Tauben an Weintrauben (s. Figur 144); desgleichen sehen wir auf einem sehr alten, zu Modena gefundenen Grabsteine ein Paar Fische, von denen jeder ein Brod im Maul trägt, während fünf andere Brode zwischen beiden liegen (*Kraus* R. S.[2] Fig. 29 u. 34; s. unsere Fig. 145). Diese Symbole erklären, dass der Verstorbene in der zweifachen Gemeinschaft, der kirchlichen und eucharistischen, dahingeschieden ist, und erregen die trostvolle Hoffnung, dass derselbe auch im Jenseits den Herrn geniesst, von dem das Altarssacrament uns Vorgeschmack und Unterpfand ist.



Fig. 144. Grabschrift aus S. Lucina.

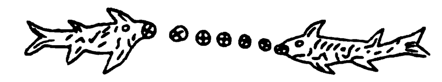


Fig. 145. Grabschrift aus S. Priscilla.

Man sieht, schriftliche und monumentale Quellen laufen einander parallel, ergänzen und erklären sich gegenseitig. Wie zweifellos danach der Fisch als eine sinnbildliche Bezeichnung des Erlösers galt, ebenso gewiss erscheint in der vom Fisch unter der Hülle des Brodes dargereichten Speise nichts Anderes als der Leib des Herrn selbst.

Diese Erklärung des Fisches findet nicht nur in Schriften, sondern auch auf Denkmälern eine Bekräftigung. Häufig finden wir nämlich das Mahl des Herrn mit den sieben Jüngern in Verbindung bald mit der wunderbaren Brodvermehrung und Verwandlung von Wasser und Wein auf der Hochzeit zu Kana, bald nur mit dem einen von diesen beiden Ereignissen. Dieser Nebeneinanderstellung von Scenen, die historisch nichts mit einander gemein haben, lag nicht Zufall, vielmehr bewusste Berechnung zu Grunde. Es verdient zunächst bemerkt zu werden, dass sie eine hohe künstlerische Anlage zu erkennen giebt. Eine der Hauptbestimmungen der Kunst besteht nämlich darin, uns die Fixirung unserer Aufmerksamkeit zu erleichtern. Diese Aufgabe erscheint hier gelöst, indem verschiedene Gegenstände so lauter und bündig mit einander verbunden werden, dass sich die Empfindungen, die sie erregen sollen, nach vorausgegangenem christlichen Unterricht wie von selbst ergaben. Uns hiervon zu überzeugen, genügt es, die von den christlichen Schriftstellern bezeugte Beziehung der beiden angeführten Wunder zur E. in Kürze vorzuführen. Gegen den Missbrauch, beim Opfer Wasser statt Wein zu gebrauchen, äussert der hl. *Cyprian* u. A. Folgendes: ‚Da der Herr auf der Hochzeit aus dem Wasser Wein machte, wie sollten wir aus dem Wein Wasser machen, da vielmehr das Geheimniss jener Begebenheit uns ermahnen und unterrrichten soll, beim Opfer des Herrn vor Allem Wein darzubringen' (Ep. 63, c. 12). Aehnlich hat auch Papst Liberius sowol das Wunder zu Kana, als das der Brodvermehrung mit dem ‚himmlischen Leibe' in Verbindung gebracht (ap. *Ambros.* De Virg. III 1, ed. Migne II 220). Ist es nun natürlich, den christlichen Künstlern des Alterthums den nämlichen Gedanken zu unterstellen, der den gleichzeitigen Schriftstellern so geläufig war, so kann nichts verhindern, in den angeführten bildlichen Zusammenstellungen, jenachdem bloss



Fig. 146. Urceolus (nach Bianchini).

das eine oder beide Wunder dargestellt sind, eine Anspielung entweder auf eine oder auf beide Gestalten der hl. E. zu erblicken. In diesem Sinne erscheint die Scene von Kana vermuthlich auf einem schönen silbernen Urceolus (amula), welchen *Bianchini* Not. in Anastas. inst. s. Urbani publicirt hat und dessen Abbildung unsere Fig. 146 giebt.

Diese Annahme findet auf einem im J. 1864 zu Alexandrien entdeckten Denkmal eine auffallende Bestätigung. In der Kapelle eines unterirdischen Coemeterium fanden sich über dem Altare die Reste eines nach *de Rossi* dem 4. Jahrh. angehörigen Gemäldes, auf welchem die verschiedenen in Rede stehenden Scenen nicht bloss neben einander gestellt, sondern durch Inschriften auch erläutert, mithin auf eine sichere, unzweifelhafte Weise erklärbar sind. In der Mitte steht Christus selbst, ihm zur Rechten Petrus, zur Linken Andreas, der dem Herrn eine Schüssel mit zwei Fischen darbietet; mehrere Körbe mit Brod (Wunder der Brodvermehrung) sind vor Jesus hingestellt. Zur rechten Hand sieht man ferner die Hochzeit zu Kana. Auf dem entsprechenden Felde der linken Seite sitzen mehrere Personen zu Tisch; über ihnen steht: ΤΑϹ ЄΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ ΧΥ ЄϹΘΙΟΝΤЄϹ — ‚die Christi Segen Geniessenden‘ (*Kraus* Fig. 33; unsere Fig. 147). Was wir hier unter εὐλογία zu verstehen haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Wol kam später die Uebung auf, mit diesem Ausdruck, statt das consecrirte, das bloss gesegnete Brod zu bezeichnen; aber in der apostolischen Zeit und noch viel später bedeutete er dasselbe wie E. Eine um die Mitte des 4. Jahrh. zu Laodicea gehaltene Synode verbot, zur Osterzeit das ‚Heilige als Eulogie in fremde Sprengel‘ zu schicken, wo gleichfalls unter Eulogien consecrirte Brode zu verstehen sind (*Hefele* Conc.-Gesch. I 760). Demnach kann es nicht auffallend sein, wenn auf einem etwa um dieselbe Zeit entstandenen Gemälde die dargereichten consecrirten Gaben εὐλογίαι heissen, eine Benennung, die ohnedies durch den Zusatz τοῦ Χριστοῦ scharf genug bestimmt wird. Dass also die Brodvermehrung und das Wunder zu Kana, wenn beide Vorgänge mit dem bekannten Mahle in Verbindung stehen, auf die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi hinweisen, dafür liefert das alexandrinische Gemälde einen unumstösslichen Beweis.

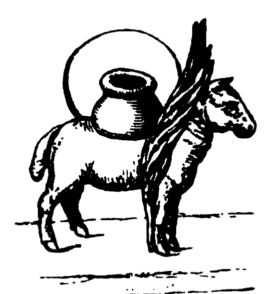


Fig. 147. Wandgemälde aus der Katakombe von Alexandrien.

Die Symbolik des Fisches scheint uns, soweit sie die hl. E. betrifft, hinlänglich erörtert. Noch bleibt ein anderes Symbol zu besprechen übrig, das zwar minder häufig vorkommt, jedoch nicht ohne Wichtigkeit ist; es ist dies das L a m m mit dem M i l c h e i m e r.


Fig. 148. Wandgemälde aus S. Domitilla.

Auf einigen sehr alten Gemälden von S. Domitilla finden wir den Milcheimer am Hirtenstab aufgehängt neben dem Lamm (s. Fig. 148); auf einem spätern Fresco in S. Pietro e Marcellino auf dem Rücken des Lammes stehend (*Kraus* R. S.[2] Fig. 36 u. 37; s. unsere Fig. 149). Zunächst kommt hier die symbolische Auffassung der Milch in Betracht. Dass sie sich hierfür vorzüglich eignet, beweist der hl. Paulus durch mehrere Stellen (vgl. I Kor. 3, 2; 9, 7; Hebr. 5, 12. 13), die indess zum


Fig. 149. Wandgemälde aus S. Pietro e Marcellino.

Verständniss der in Rede stehenden Zusammenstellung nur wenig aushelfen. Ergiebiger für unsern Zweck ist eine Stelle des hl. Petrus, worin die Gläubigen ermahnt werden, als ‚neugeborene Kinder begierig zu sein nach der geistigen, unverfälschten Milch (λογικὸν ἄδολον γάλα), um durch sie zur Seligkeit zu gelangen' (I Petr. 2, 2). Nebstdem hatte der Prophet vorausgesagt, der Sohn ‚der Jungfrau' würde ‚Butter und Honig' essen (Is. 7, 15) und dessen Anhänger kämen in den Fall, ‚ohne Geld und ganz umsonst Wein und Milch' kaufen zu können (Is. 55, 1). Nach diesen Andeutungen lag es nahe, die Milch als ein Symbol der hl. E. aufzufassen. Das eine der vom hl. Petrus adoptirten Worte, nämlich das prägnante Adjectiv λογικόν, findet sich bereits im ‚Testament der zwölf Propheten', einem zu Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrh. verfassten Buche, auf προσφορά angewandt (c. 3, n. 3 ap. *Migne* P. G. II 1053), in welcher Verbindung es auch in den römischen Messkanon (oblatio rationabilis) überging. Das Hauptwort γάλα aber kommt sehr frühzeitig als Bezeichnung der ‚geistigen' Speise zur Anwendung. Von *Clemens dem Alexandriner* wird das Kindlein, d. i. der Leib Christi in der hl. E., geradezu ‚Milch' genannt (Paedag. I 6, ed. *Migne* I 300). In den Acten der hhl. Perpetua und Felicitas, einem Werke aus dem Anfang des 3. Jahrh., findet sich eine merkwürdige Vision, welche der edlen Perpetua im Kerker zu Theil ward (Pass. ss. Mart. Perp. et Felic. I 3). Sie sah in der Mitte eines unermesslichen Gartens einen ehrwürdigen Greis in Hirtentracht, und beschäftigt, seine Schafe zu melken; ringsum standen Viele in weisser Kleidung. Da erhob der Hirte das Haupt, winkte Perpetua heran und sagte ihr: du kommst recht, mein Kind; dann gab er ihr einen Brocken von dem Milchkäse, den er gemolken; sie nahm mit übereinander gekreuzten Händen und ass, und alle Umstehenden sprachen: Amen. Bald wachte sie auf und verkostete noch sie wusste nicht welche Süssigkeit (commanducans adhuc dulcis nescio quid; vgl. I Petr. 2, 3). Diese Speisung vollzog sich in derselben Weise und unter denselben Ceremonien, wie die Ertheilung des hl. Abendmahls in der alten Kirche; und da die Perpetua gleich darauf die Nähe ihres Martertodes erkannte, so darf man die gemolkene Milch unzweifelhaft als das Brod der Starken ansehen.

Auf dasselbe Symbol macht auch der hl. *Augustin* eine bemerkenswerthe Andeutung. Bei Gelegenheit der Ueberschrift zum 33. Psalm setzt er auseinander, wie nur die Demuth dem Sohne Gottes den Weg zu uns zu zeigen vermochte. Da ‚der Mensch es verschmähte, einen demüthigen Menschen nachzuahmen, so verdemüthigte sich Gott, damit so der Stolz des Menschengeschlechtes es über sich brächte, in die Fussstapfen eines Gottes zu treten'. Dass Christus ferner durch ‚seinen Leib und sein Blut' unser Heil fördern wollte, das war ihm wiederum nur Dank seiner Demuth möglich. ‚Sehet diese Speise des ewigen Lebens an; Engel essen sie und die Gewalten und die himmlischen Geister; sie essen und sättigen sich, und doch bleibt das, was sie sättigt und erfreut, unversehrt. Aber wie kann ein Sterblicher sich dieser Speise nähern? Wie kann sein Herz solcher Speise werth sein? Sie musste nothwendiger Weise zur Milch werden (oportebat ut mensa illa lactesceret) und so den Unmündigen mundgerecht werden' (Enarr. in Ps. 33; IV 303). Streng genommen liegt hier dem Ausdruck ‚Milch' nicht so sehr eine symbolische als eine moralische Beziehung zu Grunde; aber letztere schliesst erstere so wenig aus, dass sie

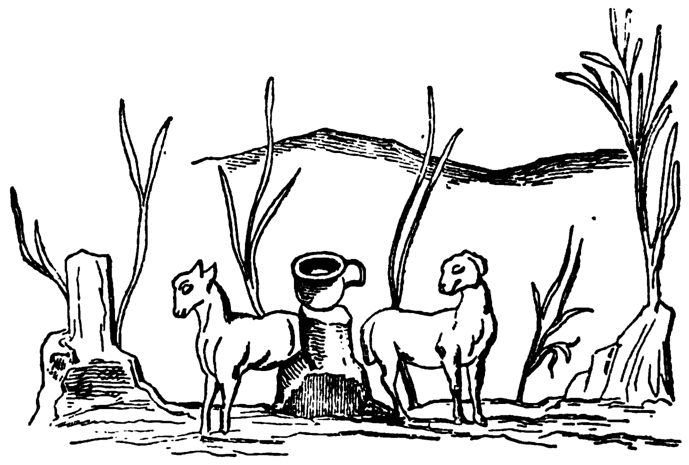


Fig. 150. Fresco aus dem ältesten Theile von S. Lucina.

vielmehr erst durch diese ihre volle Berechtigung erlangt.

Somit ist das Lamm mit dem Milcheimer ein vollkommenes Gegenstück zu dem Fisch mit dem Brodkorbauf dem Rücken. Unter diesen beiden Symbolen hat sich uns bisher die hl. E. verhüllt und enthüllt, aber zunächst und vorzugsweise als Speise. Da diese, wie bekannt, eine Frucht des Opfers ist, so geht bei unserer Darstellung die Wirkung der Ursache voraus. Diesen Weg schlugen wir nicht ohne Grund ein; es geschah nämlich im Interesse des leichtern Verständnisses der nun zur Sprache kommenden, auf das hl. Opfer bezüglichen Denkmäler.

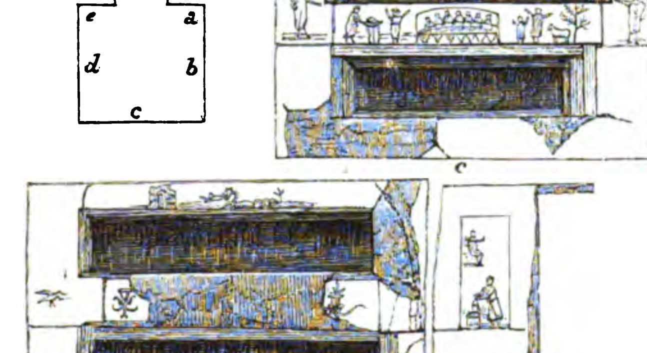


Fig. 151. Wandmalereien der Sacramentskapelle in S. Callisto.

IV. An dem Wege, der die Via Appia und die Via Ardeatina mit einander verband, liegt die erste Area des Coemeterium S. Callisti, worin die Cubicula sich nicht gegenüber, sondern mit ihrem Eingang nach einer und derselben Seite eines geräumigen Ambulacrum, und zwar je fünf bis sechs in einer Reihe liegen. Das älteste ist zu Ende des 2., das letzte zu Anfang des 3. Jahrh. angelegt worden, und erhielt das Ganze nach seiner Vollendung in der Person des hl. Callistus seinen ersten Vorsteher. Symbolische Gemälde zierten die meisten Cubicula; in dreien jedoch sind die Fresken zu sehr beschädigt, um uns alle ihre Details erkennen zu lassen; doch betrafen sie, nach den noch übrig gebliebenen und erkennbaren Resten zu urtheilen, dieselben Gegenstände und zeigten den gleichen Charakter, wie die der beiden ältesten Kammern, die für unsern Zweck von der äussersten Wichtigkeit sind.

Zuerst heben wir das hervor, was auf das Opfer directen Bezug hat.

Auf der dem Eingang ins erste Cubiculum gegenüberliegenden Hauptwand ist ein dreifüssiger Tisch gemalt, auf welchem Brod und ein Fisch liegen; auf der einen Seite neben diesem Tisch steht ein Weib in anbetender Stellung, auf der andern ein bloss in ein Pallium gekleideter Mann, der seine Hände, namentlich die Rechte, solchergestalt nach dem Tische ausstreckt, dass der Oberleib halb entblösst erscheint. Nun folgt die Scene mit den sieben Männern, die vor einem mit Brod und Fisch besetzten Tisch sitzen; sieben Brodkörbe stehen vor ihnen auf dem Boden; daneben ist Abraham mit seinem Sohne Isaak — eine Scene, die durch den Widder und den dabei stehenden Reisigbündel illustrirt wird. Zu beiden Seiten der Serie steht, wie oben schon bemerkt, je ein Fossor (*Kraus* R. S.[2] Fig. 52c, s. unsere Fig. 151).

Dieses Gemälde verdient eine eingehende Erörterung.

Was zunächst den dreifüssigen Tisch angeht, so lässt schon der auf ihm liegende Fisch mit Brod auf etwas Geheimnissvolles schliessen. Dem Apostel zufolge hatten die Christen einen ‚Tisch des Herrn‘ im Gegensatz zum ‚Tisch der Teufel‘ (I Kor. 10, 21); desgleichen einen ‚Altar‘ (θυσιαστήριον), von dem ‚diejenigen nicht essen durften, die dem Zelte dienten‘ (Hebr. 13, 10). Beide Aus-

drücke, Tisch und Altar, bezeichnen dasselbe und wurden auch in der nachapostolischen Zeit einer für den andern gebraucht. Die Bezeichnung ‚Tisch‘ ist besonders bei den griechischen Vätern sehr häufig und findet sich bei einem Schriftsteller, der wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wo obige Bilder gemalt wurden, in Rom lebte und schrieb. In einem uns erhaltenen Fragment vom hl. Hippolyt nämlich lautet eine classische Stelle über das Opfer Christi wie folgt: ‚täglich wird sein kostbarer und reiner Leib und sein Blut auf dem mystischen und göttlichen Tische zum Andenken an jenen ewig denkwürdigen und ersten Tisch des geheimnissvollen göttlichen Mahles geweiht und geopfert‘ (*Hippol.* Opp. ap. *Migne* P. G. X 628). Selbst später, als die Altäre allgemein von Stein waren, wurde der Ausdruck ‚Tisch‘ noch gebraucht und mit ‚Altar‘ für gleichbedeutend genommen, wie man unter anderen aus einer Stelle des hl. Gregor von Nyssa sieht, in der es heisst, der hl. Altar sei ein gewöhnlicher Stein; wenn er aber dem Dienste Gottes geweiht und die Segnung empfangen habe, dann sei er ein heiliger Tisch, ein unbefleckter Altar (θυσιαστήριον), der nicht von Jedermann, vielmehr nur von Priestern und auch von diesen nur mit Scheu und Ehrfurcht berührt werde (Orat. in bapt. christ., ed. *Migne* III 581). War in der Schriftsprache die Bezeichnung ‚Tisch‘ so gewöhnlich, dann kann die bildliche Darstellung eines Altars unter der Form eines Tisches nicht auffallend erscheinen, um so weniger, als die Christen bekanntermassen die Vorstellung liebten, einen von allen heidnischen Altären mit ihren Thieropfern himmelweit unterschiedenen Altar zu besitzen (vgl. *Orig.* C. Cels. VIII, c. 17, ed. *Migne* I 1540). Diese Vorstellung darf jedoch nicht so aufgefasst werden, als hätten Anfangs die Christen etwa bloss ein Bild von einem Altar und erst allmälig einen äussern, materiellen Altar kennen gelernt. *Origenes*, der die Ausdrücke Tisch und Altar gleichmässig anwendet (Comm. in Matth. Serm. 82, III 1732) und dem geistigen Opfer so entschieden das Wort redet (Hom. 9 in Levit. n. 1, II 508), tadelt gleichwol jene Christen, welche zum Schmuck der Altäre und der Kirchen beitragen, die Ausschmückung ihrer Sitten aber vernachlässigen (Hom. 10 in Ies. Nav. n. 3, II 881). Hier ist von einem Altar die Rede, der ohne alle Widerrede etwas Aeusseres, Materielles voraussetzt. Ebenso giebt *Cyprian*, der gleichfalls das geistige Opfer mit so beredten Worten schildert (Ep. ad Donat. c. 15; De vanit. id. c. 9), nichtsdestoweniger dem Heiden Demetrian deutlich genug zu verstehen, dass die Christen allerdings, aber im Verborgenen, ihre Altäre hätten; er rügt es nämlich (Ad Demet. c. 12), dass die Altäre der Heiden allenthalben mit Schlachtopfern bedeckt seien, während Altäre des wahren Gottes entweder nicht existirten (bei den Heiden), oder nur im Verborgenen (bei den Christen). Trugen die Christen kein Bedenken, den Besitz wirklicher Altäre — wenn auch nur im Verborgenen — einzuräumen, so darf die bildliche Darstellung eines Altars nicht befremden, um so weniger, als hier die Kunst eine erwünschte Aushülfe darbot, nämlich die, dem heiligen Acte, der in seinem Vollzuge auf einen Zeittheil beschränkt ist, im Raume sozusagen eine Verlängerung, ja gleichsam eine unveränderliche Dauer zu verleihen.

Die Frage entsteht nun, ob letzteres wirklich in der Absicht des christlichen Künstlers lag, ob er durch sein Gemälde das hl. Opfer zum Ausdruck bringen und die Erinnerung daran festhalten wollte. Für sich allein ist der dreifüssige Tisch mit Broden und einem Fisch für die Annahme einer eucharistischen Feier noch kein genügender Beweis. Bisweilen drückt die Umgebung desselben ihm eher den Stempel eines Freudenmahls, als den einer Culthandlung auf (vgl. *Kraus* R. S.[2] Fig. 42). Jedoch treffen hier verschiedene Umstände zusammen, die schon einzeln, noch mehr aber in ihrer Gesammtheit auf eine Darstellung der heiligen Opferhandlung schliessen lassen.

Auf der einen Seite des Tisches, haben wir bereits oben bemerkt, steht ein bloss in ein Pallium gekleideter Mann. Dieses Gewand, das der bessern Klasse heidnischer Philosophen eigen war, wurde während einer gewissen Epoche, und zwar gerade um die Zeit, in welcher unsere Fresken entstanden, von der christlichen Geistlichkeit adoptirt. Der dem Hermas als Aufseher seiner Busse erschienene Engel war ‚von einem weissen Pallium umhüllt‘ (II. Prooem.); der hl. Iustin reiste im Philosophenmantel umher (Dial. c. Tryph. c. 1); Priester geworden, legte Heraklas zu Alexandrien das Pallium an (*Eus.* H. e. VI 19), ebenso Tertullian zu Carthago, der zugleich in seinem Buche De pallio diese Kleidung als für christliche Priester einzig passend vertheidigt. Indess konnte sie doch, wie auch unser Mann neben dem Dreifuss auf den ersten Blick zu erkennen giebt, zu gerechten Bedenken Anlass geben. Je nach dem Gestus, den eine Handlung nöthig machte, erschien eine Seite fast völlig nackt, was beim Vollzug des hl. Opfers und bei Verkündigung des göttlichen Wortes wie am leichtesten bemerkbar, so am wenigsten am Platze war. Man darf sich daher nicht wundern, dass schon der hl. Cyprian, der

kaum 50 Jahre nach Tertullian schrieb, ‚die übermüthige Keckheit einer affectirten Freimüthigkeit und die schamlose Prahlerei einer sich hervordrängenden und halbnackten Brust‘ bei den Philosophen anklagt und ihnen die christlichen Lehrer entgegenstellt, die nicht ‚den Worten, sondern den Thaten nach Philosophen sind, und die Weisheit nicht durch die Kleidung, sondern durch die Wahrheit an den Tag legen‘ (De bon. patient. c. 2, 3). Hiernach ist in der Anschauungsweise der Christen hinsichtlich der Kleidung zwischen dem Ende des 2. und der Mitte des 3. Jahrh. ein Umschwung eingetreten, der es mit sich brachte, dass man auf allen späteren Darstellungen in den Katakomben die Männer mit der Tunica unter dem Pallium, nicht mit letzterm allein, bekleidet sieht. Für diese Umänderung war wahrscheinlich der hl. Cyprian besonders thätig, da sogar dessen Acten den Umstand, dass derselbe nach Ablegung der Dalmatica in linnenem Unterkleide den Todesstreich erwartet habe, für erwähnungswerth hielten. Wie dem auch sei, jedenfalls ist gewiss, dass zur Zeit der Entstehung unserer Fresken das Pallium als Kleidung für Priester passend erschien und dass wir daher an dem Manne neben dem Dreifuss einen Priester zu erkennen haben.

Bei der hohen Stufe, die bereits die altchristliche Kunst erreicht hatte, ist man zur Annahme berechtigt, dass der Priester in einer den Grundprincipien der Malerei entsprechenden Weise dargestellt ist. Kann nun, wie Lessing in seinem ‚Laokoon‘ bemerkt, der Künstler von der immer veränderlichen Natur nie mehr als einen einzigen Augenblick, und der Maler insbesondere diesen einzigen Augenblick auch nur aus einem einzigen Gesichtspunkte brauchen, so ist es gewiss, dass jener einzige Augenblick und einzige Gesichtspunkt dieses einzigen Augenblicks nicht fruchtbar genug gewählt werden kann. Daher gilt als Grundsatz der Malerei, in ihren räumlich neben einander stehenden Bildungen nur den prägnantesten Moment der Handlung zu wählen und zum Ausdruck zu bringen. Wird dies mit Erfolg beobachtet, so bekommt das Werk die Eigenschaft, nicht bloss erblickt, sondern betrachtet, lange und wiederholtermassen betrachtet zu werden. Unstreitig ist aber der wichtigste Moment, wie für den Priester überhaupt, so beim Opfer insbesondere der Act der Consecration, wobei, um mit dem hl. Iustin zu reden, kraft des die Worte Christi enthaltenden Gebetes das Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus in unsere Nähe tritt. Dass nun der Maler die Absicht hatte, einen Priester im Moment der Consecration darzustellen, das versteht sich, wenn neben ihm ein Tisch mit Broden und einem Fische steht, wie von selbst, und das wird überdies durch die Haltung, die er ihm giebt, nahegelegt. Derselbe streckt seine Hände und namentlich die Rechte solchergestalt nach dem Tische aus, dass jeder Christ sofort erkennt, hier sei jener Act fixirt, wodurch dem himmlischen Fisch sein zeiträumliches Dasein unter den Menschen verliehen wird.

Indess liefert für diese Behauptung das dem Priester gegenüberstehende Weib in anbetender Stellung einen noch klareren Beweis. Es fragt sich, was man unter diesem Weibe zu verstehen habe. Hierauf ergiebt sich am sichersten eine Antwort durch den Hinweis auf zwei, dem christlichen Alterthum ganz geläufige Vorstellungen, nämlich: die Kirche einerseits unter dem Bilde einer Frau und anderseits als die Eignerin des Opfers Christi zu betrachten. Beiden Vorstellungen liegt die Bibelstelle: ‚Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat‘ (Ephes. 5, 25), zu Grunde. Hier erscheint Christus als der Bräutigam der Kirche (mithin diese als Braut Christi), sein Blut als das Band, wodurch beide in unzertrennlicher Einheit und Liebe vereinigt sind. Nach und nach trat die erste Vorstellung durch die Auseinandersetzung der Stellung Mariae zu Christus, die zweite durch die Entwicklung und begreifliche Fixirung des Verhältnisses des Bischofs zur Kirche in ein noch helleres Licht. Jene liegt sozusagen auf der Hand, diese dagegen bedarf noch einer kurzen Erörterung. Aeussern Anlass dazu gab vielleicht der hl. Paulus durch die zu Milet an die Gemeindeältesten gerichteten Worte: ‚habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der hl. Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute sich erworben‘ (Apg. 20, 28). Hiernach ist die den Bischöfen zur Regierung übergebene Kirche eine Folge und Wirkung des Blutes, oder, wie man sich häufig ausdrückt, ein Ausfluss aus der Seitenwunde Christi. Sie ist also die Erbin und rechtmässige Besitzerin des Blutes, mithin auch des Opfers Christi, in der Weise jedoch, dass die Bischöfe ihr zur Darbringung und Ausspendung desselben als Organe dienen. ‚Für gültig werde nur diejenige E. angesehen, welche unter der Hand des Bischofs ist, oder dessen, welchem er den Auftrag gegeben‘ (*Ignat.* Ad Smyrn. c. 8). Wie hier das Organ, so wird beim hl. *Irenaeus* die Eigenthümerin hervorgehoben, die Kirche nämlich, die allein im Stande sei, Gott dem Herrn ein reines Opfer darzubringen (Adv. haer. IV 18). Kurz die Kirche erscheint in alter Zeit sowol unter dem Bilde einer Frau, wie als Eignerin des Opfers Christi.

Wenn man jetzt den christlichen Maler nicht für ein ideen- und gedankenloses Individuum hält, dann kann es nicht zweifelhaft sein, was er durch die Orans neben dem Dreifuss ausdrücken wollte. Bemerken wir noch, dass nach dem hl. *Cyrill* ‚jene Gebete am meisten vermögen, die Angesichts des vorhandenen anbetungswürdigen Opfers‘ dargebracht werden (Cat. XXIII 9; cfr. *Iustin*. Apol. I 65). Daher betrachten wir das betende Weib als die sichtbare Hülle, unter welcher die Kirche als Bereiterin und Ausspenderin des himmlischen Fisches den Gläubigen vor die Augen tritt. Durch ein Gemälde wird hier ganz genau dasselbe dargestellt, was das oben erwähnte, gerade um dieselbe Zeit entstandene Epitaph des hl. Abercius mit Worten verkündigt, dass nämlich ‚die makellose Jungfrau‘ den übergrossen, unbefleckten Fisch ergriff, d. i. durch die Priester hervorbrachte und den Gläubigen überreichen liess.

In jener Inschrift jedoch, ebenso beim hl. Iustin finden wir noch einige Nebenbegriffe erwähnt, die wir auf unserm Gemälde, wenn es wirklich, wie wir meinen, die eucharistische Feier darstellen soll, sehr ungerne vermissten. Jene bezeichnet ausdrücklich den Glauben als einzige Quelle, aus der allerorts der gleiche Fisch hervorgebracht wird; nebstdem erwähnt sie die Speisung des gläubigen Volkes mit dem Fisch, während der hl. Iustin noch hinzufügt, die ganze Gemeinde nehme Theil an dem heiligen Acte und bekräftige durch das Wörtlein ‚Amen‘ das Gebet des Vorstehers. Gewiss, finden wir auch diese Gedanken auf unserm Bilde dargestellt, dann kann an dem, was der christliche Maler beabsichtigte, kein Zweifel mehr übrig bleiben. Nun folgen auf die bereits besprochenen Scenen noch zwei andere, die sich ohne Schwierigkeit als eine Verkörperung der eben erwähnten Ideen erklären lassen. Diese Darstellungen sind das Mahl am See Genesareth und das Opfer Abrahams.

Mit letzterm beschäftigen wir uns zuerst. Aehnlich dem gegenüberstehenden Weibe sind auch Abraham und Isaak in betender Stellung gebildet, aber leicht erkenntlich an dem Bündel Reisig und dem Widder neben ihnen. Gerade diese eigenthümliche, dem biblischen Berichte völlig fremde Haltung ist ein thatsächlicher Beweis, dass jene Scene nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Sinnes und des Bezuges, den die kirchliche Auctorität damit verband, gewählt wurde. Können wir nun sicher erfahren, wie und wozu man in jener Zeit das Opfer Abrahams im christlichen Unterricht verwerthete, dann wird auch der Schlüssel zum richtigen Verständniss unserer bildlichen Darstellung gegeben sein. Der hl. *Cyprian* soll uns auch hier wiederum als Führer dienen. Nachdem derselbe auseinandergesetzt, dass Melchisedech insofern ein Priester und ein Vorbild Christi war, als ‚er Brod und Wein darbrachte und Abraham segnete‘, fährt er also fort: ‚jene vorgängig dem Abraham zu Theil gewordene Segnung bezog sich auf unser Volk. Denn wenn Abraham Gott glaubte und dieses ihm zur Gerechtigkeit angeschrieben ward, so wird ohne Zweifel Jeder, der Gott glaubt und durch den Glauben lebt, gerecht erfunden und ist im gläubigen Abraham schon längst der Gesegnete und Gerechtfertigte dargestellt, gemäss den Worten des Apostels: Abraham glaubte und es ward ihm zur Gerechtigkeit angeschrieben. Ihr seht also ein, dass diejenigen, welche aus dem Glauben sind, Kinder Abrahams sind. Da aber die Schrift voraussah, dass Gott aus dem Glauben die Völker rechtfertigt, hat sie dem Abraham vorausverkündigt, dass in ihm alle Völker werden gesegnet werden. Daher sind die, welche aus dem Glauben sind, gesegnet mit dem gläubigen Abraham‘ (Ep. 63, c. 4). Hieraus erhellt, dass Abraham, nicht wie Melchisedech, wegen seiner äussern Gabe, sondern wegen seiner Gesinnung als Typus des Opfers Christi galt. Dass nämlich dieses nach allen Seiten hin bedingt sei durch den Glauben, durch die rückhaltslose Hingabe an die Wahrhaftigkeit unseres Herrn Jesu Christi, das ist es, was die Gläubigen durch einen Blick auf Abraham wahrnehmen und empfinden sollten. Wie also nach dem Epitaph des hl. Abercius, so ergiebt sich aus dem Bilde in den Katakomben der Glaube als die einzige Quelle, die uns dem himmlischen Fisch auf wirksame Weise zuführt. Bemerken wir noch, dass der hl. Cyprian die Kirche mitunter ein ‚Haus des Glaubens‘ nennt, so erscheint das Bild, welches in Abraham das ganze gläubige Geschlecht repräsentirt, als ein natürlicher Pendant der gegenüberstehenden Frau, in der wir ein Symbol der Kirche erblicken.

Abraham ist jedoch nicht bloss wegen seiner G e s i n n u n g, sondern auch wegen der ihm durch Melchisedech zu Theil gewordenen S e g n u n g ein Vorbild des zukünftigen wahren Opfers. Diesen Zusammenhang wird uns abermals der hl. *Cyprian* klar machen. ‚Damit durch den Priester Melchisedech die Segnung an Abraham in der rechten Weise vollzogen werden konnte, ging ein Bild des Opfers voraus, bestehend nämlich in Brod und Wein; bei der Vollendung und Erfüllung dieses Vorganges hat der Herr Brod und den Kelch mit Wein gemischt dargebracht, aber er, in dem die Fülle innewohnt, hat das Vorbild zur Wirklichkeit gemacht‘ (a. a. O.),

d. h. die Opferelemente ihrer natürlichen Substanz entkleidet und an deren Stelle seine eigene, sein Fleisch und sein Blut, treten lassen. War aber schon das Vorbild nicht ohne Segnung, so durfte noch weniger die Wirklichkeit derselben entbehren; denn in Abraham wurden alle Völker gesegnet. Kännten wir nun die Bedeutung der bildlichen Darstellung des Mahles am See Genesareth nicht schon aus dem früher Gesagten, dann stände sie jetzt durch deren Verbindung mit dem Opfer Abrahams uns klar vor Augen. Sie versinnbildet nämlich die vom neutestamentlichen Opfer ausgehende Segnung. Von welcher Art diese Segnung sein muss, kann für den kein Geheimniss sein, der einerseits zwischen Schatten und Wesen, zwischen Vorbild und Wirklichkeit zu unterscheiden weiss, und anderseits vor dem offenkundigen Symbol des Fisches mit den Broden seine Augen nicht verschliesst. Es ist die geheimnissvolle, vom Priester als Organ der Kirche auf dem Tisch bereitete Speise, an der alle wahren Kinder Abrahams theilnehmen und sich sättigen. — In den benachbarten Cubicula von S. Callisto erscheint der Dreifuss mit Brod und Fischen noch dreimal, aber statt des Priesters und der betenden Frau umgeben ihn bald sieben, bald acht, bald zwölf Brodkörbe. Die Brodkörbe sind offenbar eine Anspielung auf die wunderbare Brodvermehrung, während die Siebenzahl der Gäste an das Mahl am Gestade des Sees von Tiberias erinnert, — lauter Ereignisse, die die hl. Väter symbolisch auf das eucharistische Mahl beziehen.

Jetzt sind wir mit der Erklärung unseres berühmten Gemäldes zu Ende. In demselben Kapitel, das uns oben die Bedeutung von Abrahams Opfer vermittelt hat, macht *Cyprian* noch folgende Bemerkung: ‚wir finden im Evangelium, dass dem Abraham aus Steinen, d. h. aus Heiden, Kinder erweckt und zugeführt werden.‘ Die Erfüllung dieser Voraussagung finden wir in unseren unterirdischen Grabkammern gleichfalls auf Steinen verzeichnet. Vorzugsweise durch die gläubige Unterwerfung unter das an die Wand markirte ‚Geheimniss des Glaubens‘ sind die zum Christenthum bekehrten Heiden sowol der Gesinnung als auch der ihnen zu Theil gewordenen Segnung nach in der That Kinder Abrahams geworden.

V. Die zu beiden Seiten der eben beschriebenen Serie stehenden Fossores geben durch ihre ganze Haltung und Ausrüstung hinlänglich zu verstehen, dass ihnen die Obhut eines hl. Ortes anvertraut war, eines Ortes, den, wie wir schon oben bemerkten, nicht Jeder nach Belieben, sondern nur unter gewissen Bedingungen betreten durfte. Auf diese deutet ein Apostelschüler durch das Erforderniss einer ‚leiblichen und geistigen Einheit‘ (*Ignat.* Ep. ad Mag. c. 13) in Kürze hin. Auf unsern Gegenstand angewandt, findet die Anforderung einer leiblichen Einheit folgende Erklärung: ‚wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber ausserhalb desselben ist, ist nicht rein, das heisst, wer ohne den Bischof, die Priester und Diakonen etwas thut, der ist nicht rein im Gewissen‘ (*Ignat.* Ep. ad Trall. c. 7). Jeder sieht ein, dass hier zunächst die äussere Gemeinschaft mit der Kirche zur Theilnahme am Altar als nothwendig betont wird. Ueber die geistige Einheit wird uns der hl. *Irenaeus* belehren: ‚wenn Jemand nur dem Scheine nach rein und recht und vorschriftsmässig zu opfern trachtet, der Seele nach aber die Gemeinschaft mit dem Nächsten nicht recht theilt, noch die Furcht Gottes besitzt, so hintergeht er durch das äusserlich nach der Ordnung dargebrachte Opfer, wenn er innerlich die Sünde hat, Gott nicht . . . Nicht Opfer heiligen den Menschen, denn Gott bedarf nicht des Opfers, sondern das Gewissen dessen, der opfert, heiligt, wenn es rein ist, das Opfer, und bewirkt, dass Gott es annimmt als von einem Freunde (Adv. haeres. IV 18[3]). Also vollständige, innere und äussere Einheit war erfordert, um in den von den Fossoren bewachten Ort eintreten zu dürfen. Was zu dem Ende vorausgehen musste, das sagt uns ganz klar der hl. *Iustin.* Diesem zufolge wurde derjenige, welcher glaubte, was man ihn gelehrt hatte, und das Geglaubte zu halten versprach, irgendwo hingeführt, wo Wasser war, und in der vorgeschriebenen Weise getauft (Apol. I, c. 61), sofort in den Versammlungsort der Brüder, wo der Vorsteher das Brod und die Mischung von Wein und Wasser segnete, gebracht und mit Christi Fleisch und Blut gespeist und getränkt (l. c. c. 65, 66).

Diese Worte sind deutlich genug und bedürfen keines Commentars. Zu bemerken ist nur, dass es damals Sitte war, beide Sacramente unmittelbar auf einander, oder auf die kirchliche sogleich auch die eucharistische Communion folgen zu lassen (vgl. *Tertull.* De bapt. c. 16). Wenn nun jenem Gemälde, in dem wir vorher eine Darstellung der eucharistischen Feier erkannt haben, etwa ein anderes vorausgeht, das den Katechumenat und Taufritus repräsentirt, dann läge ein neuer thatsächlicher, mithin unumstösslicher Beweis für die richtige Deutung des erstern vor. Dass dies wirklich der Fall sei, wird uns die links von der Eingangsthüre beginnende Serie von Bildern zeigen.

Der Thüre zunächst steht ein Mann, der an einen Felsen schlägt, aus welchem ein Strom Wassers hervorquillt. Dieser Fels

erinnert an die Bibelstelle: ‚sie tranken aus dem geistigen (ihnen) nachfolgenden Felsen. Der Fels aber war Christus' (I Kor. 10, 4). Dass ein Fels als Symbol Christi galt, erhellt auch aus *Hermas,* der ein halbes, vielleicht ein Jahrhundert vor Errichtung und Ausmalung unseres Coemeterium in Rom seine Visionen niederschrieb. Der Engel zeigte ihm inmitten einer Ebene ‚einen grossen weissen Felsen, der höher war, als die (umliegenden) Berge, viereckig und von solchem Umfange, dass er die ganze Welt zu fassen im Stande war' (Simil. IX 2). Auf die Frage, wer der Fels und das darein gehauene Thor sei, erfolgte die Antwort: ‚dieser Fels und das Thor ist der Sohn Gottes' (Simil. IX 12). ‚Keiner kann,' so wird weiter ausgeführt, ‚in das Reich Gottes eingehen, der nicht seinen heiligen Namen empfängt.' Dass also, um Rettung zu finden, die unbedingte gläubige Hingabe an Christus das Erste und Nothwendigste sei, daran wurden die Gläubigen gleich beim Eintritt ins Gotteshaus durch einen Blick auf den Felsen erinnert.

An den Felsen schlägt eine Person mit einem Stabe, über deren Identität man aus anderen Darstellungen völlige Sicherheit bekommt. Dass mit der an den Felsen schlagenden Person Petrus gemeint sei, schliessen wir aus wenigstens zwei Katakombenbildern, auf denen sein Name deutlich beigeschrieben steht (*Kraus* R. S.[2] Fig. 54, Taf. VI 2). Mithin ist der Glaube an Christus überhaupt noch nicht hinreichend zum Eintritt ins Reich Gottes, sondern es muss der wahre, oder der durch Petrus verkündigte Glaube sein, dem man sich mit demüthigem Gehorsam unterwirft. ‚Dem Petrus,' schreibt *Tertullian,* ‚der der Fels zum Daraufbauen der Kirche genannt wurde, der die Schlüssel des Himmelreiches erhielt und die Gewalt, im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen, blieb nichts verborgen', um so weniger, als Christus ihm ‚seine Herrlichkeit und den Moses mit Elias zeigte, und ihn überdies die Stimme des Vaters im Himmel vernehmen liess' (De praescr. c. 22). Die ‚ganze Fülle seiner Lehre (totam doctrinam) hat aber Petrus mit seinem Blute in die römische Kirche überströmen lassen (*Tert.* l. c. c. 36), wodurch diese zum Mittelpunkt jener Kirche wurde, die von Christus unablösbar ist (vgl. *Cypr.* Ep. 59, c. 7; 66, c. 8). — Nebst dem Glauben an das, was die Kirche lehrte, musste der Katechumene gleichfalls versprechen, das Geglaubte zu halten. Dieser durch den hl. Iustin bezeugten Anforderung entspricht ein gleich auf den Felsen folgendes Bild, einen Fischer darstellend, der seine Angel in das von Petrus dem Felsen entlockte Wasser zum Fischfang auswirft. Der ‚Menschenfischer giebt es zwar viele, aber sie müssen sämmtlich aus dem einen, dem hl. Petrus zur Obhut anvertrauten Lebensquelle schöpfen, sonst verlieren sie die ‚Wesenheit des Heils' (*Cypr.* De cath. eccl. unit. c. 23). Im Einklang hiermit schrieb der hl. *Paulinus von Nola* an Delphinus, seinen geistigen Vater: meminerimus te non solum patrem, sed et *Petrum* nobis esse factum, quia tu misisti *hamum* ad me de profundo et amaris huius saeculi fluctibus extrahendum (Ep. 211, ap. *Migne* P. L. LXI 249). Petrus öffnet also mit seinem Stabe ‚die Wasserquelle, die ins ewige Leben fortströmt' (Joh. 4, 14) und in die Jeder, der sich mit Menschenfischerei befasst, seine Angel auswerfen muss.

Wer sich durch den Menschenfischer fangen lässt, wird, wie uns schon Iustin belehrte, durch das Wasser zu einem neuen Leben wiedergeboren. Desshalb nennt *Tertullian* die Christen ‚Fischlein nach dem ἰχθὺς Jesus Christus', indem sie, um Rettung zu finden, nicht bloss im Wasser wiedergeboren werden, sondern auch beständig im Wasser, d. i. in Christus verbleiben müssen (De bapt. c. 1; vgl. c. 9). Diese Wahrheit findet nun auch auf unserm Gemälde eine thatsächliche Bekräftigung. Neben dem Manne, der im Strome fischt, ist ein anderer dargestellt, der einen in demselben Wasser stehenden Knaben tauft. Derselbe steht kaum bis zum Knie im Wasser und wird die Taufe nicht so fast durch Immersion, als vielmehr durch Besprengung des Hauptes und des ganzen Körpers vorgenommen. Sofort tritt uns durch die Darstellung des Gichtbrüchigen, der sein Bett auf die Schultern nimmt, die Wirkung der Taufe vor die Augen. Ohne Zweifel dachte der Maler hier an jene wunderbare, in dem Schafteiche erfolgte Genesung, wobei Jesus zu dem Kranken sprach: ‚stehe auf, nimm dein Bett und wandle', und nachher im Tempel: ‚siehe, du bist gesund geworden, sündige nun nicht mehr, dass dir nicht etwas Schlimmeres begegne' (Joh. 5, 2—12). Sowol Tertullian als Cyprian sehen in dieser Heilung eine Symbolisirung der in der Taufe erfolgten Sündenvergebung. Jener spricht mit Rücksicht auf die Taufe von einer Dazwischenkunft des Engels, der die Gewässer sozusagen mit Heilkräften versehe (l. c. c. 4); dieser weist bei Besprechung der klinischen Taufe auf den Umstand hin, dass der vom Herrn geheilte Gichtbrüchige Kraft genug erhielt, nicht bloss um von seinem Bette aufzustehen, sondern dasselbe auch auf seinen Schultern zu tragen (Ep. 69, c. 13). Gerade letzterer Umstand erscheint auf unserm Gemälde offenbar als Sinnbild der durch die Taufe erlangten Gnade. Sie bewirkt

vollständige leibliche und geistige Einheit, die Gemeinschaft wie mit der Kirche, so mit Christus, berechtigte mithin zur Theilnahme an der auf der unmittelbar folgenden Wand dargestellten, durch die Fossores beschützten Feier, in der wir nun mit noch grösserm Recht das Opfer und das Sacrament der E. zu erkennen haben.

VI. Taufe und E., wodurch die Aufnahme in die Brüdergemeinde stattfand, lassen die hohen Vorzüge wie der Seele, so des Leibes in einem hellen Lichte glänzen. Zwar ergreift die Heiligung zunächst nur die Seele, doch sie wird ihr nur durch die Vergünstigung des Fleisches zu Theil. ‚Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele entmakelt', ebenso ‚geniesst das Fleisch den Leib und das Blut Christi, damit auch die Seele von Gott genährt werde ... Durchaus keine Seele kann das Heil erlangen, ausser wenn sie, so lange sie im Fleische war, glaubte: so sehr ist das Fleisch der Angelpunkt des Heils' (*Tert.* De resurrect. carn. c. 8). Demgemäss kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Wirkungen der kirchlichen Heilmittel sich nicht auf die Seele einschränken, sondern sich gleichfalls auf den Leib erstrecken. Dies ist so wahr, dass Christus selbst schon bei der Verheissung der hl. E. vorzugsweise die glorreiche Auferstehung der Leiber als eine Frucht derselben erscheinen liess (Joh. 6, 55). Kürzer und entschiedener konnte die neue Himmelsgabe von dem alttestamentlichen Manna nicht unterschieden werden, als durch diesen eigenthümlichen Vorzug (Joh. 6, 59). Ohne Zweifel haben die Apostel in gleicher Weise den Gläubigen die Wirkungen des hl. Abendmahls vorstellig zu machen gesucht, und wie ihre diesbezügliche Lehre verstanden wurde, erfahren wir am sichersten von einem ihrer Schüler, der die E. eine ‚Arznei der Unsterblichkeit, ein Gegengift gegen die Zerstörungskraft des Todes' nennt (*Ignat.* Ep. ad Eph. c. 20). Der Genuss des Fleisches und Blutes Christi bewirkt eine substanzielle Vereinigung mit Christo, wodurch das Sterbliche an uns verschlungen wird. In seinem Kampfe gegen die Gnostiker fand der hl. Irenaeus, der berühmte Schüler des hl. Polykarpus, zur Beleuchtung derselben Wahrheit mannigfachen Anlass. ‚Gleichwie das in die Erde gesenkte Rebholz zu seiner Zeit Frucht bringt und das in die Erde gesäete und aufgelöste Weizenkorn durch den allmächtigen Odem Gottes mannigfaltig aufersteht, darauf durch Gottes Weisheit zur Verwendung der Menschen kommt und durch das Hinzutreten des Wortes Gottes E., d. i. Fleisch und Blut Christi wird, so werden auch unsere, durch sie (die E.) genährten Leiber nach ihrer Beisetzung und Auflösung in der Erde auferstehen zu ihrer Zeit, indem das Wort Gottes ihnen die Auferstehung verleiht zur Ehre Gottes des Vaters, der das Sterbliche mit der Unsterblichkeit umgiebt und dem Verweslichen die Unverweslichkeit zuführt' (Adv. haeres. V 2 [3]). Zwei Umwandlungen werden hier nebeneinandergestellt: die des Brodes und Weines in Christi Leib und Blut, und die der Verweslichkeit unserer Leiber in das Stadium der Unverweslichkeit, beide bewirkt durch Gottes Allmacht und sich gegenseitig derart bedingend, dass die Annahme der erstern den Glauben an die letztere nothwendiger Weise zur Folge hat. So wird durchweg die Auferstehung der Leiber zu dem Genusse von Christi Fleisch und Blut in unmittelbare Beziehung gebracht.

Waren aber beide Wahrheiten von Anfang an so genau verbunden, dass sie beständig sozusagen parallel liefen und einander ergänzten, dann müsste es auffallen, wenn der christliche Maler, sobald er die eucharistische Feier im Coemeterium zum Ausdruck bringen wollte, ein auf die Auferstehung bezügliches Bild übergangen hätte. Hauptzweck des ganzen Bildercyclus war doch unstreitig, den Gläubigen die Erhabenheit der hl. E. ins Bewusstsein zu führen, und gerade in der Auferstehung des Fleisches concentrirte sich deren ganze wundervolle Kraft. Soll nun eine darauf bezügliche Anspielung gänzlich fehlen?

Leider ist das Hauptbild auf der Wand gegenüber der Darstellung der Taufe völlig zerstört. Gleichwol lässt uns das entsprechende Gemälde in der nächsten Kammer, nämlich die Auferweckung des Lazarus, mit Sicherheit schliessen, dass der nämliche Gegenstand sich auch hier befunden hat. ‚Dieses Wunder passte ganz vorzüglich als ein Symbol der Auferstehung. Die Sprache, welche der Herr bei Gelegenheit desselben führte, hat mit seiner Rede bei der Verheissung des Himmelsbrodes ungemein grosse Aehnlichkeit (vgl. Joh. 11, 25; 6, 58). Wie eng in der Anschauung der alten Christen beide Sujets zusammenhängen, zeigt der Dichter *Prudentius.* Bei seinem Berichte über die wunderbare Vermehrung von Brod und Fischen giebt er zu verstehen, die zwölf von den Aposteln aufgelesenen Körbe hätten geheimnissvolle Gaben Christi enthalten. Besorgt, durch weitere Besprechung dieses Geheimnisses das Heilige zu entweihen, ruft er plötzlich den Lazarus aus dem Grabe hervor, offenbar in der Ueberzeugung, hierdurch den Eingeweihten Wirkung und Bedeutung jener wundervollen Gaben Christi hinlänglich vorgeführt zu haben (Apoth. V 739 sq.). Noch verdient bemerkt zu werden, dass Lazarus in Katakombengemälden nicht, wie die Geschichte

es fordert, als Erwachsener auftritt; wir sehen ihn vielmehr als Kind, eingehüllt in das von seinen Gliedern sich ablösende Leichentuch (*Kraus* R. S.[2] Fig. 53). Dieser Zug verräth, dass der Künstler nicht eine historische, sondern eine ideale und allegorisch aufzufassende Person darstellen wollte, eine Person nämlich, die durch den Genuss von Christi Fleisch und Blut den Keim der glorreichen Auferstehung in sich nährt, unterhält und fördert.

VII. Die Auferweckung des Lazarus in Verbindung mit der eucharistischen Feier liess die Gläubigen in der Auferstehung der Leiber eine Frucht und Wirkung der hl. Communion ahnen und erkennen. Somit diente die hl. E. auch dazu, eine der wichtigsten Wahrheiten des Christenthums nicht bloss im todten, abstracten Begriff festzuhalten, sondern gegenwärtig in lebendigster Anschauung den Sinnen wie den Herzen nahezulegen und zu feiern. Der Nachweis wäre leicht, wie die ersten Kirchenschriftsteller, namentlich im Kampf gegen die Gnostiker, auch noch andere Fundamentalwahrheiten des Christenthums durch die unbestrittene Thatsache des in der hl. E. als gegenwärtig geglaubten Gottmenschen vertheidigten, bezeugten und illustrirten. Diese Wahrnehmung erklärt uns eine von Anfang an der eucharistischen Feier inhärirende Eigenthümlichkeit: ich meine die enge Verbindung der Homilie mit der Liturgie. Auch für diese Sitte liefern uns einige Nebenbilder in den beiden Kammern, die uns hier soviel schätzenswerthes Material zuführen, einen klaren Beweis.

Rechts von der Eingangsthüre der ersten Kammer treten uns zwei Gestalten entgegen, von denen die eine sitzend aus einer Pergamentrolle liest, während die andere tieferstehende aus einem Brunnen schöpft (*Kraus* R. S.[2] Fig. 52, unsere Abb. Fig. 151). Die lehrende oder lesende Person kehrt zweimal in dem benachbarten Cubiculum wieder, daneben aber war ein Fossor dargestellt, von dem sich freilich nur der obere Theil des Körpers und die Pike erhalten hat. Die Kleidung dieser vortragenden Personen ist immer das einfache Pallium, der Philosophen- oder Ascetenmantel, wie bei dem Priester, welcher die Consecration vornimmt. Die Erklärung dieser Bilder ist verschieden. Nach *de Rossi* wäre bei dem Bilde des Doctors und des Fossors an eine Art Porträtirung der an dem Bau der Kapelle betheiligten Personen zu denken, während *Victor de Buck*, dessen Ansicht nach diese Gemälde insgesammt in directer und beabsichtigter Beziehung zu den bei der Ausspendung der Taufe und dem Empfange der Communion gelesenen Lectionen aus dem A. Test. stehen, die Scene mit dem Lehrer und dem Wasserschöpfenden geradezu der fünften Prophetie entnommen sein lässt (vgl. *Kraus* a. a. O.[2] 324). Weder die eine noch die andere Erklärung scheint uns dem Zweck des ganzen Bildercyclus zu entsprechen. Vielmehr erinnert der übersprudelnde Brunnen, aus dem eine Person Wasser schöpft, an die Worte Christi: ‚wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fliessen' (Joh. 7, 38), und der über demselben sitzende Lehrer an das Organ, wodurch die Kirche den Gläubigen die bei der Taufe übernommenen Verpflichtungen ohne Unterlass vorhält und ins Gedächtniss zurückruft (vgl. *Orig.* In Num. hom. XII, t. II 665). Wenn man erwägt, dass die biblischen Lesungen und die geistliche Rede seit Anbeginn der Kirche mit der Liturgie verbunden waren (vgl. Col. 4, 16; Act. 20, 7; *Iustin.* Apol. I, c. 67); dass Firmilian es höchst auffallend fand, sacrificium Domino sine sacramento *solitae* praedicationis offerre (int. *Cypr.* Ep. 75, c. 10); dass der hl. Papst Gregor selbst an Weihnachten, wo er drei Messen hielt, die Predigt nicht unterliess (Hom. 8 in Evang. II 1103): dann wird man an der Darstellung des lesenden oder vortragenden Priesters, ebenso an dem übersprudelnden Brunnen eine selbstverständliche, sozusagen wesentliche Ergänzung zu dem auf die eucharistische Feier bezüglichen Bildercyclus erkennen. Für diese Ansicht spricht auch die erhöhte Stellung des Predigers (vgl. *Cypr.* Ep. 38: ad *pulpitum* post catastam venire), ebenso das Vorhandensein des unter ihm stehenden überströmenden Brunnens. Dieser versinnbildet nämlich die Wirkungen der Predigt, ähnlich wie der Lahme, der sein Bett trägt, die der Taufe, wie der auferweckte Lazarus die der Communion, und wie das Mahl der Sieben die Frucht des Opfers.

VIII. Die enge Verbindung der Predigt mit der Liturgie empfahl sich auch von einem andern Gesichtspunkte aus. Bei keiner andern Gelegenheit liessen sich nämlich die Folgen einer schweren Verirrung eindringlicher und nachdrucksvoller einschärfen, als bei der eucharistischen Feier. Hatte doch jeder Kapitalfehler wie eine Ausscheidung aus der Kirchengemeinschaft, so zugleich eine Trennung vom Leibe des Herrn zur Folge. ‚Wenn Christus sagt, dass der ewig lebe, welcher von seinem Brode isst, so ist einerseits einleuchtend, dass diejenigen leben, welche seinen Leib berühren und die E. nach dem Rechte der Gemeinschaft empfangen; dagegen andererseits zu befürchten und durch Gebet zu verhindern, dass nicht Jemand dadurch, dass er ausgeschlossen und von Christi Leib getrennt wird, fern vom Heile bleibe' (*Cypr.* De

dom. orat. c. 18). Ist dem also, dann passte in den Rahmen des bisher betrachteten Gemäldecyclus gewiss auch ein Hinweis auf jene verhängnissvollen Nachwehen, die ein schweres Verbrechen nach sich zog. Dies entging dem christlichen Maler nicht und erreichte seinen Zweck durch drei Darstellungen aus der Geschichte des Propheten Jonas, die über den bisher beschriebenen Bildern angebracht sind.

Betrachten wir die einzelnen Bilder. Das erste stellt ein Schiff dar, auf dessen Vordertheil eine betende Person steht, und dessen Segelstangen ein Kreuz bilden. Jonas stürzt aus dem Schiffe, während daneben das Seeungeheuer auf Beute lauert. Auf dem zweiten Bilde ist Jonas nackt in liegender Stellung gemalt, ohne Zweifel vom Künstler in dem Momente gefasst, als die ‚Sonne auf sein Haupt stach, so dass er fast verschmachtete; als er sich wünschte zu sterben und sprach: es ist besser zu sterben, als zu leben' (Jon. 4, 8). Nach dem dritten Bilde wird Jonas von dem Drachen ausgespieen und zwar in der Richtung gegen einen festen Thurm, der mitten im Meere steht.

Absicht und Meinung dieser sinnvollen Composition ist leicht erkennbar. Wie das Kreuz und die betende Figur nahelegen, ist das Schiff ein Bild der Kirche. Das Seeungeheuer, das den Jonas verschlang, ist nach *Origenes* ein Symbol des höllischen Drachens, dem man durch Abfall oder durch andere schwere Verbrechen als Beute anheimfällt' (De orat. c. 13, I 458). Jonas aber, bemerkt der hl. *Irenaeus* (C. haeres. III 20 [1]) ward dem Seefisch überliefert, nicht damit er gänzlich umkommen, sondern damit er wieder ausgespieen und gegen Gott um so dankbarer würde, je unverhoffter die Rettung schien. Wie nun Jonas ‚den Herrn, den er auf Erden floh, in den Wellen wiederfand' (*Pseudo-Cypr.* Carm. de Ion. v. 27), ebenso findet ein Christ, der nach der Taufe wegen grober Sünde aus dem Schiff der Kirche ausgeworfen und dem ‚Satan' übergeben wird (I Tim. 1, 20), in dem Meer der Busse eine ‚zweite Rettungsplanke' (*Hieron.* Ep. 130, c. 9 ad Demetr. I 1115; vgl. *Conc. Trid.* Sess. 6, c. 14); hat er auf diesem Wege wieder Genesung gefunden, so vermag er, ähnlich wie Jonas den Niniviten, selbst Anderen noch zum Heile zu gereichen (vgl. *Orig.* l. c.). Man sieht, die Lebensschicksale des Jonas enthielten manche Einzelheiten, die sich leicht mit dem Zustande eines öffentlichen Sünders in Parallele bringen liessen, wesshalb man sich nicht wundern darf, sie sowol in Schriften als auf Gemälden in diesem Sinne verwerthet zu finden (vgl. d. Art. Jonas).

Nur ein Punkt hat in der bildlichen Darstellung Aufnahme gefunden, für den der alttestamentliche Bericht keinen Anlass bietet. Jonas wird nämlich vom Seeungeheuer wieder ausgespieen und zwar in der Richtung gegen einen festen Thurm. Was jedoch dieser Thurm bedeutete, das war den römischen Christen des 2. Jahrh. gar nicht zweifelhaft. Auf die Frage: ‚was ist der Thurm?' antwortete der Engel dem Hermas: ‚der Thurm ist die Kirche' (Simil. IX 13). Hiernach brachte das Bild in den Katakomben den Gläubigen eine sehr wichtige, tiefgreifende Wahrheit in Erinnerung, die Wahrheit nämlich, dass nur jene Busse eine echte und heilbringende sei, welche nach Vorschrift und unter Leitung der Kirche geschah. Wer ausserhalb der Kirche steht, kann nur auf dem Weg zur Kirche hin sein Heil wieder finden, und zwar desshalb, weil nur auf diese Weise die Wiedergewinnung der kirchlichen, somit auch der eucharistischen Communion möglich wird. Der Bussweg steuerte ohne Unterlass auf die Kirche los und fand zuletzt seinen Abschluss in einem Acte, der mit dem hl. Opfer in engster Beziehung stand. Dass man den Gefallenen, ‚noch ehe ihr Gewissen durch das Opfer und die Hand des Priesters gereinigt war, den Leib und das Blut Christi' anbot (De laps. c. 16), das wusste Cyprian nicht tief genug zu beklagen. Die durch Handauflegung des Priesters vermittelte Reconciliation fand hiernach während des Opfers statt, ward also mit diesem ‚in die engste und nothwendige Verbindung gebracht, weil von da die allgemeine Begnadigung der Welt ausgegangen ist, und darum auch die besondere der Individuen darauf zurückgeführt werden muss' (*Möhler* Patrol. 883).

Wie das Opfer als Wurzel und Quelle, so galt der Genuss desselben als Vollendung und Besiegelung der durch die Busse bewirkten Wiederbegnadigung. Versündigten sich diejenigen, welche unversöhnt an der hl. E. theilnahmen, ‚am Herrn mit Hand und Mund noch ärger, als da sie ihn verleugnet hatten' (*Cypr.* De laps. c. 16), so gereichte dieselbe den mit der Kirche wieder versöhnten Büssern zur vollen Wiedergenesung. Dass die Gefallenen ‚Eile hatten', durch den Genuss des Leibes und Blutes Christi ‚wieder lebendig zu werden', das nahm Cyprian ihnen nicht übel; nur den Priestern verdachte er es, dass sie durch einen unzeitigen Frieden das Loos der Büsser eher verschlimmerten als verbesserten (Ep. 15). Nur dem würdigen Genuss der E. ist es eigen, das neue Leben in der entsündigten Brust zu befestigen und aufrecht zu erhalten. War der Christ durch die Apostasie ein ‚Schlachtthier' und ‚selbst eine Opfergabe' des Teufels geworden (*Cypr.* De laps. c. 8), so wurde er durch recht-

mässige Theilnahme am Opfer der E. wiederum ein Schlachtopfer Christi. Im Angesichte einer Verfolgung den reumüthigen Büssern ‚den Frieden gewährt zu haben‘, das hielt Cyprian für eine äusserst verdienstvolle That, weil dadurch ‚die Priester, welche täglich Gottes Opfer feierten, Gott Sühn- und Brandopfer zu bereiten‘ Gelegenheit fanden (Ep. 57, c. 3). Der grosse Vorzug, für Gott Schlachtopfer heranzubilden, ist also hauptsächlich dem hl. Opfer eigen. Denn desshalb ‚tranken die Christen täglich den Kelch des Blutes Christi, damit auch sie selbst für Christus ihr Blut vergiessen können‘ (*Cypr.* Ep. 58, c. 1). Mithin wollte schon hier auf Erden Christus seinen treuen Dienern nichts schuldig bleiben. Wie er unter Umständen von ihnen ihr Blut fordert, so giebt er ihnen auch sein Blut zur Stärkung und Nahrung im heissen Todeskampf. ‚Wie können wir sie (die Büsser) lehren und ermuntern, bei dem Bekenntnisse des Namens ihr Blut zu vergiessen, wenn wir ihnen, da sie im Begriffe stehen, zu streiten, Christi Blut versagen? Oder wie können wir sie fähig machen, den Kelch des Martyrthums zu trinken, wenn wir ihnen nicht zuvor durch das Recht der Gemeinschaft den Kelch des Herrn in der Kirche zu trinken gestatten‘ (*Cypr.* Ep. 57, c. 2). Dank also der hl. E. vermag der wiederbegnadigte Christ im Guten auszuharren und Christo treu zu bleiben, selbst bis in den gewaltsamen Martyrtod. Wenn wir jetzt noch an den Grundsatz der alten Kirche: ‚servis Dei poenitentia *una*‘ erinnern, so bleibt der hohen Bedeutung, die beim Werke der Wiederversöhnung mit Gott der E. zugewiesen wird, nichts mehr hinzuzufügen. Dadurch wird auch klar, warum die Busse sich in der Richtung zur Kirche hin vollziehen musste; nur in dieser allein verwirklicht sich eine lebensvolle Gemeinschaft mit Christus in der hl. E.

So beginnt unser Gemäldecyclus mit dem Felsen, schliesst mit dem Thurm und mitten inne befindet sich eine Darstellung der eucharistischen Feier. Müssen Fels (Christus) und Thurm (Kirche), wie *Hermas* des Weitern ausführt (Simil. IX 13; vgl. c. 9), ‚zu einem Monolithen verschmolzen werden‘, so erscheint die hl. E., um in demselben Bilde fortzufahren, als der Kitt, wodurch diese geheimnissvolle Verbindung zu Stande kommt. Wenn auch, wie wir Eingangs bemerkt haben, das eucharistische Dogma aus besonderen Gründen dem profanen Auge entzogen werden musste, ist dasselbe dennoch ganz naturgemäss auch nach altchristlicher Anschauung das Herz des Christenthums, die belebende Mitte der kirchlichen Dogmen, der Kern des religiös-sittlichen Lebens, die Sonne des katholischen Cultus. PETERS.

[Die ganze oben durchgeführte Erklärung der symbolischen Bilder der Sacramentskapelle ist neuestens durch *V. Schultze* Arch. Studien über altchristl. Monumente, Wien 1880, 23 ff. principiell bekämpft worden. Es muss für den Gegenstand hier zunächst auf die Art. Fisch und Mahlzeiten hingewiesen werden. Andere Gesichtspunkte, welche unsere Auffassung von der Schultze-schen trennen, sind in dem Art. Symbolik zu besprechen. — Man hat noch andere altchristliche Darstellungen auf die hl. E. bezogen. So das von *Marangoni* Cose gent. 374 abgebildete Goldglas (*Garrucci* Vetri Tav. XXX [2]; Storia Tav. CCII [3]), auf welchem ein Mann in Tunica, auf der der Buchstabe S sichtbar ist, inmitten eines Weingeschäftes dargestellt ist; ein Venditore di vino, wie Garrucci richtig sah, während *Passeri* Gemm. astrif. III 289 und *Martigny* 292 in der Person eine symbolische weibliche Figur, die himmlische *Sapientia*, und eine Beziehung auf die E. sehen. Ebenso unberechtigt ist die zuerst von *Polidori* (Conviti, in Amic. catt. VIII 294 ff.) vorgeschlagene, dann von *Martigny* angenommene Beziehung des von *Bottari* Tav. CXXIX [3] abgebildeten Gemäldes in S. Pietro e Marcellino auf die E. (*Garrucci* Tav. LVII [2]). Die hier dargestellte Scene veranschaulicht einfach irgend ein Gastmahl, das die Stifterin des Gemäldes oder irgend eine Wohlthäterin des Coemeterium Fremden oder Freunden gab. Vgl. die herbe Kritik *Garrucci's* gegen *Martigny* II 61 f. K.]

ΕΥΧΕΛΕΙΟΝ, τὸ, bei den Griechen die Bezeichnung für die letzte Oelung, welch' letztern Ausdruck die neueren Griechen ablehnen: καλεῖται δὲ τοῦτο E., οὐκ ἐσχάτη χρίσις, sagt *Metrophan. Critop.* Conf. fid. c. 13, εὐχελειόν ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων. Der t. t. scheint im griechischen Alterthum noch nicht nachgewiesen.

ΕΥΧΗ διὰ σιωπῆς, schweigend verrichtete Gebete, auch εὐχὴ κατὰ διάνοιαν, im Gegensatz zu εὐχὴ διὰ προσφωνήσεως, die von dem Priester zu Anfang der Missa fidelium still, nicht mit Responsion der Gemeinde verrichteten Gebete, also dem Ausdrucke nach den Secreta entsprechend. Vgl. *Conc. Laodic.* c. 19 und dazu *Bingham* VI 230 f.

In demselben cap. des *Conc. Laod.* werden εὐχαὶ κατηχουμένων und εὐχαὶ πιστῶν unterschieden. Εὐχῶν διατάξεις nannte *Greg. Naz.* Orat. XX in laud. Basil. 340 d die Liturgie. Εὐχὴ νενομισμένη, vom Gesetz festgesetztes Gebet, nannte *Chrys.* Hom. II in II Cor. 516, ed. Francof., das Gebet des Herrn.

ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, das Hauptgebetbuch der Griechen, dem lateinischen Benedictionale nicht bloss entsprechend, sondern zugleich auch Sacramentarium und Liber officiorum. Es enthält die Liturgieen des hl. Chrysostomus und Basilius und die Missa praesanctificatorum nach der Liturgie Gregors d. Gr. Die gegenwärtige Gestalt des E., wie es in der Ausgabe des *Goar*, Par. 1645 u. ö., gedruckt vorliegt, geht schwerlich über das 9. Jahrh. hinauf. Vgl. *Augusti* Handb. III 712; *Binterim* Denkw. IV, 1, 274; *Neale* Eastern Church I, 2, 828.

ΕΥΚΤΗΡΙΟΙ ΟΙΚΟΙ heissen die Oratorien, die gottesdienstlichen Räume bei *Eus.* Vit. Const. III 48, wie ähnlich προσευκτήριοι, De laudib. Constantini c. 17.

ΕΥΛΟΓΗΤΑΡΙΑ werden im griechischen Officium die mit εὐλόγητος εἶ, κύριε beginnenden Antiphonen zu den Morgenpsalmen genannt. *Neale* Eastern Church Introd. 919; *Daniel* Cod. lit. 304, 703.

EULOGIEN. Der biblische Sprachgebrauch des Stammwortes εὐλογεῖν bei Matth. 26, 26 und Marc. 14, 22 giebt uns für εὐλογία die Bedeutung von ‚Weihesegen', wodurch der Heiland beim hl. Abendmahl das Element des Brodes gewissermassen für die Consecration zubereitete. Der Begriff des ‚Gesegnetseins' ist denn auch wesentlich mit denjenigen liturgischen Gegenständen verbunden, welche in allgemeiner Weise als E. bezeichnet werden. Es war nämlich Sitte in der alten Kirche, von den während der hl. Messe auf dem Altar geopferten Broden nur soviele zur Consecration auszuwählen, als für die Communicanten nöthig war; die übrigen wurden gesegnet unter den Klerus und diejenigen Laien vertheilt, welche nicht disponirt waren, sacramentaliter zu communiciren. Diese gesegneten Brode hiessen E., welche den nicht sacramentaliter Communicirenden als Zeichen ihrer kirchlichen Gemeinschaft dargereicht wurden. Vgl. I Kor. 10, 17. Die höchste religiöse Weihe erhielt die Manifestation der kirchlichen Gemeinschaft durch die Theilnahme am Empfange des Leibes des Herrn, und daraus erklärt sich die uralte Sitte, wonach Bischöfe sich gegenseitig das consecrirte Brod zuschickten, wie dies von den römischen Päpsten der zwei ersten Jahrhunderte Irenaeus in einem Schreiben an Papst Victor erwähnt (*Euseb.* Hist. eccl. V 24). ‚Im Laufe der Zeit wurden jedoch statt der consecrirten Brode häufig bloss gesegnete oder E. auswärts geschickt, wie denn z. B. Paulinus und Augustin sich gegenseitig solche E. sandten (*Aug.* Ep. 28 u. 31). Zur Osterzeit dagegen beobachtete man noch die ältere Sitte und verschickte, um die Sache feierlicher zu machen, statt der E. heilige consecrirte Brode, d. h. das Abendmahl.' Die Synode von *Laodicea* (zwischen 343 und 381) verbot diesen Gebrauch in can. 14, wahrscheinlich aus Reverenz gegen das hl. Sacrament (s. *Hefele* Conc.-Gesch. I 734—735). Auch diese zur Versendung bestimmten Brode scheinen E. genannt worden zu sein, wie bisweilen nach *Cyrill. Alex.* Ep. ad Nestor. die consecrirten Brode, welche den Communicanten gereicht wurden. Verwandt hiermit ist der Gebrauch von εὐλογία oder wie bei *Cyrill. Alex.* Ep. ad Calosyr. von μυστικὴ εὐλογία im Sinne von εὐχαριστία für das hl. Abendmahl überhaupt, wozu I Kor. 10, 16: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν etc. den Anlass gab. Um auf die E. im engern liturgischen Sinne des Wortes zurückzukommen und die Z e i t i h r e s U r s p r u n g s zu bestimmen, machen wir darauf aufmerksam, dass nach dem oben Gesagten und nach dem griechischen Namen ἀντίδωρον, nach *Durand von Mende* = sanctae communionis vicarium, die E. als Surrogat für die hl. Communion erscheinen und ihr Ursprung mit der Zeit zusammenfällt, da die tägliche sacramentale Communion aufhörte. Wir dürfen daher die Entstehung des Gebrauches der E. in der orientalischen Kirche wol nicht über den Anfang des 3. Jahrh. zurückversetzen; seit dem 4. Jahrh. waren die E. allgemein gebräuchlich (*Const. apost.* VIII 37; *Greg. Naz.* Orat. 23 in fun. patr.; dazu das obige Zeugniss der Synode von Laodicea). In der abendländischen Kirche haben wir aus dem 6. Jahrh. bei *Gregor. Turon.* Hist. Franc. V 14 sq., VIII 2 sichere Nachrichten von dem Gebrauche der E. Ein darauf bezügliches angebliches Decret des Papstes Pius I (142—157) ist unecht, jedoch im Concil von *Nantes* (658) c. 9 und bei *Hinkmar von Rheims* reproducirt. — Was zu den E. verwendet wurde, ist bereits oben angedeutet worden; in der griechischen Kirche dient hierzu namentlich der übrig bleibende Brodkuchen, aus welchem die zur Consecration bestimmte Hostie mittelst einer Lanze (ἁγία λόγχη) ausgeschnitten wird; in der abendländischen Kirche finden wir hierzu ausser den nicht zur Consecration verwendeten Opferbroden noch gewöhnliche Brode, welche beim Offertorium geopfert wurden. Ganze Brode für die E. waren jedoch nach *Const. apost.* VIII 37; *Socrat.* Hist. eccl. VII 2 auch den Kirchen des Orients nicht fremd. Die B e n e d i c t i o n d e r E. geschah meistens nach dem Offertorium, nach Honorius von Autun, den Grancolas citirt, auch nach der Messe. Die Griechen haben kein besonderes Benedictionsformular; aus der ältern abendländischen Kirche ist uns von der Synode von

Nantes (s. oben) eine Formel der Benediction der E. bekannt, welche sich bis heute in der Formel der Benedictio panis am Osterfeste erhalten hat. Die E. wurden am Schlusse der hl. Messe ausgetheilt, und zwar, wie nach *Const. apost.* VIII 31 zu schliessen ist, nur den Klerikern, später auch den Laien; Alle empfingen sie mit grösster Andacht und Ehrerbietigkeit, küssten dabei die Hand des spendenden Priesters und genossen die E. sogleich in der Kirche; bei den Griechen war auch noch Nüchternheit vorgeschrieben. Ausgeschlossen vom Empfange der E. waren, der Bedeutung derselben als Symbol der Glaubenseinheit entsprechend, die Excommunicirten, öffentlichen Büsser, Energumenen und Katechumenen. Wenn der hl. *Augustinus* De peccat. merit. II 26 sagt, dass den Katechumenen zwar nicht der Leib Christi, aber doch etwas Heiliges und Heiligeres, als gewöhnliche Speise, gereicht werde, so redet er hier nicht von den E., sondern von dem gesegneten Salze, welches den Katechumenen während ihrer Vorbereitungszeit zum Genusse gereicht wurde. Ihre ursprüngliche Bedeutung, Surrogat der sacramentalen Communion zu sein, verloren die E. von der Zeit an, da es Sitte wurde, dieselben nach Hause zu nehmen, und dies auch von denen geschah, die während der hl. Messe die sacramentale Communion empfangen hatten. Neben diesen öffentlichen E. finden wir auch Privat-E., welche sich gegenseitig Kirchen, Bischöfe, Priester, Ordenspersonen zum Zeichen ihrer auf der Glaubenseinheit beruhenden Freundschaft zuschickten und von *Gregor. Turon.* Vita s. Maurit. c. 8 ‚eulogiae salutis‘ genannt werden. Nach demselben Gewährsmann pflegten sich auch gute Freunde beim Abschiede derartige E. unter gewissen Ceremonien zu reichen [Beispiele aus dem Leben König Guntrams und König Chilperichs berichtet *Greg. Turon.* Hist. Franc. VIII 2, VI 5 von einem gewöhnlichen Priester, der seinem Gastfreund, der ihm auf der Reise Aufnahme gewährt, die E. spendet, d. i. hier den Segen über die Speisen spricht; De glor. conf. XXXI. K.], und so kam es, dass allmählig ‚eulogia‘ die Bezeichnung für ‚Geschenke‘ überhaupt bildete, die auch unter dem Namen ‚Benedictiones‘ vorkommen, um, wie es scheint, den religiösen Charakter derselben zu wahren. [So wird E. besonders von den Geschenken gebraucht, welche durch eine in der fränkischen Zeit aufkommende Sitte oder Unsitte die Priester ihren Bischöfen darbrachten (*Concil. Meld.* c. 14; *Leon. IV* Ep. ad episc. Arm. c. 3). Die Einforderung derselben verbot später Hinkmar seinem Archidiakon; in der griechischen Kirche gewann diese Unsitte bis auf den heutigen Tag eine grosse Bedeutung und einen nahezu simonistischen Charakter. K.] Der Gebrauch der E. besteht in der griechischen Kirche noch heutzutage, in der abendländischen nur noch vereinzelt; im Allgemeinen ist er durch die Benediction des Brodes ersetzt. S. *Dinkel* Realbenedictionen 35 ff. KRÜLL.

[Die Bedeutung von E. als besondere Vergünstigungen, welche den Mönchen im Refectorium gestattet wurden, gehört dem MA. an. Vgl. noch den vorzüglichen Art. über E. bei *Smith and Chatham* I 629. K.]

EUNUCHEN. Christus der Herr spricht bei Matth. 19, 12 von drei Klassen von Verschnittenen, von solchen, die es von Mutterleib aus sind, von solchen, die von den Menschen verschnitten wurden, von solchen, die sich um des Himmelreiches willen selbst verschnitten haben, und die Stelle zeigt, dass die E. zur Zeit seines Erdenwandels nicht gar selten waren, da er sie sonst schwerlich in dieser Weise in seine Rede von der Ehescheidung hereingezogen hätte. Ihre Zahl wurde, wie es scheint, in der Folgezeit noch grösser, und der römische Staat sah sich dadurch veranlasst, die Entmannung zu verbieten (*Sueton.* Domitian. c. 7) oder im einzelnen Fall von besonderer Erlaubniss abhängig zu machen (*Iustin.* Apol. I, c. 29). Zu den Beweggründen, welche die That bisher herbeiführten, gesellte sich in der christlichen Welt noch ein weiterer. Die Worte Christi von denjenigen, welche sich um des Himmelreiches willen selbst verschneiden, wurden von den Christen der ersten Zeit nicht selten buchstäblich aufgefasst und die Verstümmelung als ein Mittel angesehen, leichter das Heil zu wirken. Schon *Iustin* berichtet von einem Jüngling, der sich zur Entkräftung des den Christen gemachten Vorwurfes der Unzucht bereit erklärte, sich entmannen zu lassen (Apol. I, c. 29), und *Origenes* bemerkt, solche Leute, die Hand an sich selbst legten, Menschen von feurigem und gläubigem Gemüthe, aber von wenig Urtheilskraft, selbst gesehen zu haben (Comm. in Matth. XV, n. 3). Wenn *Eusebius* (H. e. VI, c. 8) recht berichtete, was indessen bei den Widersprüchen seiner Erzählung und Angesichts der eigenen einschlägigen Erklärungen des Alexandriners zweifelhaft ist, so würde dieser selbst in jugendlichem Eifer die That begangen haben, und wenn der alleinstehende und nur auf Hörensagen beruhende Bericht des *Epiphanius* (Haeres. 58) Glauben verdiente, so hätte die Secte der Valesier im 3. Jahrh. alle ihre Mitglieder zu E. gemacht. Wie es sich damit verhalten mag: in seinen reiferen Jahren missbilligte Origenes die Selbstverstümmelung entschie-

den als dem wahren Sinne des göttlichen Wortes zuwider (Comm. in Matth. XV, n. 1—5), und diese Anschauung ward in der Kirche die herrschende, wenngleich einige Bischöfe einige Zeit eine schwankende Stellung eingenommen zu haben scheinen (*Eus.* H. e. VI, c. 8). Wenn auch gegen diejenigen, die in einer Krankheit von den Aerzten oder zur Zeit einer Verfolgung verstümmelt wurden, keine Massnahmen ergriffen wurden, so wurde dagegen die Selbstverstümmelung mit Ausschluss von der Weihe bez. mit Ausstossung aus dem Klerus bestraft und dieses Verfahren war ein sehr altes. Der erste Kanon von Nicaea, durch den es für die ganze Kirche zur gesetzlichen Norm erhoben wurde, beruft sich bereits auf einen Kanon oder eine kirchliche Regel, und die apostolischen Kanones (21—23 bez. 20—22), die es ebenfalls vorschreiben, reichen daher jedenfalls inhaltlich, wenn auch etwa nicht formell, in die vornicänische Zeit zurück. Nach dem auf sie folgenden Kanon (24) und nach *Athanas.* Hist. Arian. ad monach. c. 28 wurde die That auch an den Laien geahndet, und diese Praxis war wahrscheinlich gleich alt. Ihre Motive trafen auch bei der Castration der Kinder zu. Aber ein Verbot dieser Handlung ist in der alten Kirche nicht nachzuweisen, und die E. begegnen uns in der orientalischen Geschichte auch fortan nicht selten. Die Selbstentmannung aus falschen religiösen Gründen scheint im Ganzen seit der Synode von Nicaea aufgehört zu haben, und das Verbot derselben wurde nur noch durch die zweite Synode von *Arles* vom Jahr 443 oder 452 (can. 7) erneuert. FUNK.

ΕΥΡΕΤΡΑ, μήνυτρα, σῶστρα, gefundene Gegenstände. Sie zurückzugeben, galt dem christlichen Alterthum als heilige Pflicht der Gerechtigkeit, die von einzelnen Canones unter Androhung der Infamie anbefohlen wird. Man vgl. dazu *Greg. Thaumat.* can. 10 bei *Bevereg.* Pandect. II 34 und die Erzählung bei *Augustin.* De verb. apost. Serm. XIX 138, ed. Basil. 1519, 357; *Bingham* VII 469 f.

EUSTATHIANER. Die im 4. Jahrh. von der Synode zu Gangra in Paphlagonien anathematisirte Secte der E. hat für das praktisch-sittliche Leben der kleinasiatischen Christenheit eine hervorragende Bedeutung. Von gnostischen Principien über die Materie ausgehend, verwarfen diese fanatischen Schwärmer die Ehe, die Agapen, den Genuss des Fleisches. Während sie die kirchlichen Fasten nicht einhielten, beobachteten sie Sonntagsfasten (c. 18; vgl. *Can. apost.* 65). Die Nachwirkung dieser Verirrungen lassen sich in einer Reihe von Concilsbeschlüssen des 4. und 5. Jahrh. betreffs der Ehe und der Fasten noch nachweisen.

EVANGELIARIUM = Evangelienbuch. Es giebt Evangeliarien, die den vollständigen Text der Evangelien enthalten, und andere, in denen bloss die zur Vorlesung beim Gottesdienst bestimmten Abschnitte nach der Ordnung des Kirchenjahres zusammengestellt sind. So lange noch keine feste Leseordnung vorhanden war, oder so lange man an der Sitte festhielt, die hl. Schrift des N. Test. im Laufe eines Jahres ganz und in fortlaufendem Zusammenhang vorzulesen (vgl. d. A. Lesungen), bediente man sich zum kirchlichen Gebrauch nur der vollständigen Evangelienhandschriften. Nachdem aber einmal eine bestimmte Perikopeneintheilung sich entwickelt hatte, schrieb man der Bequemlichkeit halber die sämmtlichen Lesestücke in ein eigenes Buch zusammen. Um indessen auch die vollständigen Handschriften benutzen zu können, fügte man ihnen ein Verzeichniss der Perikopen bei, indem man zugleich Anfang und Ende derselben am Rande des Textes bezeichnete. — In der morgenländischen Kirche ist der Sprachgebrauch ein wenig verschieden: das Buch, welches den Text enthält, heisst εὐαγγέλιον, das angehängte Verzeichniss aber εὐαγγελιστάριον. *Leo Allat.* De libr. eccl. graec. dissert., Paris 1645, 33 sqq.

Die Evangelien wurden Anfangs einzeln auf besondere Rollen geschrieben, und so finden wir sie mitunter auf den alten Kunstdenkmälern dargestellt (*Ciampini* Vet. mon. I 234, ib. tav. LXVII). Die Sitte, sie in einem Buche zusammenzuschreiben, wurde im MA. auf den hl. Hieronymus zurückgeführt (*Honor. Augustodun.* Gemm. anim. II, c. 88), ist aber zweifelsohne weit ältern Ursprungs.

Es ist aus dem Alterthum eine grosse Anzahl von Evangeliarien auf uns gekommen, meist in lateinischer oder griechischer oder syrischer Sprache. Die wichtigsten derselben zählt *Tischendorf* Proleg. ad edit. mai. crit. N. T. auf. Gar manche sind durch ihr Alter und ihren Ursprung ehrwürdig. So rührt z. B. der bekannte Cod. Vercellensis höchst wahrscheinlich von der Hand des Bischofs und Bekenners Eusebius († 371) her. Perpetuus, Bischof von Tours, vermachte an Euphronius, Bischof von Autun, ‚evangeliorum librum, quem scripsit Hilarius quondam Pictaviensis sacerdos‘ (*d'Achery* Spicil. V 107); noch Drutmar (saec. IX) beruft sich darauf. Der berühmte Cod. Fuldens. (ed. *Ranke*, Lips. 1868) ist das eigenhändige Werk des Victor von Capua (a. 546). Ueberhaupt wissen wir von manchen der angesehensten Väter und Kirchen-

schriftsteller, dass sie eine Lieblingsbeschäftigung darin fanden, Abschriften der Bibel anzufertigen; namentlich haben Pamphilus und sein Schüler Eusebius in dieser Hinsicht Vieles geleistet (*Hieron.* De vir. ill. c. 75, 81). Später war das Abschreiben vorzugsweise ein Geschäft der Mönche. Grosse Sorgfalt verwandte man auch darauf, die Abschriften mit alten und genauen Exemplaren zu vergleichen, wie dies namentlich wieder von Pamphilus und Eusebius berichtet wird. Eine ganze Reihe der auf uns gekommenen Handschriften ist, wie die Unterschriften beweisen, aus anderen geflossen, die von diesen beiden Männern verglichen worden waren (*de Rossi* Bull. 1863, 67).

Nichtsdestoweniger schlichen sich gerade in die zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Exemplare mancherlei Zusätze ein. Da die evangelischen Perikopen, von ihrem geschichtlichen Zusammenhang losgelöst, oft ganz unvermittelt begannen, so schickte man ihnen kurze Einleitungsformeln voraus, wie z. B.: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, in illo tempore etc. In der Folge geriethen dann derartige Zusätze in den Text hinein, und eine ganze Reihe von Varianten ist in solcher Weise liturgischen Ursprungs. Ebenfalls aus dem gottesdienstlichen Gebrauch erklärt sich auch die Einschiebung der bekannten Doxologie Matth. 6, 13; Luc. 12, 4: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Die zum liturgischen Gebrauch bestimmten Evangelienbücher wurden der grössern Dauerhaftigkeit halber nicht auf Papyrus, sondern auf Pergament geschrieben. Constantin d. Gr. beauftragte einst den Eusebius, fünfzig Exemplare derart für die Kirchen seiner Residenz anfertigen zu lassen (Vit. Const. IV, c. 36). Auch auf die kalligraphische Ausstattung verwandte man grosse Sorgfalt, wie die meisten der noch vorhandenen Exemplare beweisen. Besondere Prachtexemplare wurden auf Purpurgrund mit Gold- oder Silbertinctur geschrieben. Mit Rücksicht darauf bemerkt *Hieron.* Praefat. in Iob: ,habeant, qui volunt, veteres libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus, ut vulgo aiunt, litteris, opera magis exarata, quam codices.' Auch *Chrysost.* Hom. 32 in Io. c. 3 tadelt es an den Reichen, dass sie mehr Werth darauf legten, die hl. Schriften auf feines Pergament, mit goldenen Buchstaben geschrieben, in ihren Palästen zur Schau zu stellen, als den göttlichen Inhalt derselben ihren Herzen einzuprägen. Ein bekanntes Prachtexemplar ist der jetzt in Upsala befindliche Cod. argenteus, welcher die Evangelien in gothischer Uebersetzung enthält; ferner der sog. Cod. aureus der Trierer Stadtbibliothek. Nicht minder reich war der Einband. Die Deckel waren oft mit edlem Metall bekleidet und mit kostbaren Steinen oder mit Elfenbeinschnitzwerk geschmückt. Das grosse Werk von *Gori* Thes. dipt. enthält eine ganze Reihe von Elfenbeinplatten aus dem 5. und 6. Jahrh., die einst in solcher Weise verwendet worden waren (t. III; vgl. die Art. Diptychen und Elfenbein). *Cedren.* erwähnt einen Evangeliencodex mit besonders kostbarem Einband, den einst Constantin der Laterankirche schenkte (Chron. ad a. 21 Const.); ein ähnliches Geschenk machte die Königin Theodelinde der Kirche von Monza (*Maffei* Storia diplom. 319). Um solche kostbare Stücke besser zu verwahren, legte man sie in Kapseln (capsae), die ebenfalls oft von edlem Metall oder Elfenbein verfertigt waren, oder man hüllte sie in reich gestickte Decken (camisia). Vgl. *Ducange* Glossar. s. h. v. Diese Sitte erwähnt schon *Ambros.* Epp. IV class. 1: ,ibi arca testamenti, undique auro tecta, id est, doctrina Christi.' Unter der Beute, welche Childerich von einem Zuge gegen die Westgothen mitbrachte, nennt *Greg. Turon.* Hist. Fr. III, c. 10: ,viginti evangeliorum capsas ex auro puro ac gemmis ornatas'. Cfr. De glor. confess. c. 63.

[Besonders das fränkische und frühromanische MA. legten auf die künstlerische Ausstattung der Evangeliarien hohen Werth; wir geben hier als Beispiel dieser im Uebrigen nicht mehr in die Grenzen dieses Werkes fallenden Entwicklung den Deckel eines von *Albert* (Mém. de la société nationale de France, IVe sér. XXXV 5) publicirten Evangelienbuchs, welches der karolingischen Zeit angehört, und welches den thronenden Erlöser darstellt, dessen Linke das geschlossene Buch hält, während die Rechte segnend erhoben ist, ein Typus, welcher zu dem auf romanischen Portalsculpturen wie auf romanischen Buchdeckeln so beliebten der Maiestas Domini in der Mandorla übergeleitet. Die das Bild des Heilandes umgebende Inschrift lautet mit Ergänzung der abgebrochenen und Zurechtstellung der verstellten Theile: *matheus et marcus* LVCAS S*an*C*tus*Q*ue* IOH*annes* || *vox h*ORV*m* QVATVOR REBOAT TE XPE REDEMPTOR. K.] MOSLER.

EVANGELIEN. I. In seiner nächsten und allgemeinsten Bedeutung bezeichnet εὐαγγέλιον die frohe Botschaft des messianischen Heiles, wie sie von den Propheten vorher verheissen war (Is. 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1), von Christus aber der Welt gebracht und durch seine Apostel allen Völkern verkündet wurde (Matth. 4, 23; 26, 13). Sie führt diesen



Fig. 152. Deckel eines Evangelienbuches.

Namen mit Recht; denn sie bringt uns Allen καὶ κολάσεως ἀναίρεσιν, καὶ ἁμαρτημάτων λύσιν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἁγιασμὸν, καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν τῶν οὐρανῶν, καὶ συγγένειαν πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (*Chrysost.* Hom. 1 in Matth. c. 2). Im engern Sinne aber versteht man unter Evangelium die schriftliche Aufzeichnung der vornehmsten Lehren und Thaten des Herrn, wie sie von denselben Aposteln und ihren ersten Jüngern herrührt. Wenn es nun auch mehrere Darstellungen dieser Heilsthatsachen gab, so waren sie doch nur ebensoviele Formen der einen und einzigen frohen Botschaft. Man betrachtete die hierher gehörigen Schriften als ein Ganzes und bezeichnete sie darum zusammengenommen als τὸ εὐαγγέλιον. Cfr. *Iren.* Adv. haer. III, c. 11, n. 8: τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον. *Orig.* In Ioan. t. V, c. 4 (Opp. IV 98): καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον. *Aug.* Tr. in Ioan. 36, c. 1: in quatuor evangeliis, vel potius quatuor libris unius evangelii. Dieser Auffassung gemäss nannte man die einzelnen evangelischen Schriften εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον κ. τ. λ., eine Ausdrucksweise, die sich schon im *Fragm. Murat.* und bei *Iren.* l. c. n. 7 findet. Es war folglich ein Abweichen von dem ursprünglichen Sprachgebrauch, wenn man von εὐαγγέλια in der Mehrzahl redete. So zuerst *Basilides* ap. Hippol. philos. VII, c. 22; *Cerdo* ap. Theodoret. haer. fab. I, c. 24; *Iustin. M.* Apol. I, c. 66.

Derartige Aufzeichnungen über das Leben des Herrn, die den Titel von E. in Anspruch nahmen, hatte das christliche Alterthum, und besonders die beiden ersten Jahrhunderte, in grosser Menge aufzuweisen. Schon Luc. 1, 1 spricht von ‚Vielen‘, die es versucht hätten, solche zu liefern, und eine gute Anzahl derselben ist uns

theils noch erhalten (cfr. *Tischendorf* Evang. apocrypha, Lips. 1853), theils wenigstens dem Namen nach bekannt. Sie tragen meist den Namen irgend eines Apostels an der Spitze, sind aber in Wahrheit entweder das Werk eines frommen Betruges, oder — was weit häufiger der Fall ist — Erzeugnisse von Irrlehrern. Dahin gehören z. B. das Protoevangelium Iacobi, das Evang. Petri, Thomae, Matthiae, Philippi, XII Apostolorum, Barnabae, Nicodemi, ferner das Evang. sec. Aegyptios, de nativitate Mariae, de infantia salvatoris etc. Nur vier Evangelienschriften giebt es, die nach des *Origenes* Ausdruck μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ (ap. *Eus.* H. e. VI, c. 25); es sind dieselben, die auch uns heutzutage als heilig und kanonisch gelten (s. d. A. Kanon). Die Vierzahl schien von jeher den Vätern bedeutungsvoll; sie erblicken darin einen Hinweis auf die Bestimmung des Evangeliums, nach allen vier Weltgegenden hin verbreitet zu werden (*Iren.* Adv. haer. III, c. 11, n. 7).

II. Die Ordnung, wonach unsere vier kanonischen E. aufeinander folgen, ist eine doppelte: entweder ist dabei die Zeit ihrer Abfassung massgebend, oder das Rangverhältniss ihrer Verfasser. Letztere Reihenfolge scheint im Abendlande Anfangs die gewöhnlichere gewesen zu sein. Darauf hinweisend bemerkt *Tertull.* Adv. Marc. IV, c. 2: fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Die meisten Handschriften der Itala stellen Matth. und Joh. zuerst, darauf folgen Luc. und Marc., so Cod. Vercell., Veron., Palat., Corbej., Brix., Monac., desgleichen das dem Cod. Claramont. angehängte stichometrische Verzeichniss der hl. Schriften; dieselbe Ordnung will Drutmar in einem von der Hand des Hilar. Pictav. herrührenden Exemplar gefunden haben. Damit stimmt auch der Cod. graecolat. D. (Cantabrig.). Die erstere Ordnung, welche bekanntlich heutzutage allgemein beobachtet wird, findet sich sonst in allen anderen griechischen Handschriften und Uebersetzungen; ferner im *Fragm. Murat.* bei *Iren.* Adv. haer. III, c. 1, n. 1; *Orig.* ap. Euseb. l. c.; den *Iambi ad Seleuc.* (inter Opp. *Greg. Naz.* III 1105; *Athanas.* Ep. festal. 39; *Aug.* De cons. ev. I, n. 3 und den Späteren sämmtlich. *Euseb.* H. e. III 24 beweist, dass die Alten mit gutem Grunde das Evangelium des Johannes an die vierte Stelle gesetzt hätten.

Die Versuche, die vier E. zu einem Ganzen zu vereinigen, sind alt. Schon *Theoph. Antioch.* verfasste eine sog. Evangelienharmonie (*Hieron.* Catal. c. 25), die aber für uns verloren gegangen ist. Ungefähr um dieselbe Zeit schrieb *Tatian* sein εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, welches ehedem, besonders in Syrien, viel verbreitet war (*Theodoret.* Haer. fab. I 20). Das bekannteste Werk derart rührt von *Ammonius Saccas,* dem Lehrer des Origenes, her, und ist noch in der lat. Uebersetzung des Victor von Capua vorhanden (*Galland.* Bibl. max., t. II; *Schmeller,* Wien 1841; *Ranke* Cod. Fuldens., Lips. 1868). Zum Behuf seiner Arbeit theilte Ammonius die E. in kleine κεφαλαῖα ein, wovon auf Matth. 355, auf Marc. 233, auf Luc. 342, auf Joh. 232 fielen. Der grössern Bequemlichkeit halber ordnete sie *Euseb. Caes.* in zehn Reihen (κανόνες), die später in die meisten Evangelienhandschriften übergegangen sind.

III. Nachweislich schon im 2. Jahrh. war es üblich, die geheimnissvollen Thiergestalten (Ezech. 1, 4 f.; Apoc. 4, 6 f.) auf die vier E. zu beziehen (*Iren.* Adv. haer. III, c. 11, n. 8). Die Deutung war freilich nicht immer die gleiche. So entspricht bei *Iren.* l. c. der Löwe dem Johannes, das Rind dem Lucas, der Mensch dem Matthäus, der Adler dem Marcus; *Aug.* De cons. ev. I, n. 9, dem *Beda* und *Primas.* folgen, bezieht dagegen den Löwen auf Matthäus, den Menschen auf Marcus, das Rind auf Lucas, den Adler auf Johannes. Unsere jetzt gewöhnliche Deutung findet sich bei *Hieron.* Prooem. in Matth., *Greg. M.* Hom. 4 in Ezech., *Sedul.* De opere pasch. c. 1, *Iuvenc.* Hist. ev. I 1 ff., *Alcuin.* Disput. puer. c. 8. Zu ihrer Begründung beruft sich *Hieron.* l. c. auf die Anfänge der einzelnen E. Matthäus beginnt mit der menschlichen Herkunft des Herrn (Mensch), Marcus mit der Stimme des Rufenden in der Wüste (Löwe), Lucas mit der Geschichte des Priesters Zacharias (Rind als Opferthier), Johannes aber schwingt sich in erhabenem Fluge über die Erde empor zur Betrachtung des ewigen Wortes (Adler).

IV. Es ist bekannt, mit welchen feierlichen Ceremonien die alte Kirche die Vorlesung des Evangeliums umgeben hatte. Dieselbe war Sache der Diakonen oder Priester (*Const. apost.* II, c. 57); sämmtliche Anwesende, Kleriker wie Laien, standen dabei auf (ibid.; *Isid. Pelus.* l. I, ep. 136); die Unterlassung dieser Gewohnheit zu Alexandrien bezeichnet *Sozom.* H. e. VII, c. 19 als auffallend. Nach morgenländischer Sitte wurden Lichter vorangetragen: ‚ut sub typo luminis corporalis illa lux ostendatur, de quo in psalterio legimus: lucerna pedibus meis verbum tuum' (*Hieron.* C. vigil. c. 3). Dass es Sitte gewesen sei, das Evangelium auf dem Altar oder sonst einem erhabenen Orte zur öffentlichen Verehrung auszulegen, behaupten *Pelliccia* I 15 f. und *Binterim* Denkw. IV, 1, 225 mit Berufung auf *Aug.* Civ. Dei X 29, worin ihnen jedoch Andere

widersprechen. Sicher ist es aber, dass auf den Concilien ein derartiger Gebrauch herrschte, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat (*Martène* De antiq. eccl. rit. III, c. 1, § 9). Das Evangelium sollte in diesen Versammlungen gewissermassen den Vorsitz führen.

Bei der Bischofsweihe wurde, wie heutzutage noch geschieht, das Evangelium auf das Haupt des Ordinanden gelegt (*Constit. apost.* VIII, c. 4; *Conc. Carthag.* IV, c. 2). Dem entsprechend gab die alte Kunst es den Bischöfen in die Hand (*de Rossi* R. S. I, tav. VI, VII; II, tav. VI), um anzudeuten, dass sie es als ein ihnen anvertrautes Gut (I Tim. 6, 20) unversehrt bewahren sollten. In späterer Zeit, nach Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums, wurde bei der Krönung dem neuen Kaiser auch das Evangelium überreicht, um ihn so an die Pflicht zu erinnern, für Schutz und Ausbreitung des Glaubens Sorge zu tragen. Als Ludwig der Fromme der kaiserlichen Würde sich entäusserte, übersandte er seinem Sohne Lothar die Reichsinsignien, bestehend in Krone, Schwert und Evangelienbuch. — Den Eid auf das Evangelium führte zuerst *Iustinian* in die gerichtliche Praxis ein (nov. 9). [Die Anrufung der E. in Schwur- und Fluchformeln bezeugt die merkwürdige Inschrift der Bonusa und des Mennas, welche *Iacutius* Christ. antiq. specimina quae in vetere Bonusae et Mennae Titulo etc., Rom. 1754, herausgab, und wo es heisst: ABEAT ANAT || EMA A IVDA SI QVIS ALTERVM OMINE SVPER ME POSVER*it* ANATHEMA ABEAS DA TRI || CENTI DECEM ET OCTO PATRIARCHE (für *is*, die nicänischen Väter) QVI CANONES EXPOSVERVN*t* ET DA SCA XPI || PVATVOR EVANGELIA. K.]

Die Verehrung der Gläubigen zeigte sich auch in der Sitte, das Evangelium nach Art der jüdischen Phylakterien am Halse zu tragen. So wurde der Diakon Euplius a. 304 mit dem Evangelium am Halse gemartert (*Ruinart* Act. mart. ed. Veron. 361). *Chrysost.* Hom. 72 in Matth. c. 2 und *Isid. Pelus.* Ep. II 150 erwähnen gelegentlich diese Sitte als eine besonders unter Frauen verbreitete, ohne dass sie irgend welche Bemerkung darüber machen, während *Hieron.* in Matth. 23, 5 sich tadelnd darüber äussert. Nach *Aug.* Tr. in Ioan. 7, c. 12 hatte man auch die Gewohnheit, Fieberkranken das Evangelium auf den Kopf zu legen. [Andere trugen E. als Mittel gegen Krankheiten (*Chrysost.* Hom. XIX) oder Dämonen (*eb.* in Ioan. c. 31); man hielt es Bränden entgegen (*Greg. Turon.* Vit. PP. c. 6) oder gab es den Todten ins Grab mit, wie angeblich dem Apostel Barnabas, auf dessen Brust man ein Evangelium fand (*Baron.* Ad a. 485). Solch ein Phylakterion übersandte Gregor d. Gr. nebst einem Kreuze der Königin Theodelinde (s. d. A. Kreuz und *Mozzoni* Tav. della stor. eccl. VII 79). *Martigny* ist auch geneigt (S. 301), die in gewissen Katakombenbildern (wie *Bottari* Tav. XCIII 2) zu Füssen von Oranten dargestellten scrinia sacra, Behälter mit Rollen (vgl. *Prud.* Peristeph. h. XIII 7), als solche E. zu deuten. K.]

Von dem Evangelium selbst wurde diese Verehrung auch auf die betr. Bücher übertragen. So erklärt das *Conc. Constantinop.* IV, Act. X, can. 3: τὴν ἱερὰν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμοτίμως τῇ βίβλῳ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων προςκυνεῖσθαι θεσπίζομεν. Schon vorher hatte das Nicaen. II bestimmt, es solle den Bildern des Herrn, der allerseligsten Jungfrau und der übrigen Heiligen dieselbe Verehrung erwiesen werden, ὃν τρόπον ... καὶ τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις. Die Auslieferung dieser hl. Bücher zur Zeit der Verfolgung wurde dem Abfall gleich geachtet (*Euseb.* H. e. VIII 2—3; vgl. d. A. Traditores); nicht minder bewahrte man sie vor Häretikern und Schismatikern (*Optat. Milev.* De schism. Donat. II; *Augustin.* C. Crescent. gramm. III, c. 7). MOSLER.

V. Darstellung der E.

1) Ueber die Darstellung der E. in Gestalt von Büchern oder Rollen ist das Nothwendige im Art. Bücher gesagt worden. Es ist dazu nur nachzutragen, dass auch Diakonen mit dem Evangelienbuch erscheinen, weil ihnen die Ablesung des Evangeliums obliegt. So auf einem Goldglas, wo Laurentius die Rolle hält, während rechts und links von ihm Petrus und Paulus ohne solche sitzen (*Buonarruoti* Tav. XVI [2]; *Garrucci* Vetri tav. XX [1]); auf einem Fresco aus S. Valentino (*Garrucci* Stor. tav. LXXXIV [3]); desgleichen in dem Wandgemälde im Baptisterium des Papstes Damasus (*Paciaudi* De sacr. christ. baln. tab. I, nicht Frontispiz, wie *Martigny* angiebt); auf Mosaiken (S. Lorenzo fuori le mura, *Ciampini* Vet. m. II, tav. XXVIII; *Garr.* Stor. t. CCLXXI), wo Laurentius und Stephanus Bücher tragen; in der Tribuna von S. Maria in Trastevere; der K. S. Nazario und Celso oder Galla Placidia in Ravenna (*Ciampini* I, LXVI 2, wo ebenfalls Laurentius (*Garrucci* CCXXXIII [1]). Letzteres Monument zeigt zu-



Fig. 153. Von einem Mosaik in S. Nazario zu Ravenna (441).

gleich den **Schrank**, in welchem die E. aufbewahrt wurden, sammt den Aufschriften der Bände, welche darin aufgestellt oder vielmehr eingelegt sind; eines fehlt, weil der Heilige es in der Hand trägt (s. unsere Fig. 153).

Ob man mit *Martigny* 299 in der Rolle neben dem Magier auf dem Goldglas (*Buonarruoti* IX [3]; *Garrucci* IV [6]) zu sehen hat, ist mir sehr zweifelhaft; auch *Garrucci* scheint Buonarruoti's Annahme, dass hier einer der Magier dargestellt sei, kaum beizupflichten. *Martigny* will, gewiss sehr gewagt, in der Rolle die Andeutung der ersten Berufung der Weisen zum Evangelium sehen.

Eine ähnliche *aedicula*, in der die hl. Schriften aufbewahrt wurden, ist auf einem Goldglase (*Buonarruoti* II [5]; *Garrucci* V [6]) dargestellt (s. unsere Fig. 154).



Fig. 154. Goldglas (nach Garrucci V 6).

2) Eine andere Darstellung der E. ist die, welche sie auf mit **Baldachinen bedeckten Tischen** (Altartischen) zeigt, wie in dem Mosaik von S. Giovanni in Fonte zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II, tav. LXX; *Garrucci* Storia, tav. CCXXVI), oder auf dem Throne (s. d. A. Etimasia), wie auf dem eben erwähnten Mosaik, wo die beiden zu Seiten des Thrones aufgestellten Sitze (suggestus) auf die Thätigkeit des Concils hindeuten, vor welchem das Evangelienbuch aufgestellt ist (vgl. unsere Abb. Fig. 155). War dies nicht der Fall, so

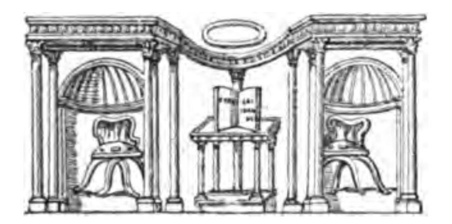


Fig. 155. Von dem Mosaik von S. Giovanni in Fonte in Ravenna (Ciampini II, tav. LXX).

haben wir uns zu denken, dass der Vorsitzende des Concils das hl. Buch in der Hand trug, wie wir es auf einem von dem Cardinal *Camillo de Massini* publicirten Gemälde von allerdings ungewissem Alter finden (s. *Anastas.* Lib. Pontif., ed. Bianchi III, p. XXIII Proleg.).

3) Symbolisch sind die E. dargestellt unter dem Bilde der vier **Paradiesesflüsse** (s. d. A.). KRAUS.

EVANGELISTEN u. EVANGELISTISCHE ZEICHEN, Darstellung derselben. Die bildliche Darstellung der Evangelisten gehört nicht zu dem Bildercyclus der ältesten christlichen Kunst; um so häufiger ist sie in der mittelalterlichen. Die Behauptung aber, dass vor dem 5. Jahrh. das Sujet nicht nachzuweisen sei, dürfte schwerlich vorhalten; es scheint bereits im 4. aufgekommen, dann aber im 5. und 6. Jahrh. sehr rasch beliebt worden zu sein. Der Entwicklungsgang, welchen diese Darstellung nahm, ist im Wesentlichen nachstehender.

1) Zunächst begegnen wir denjenigen der vier Evangelisten, welche zugleich Apostel waren, auf den Bildwerken, welche Christus inmitten seiner Apostel darstellen (s. d. A.). Die Frage ist nur, ob hier Matthäus und Johannes in besonderer, von den übrigen Zwölf verschiedener Weise charakterisirt sind. Man hat eine derartige Charakterisirung in dem Umstande zu finden geglaubt, dass einzelnen dieser Apostel Bücher oder Rollen beigegeben sind (so *Martigny* Dict. 297); allein ein Blick auf die betr. Sarkophage und Elfenbeine zeigt, dass die Beigabe dieser Attribute einerseits ganz willkürlich ist, andererseits sich nicht auf die beiden Evangelisten beschränkt; ebensowenig kann ich die letztere dadurch charakterisirt sehen, dass auf manchen Sarkophagen einigen Aposteln Bücher, anderen Rollen (Volumina) in die Hand gegeben sind. Ich erblicke in diesem Wechsel nur ein künstlerisches Motiv.

Dagegen sind die Evangelisten als solche charakterisirt auf dem Sarkophag von **Arles** (*Le Blant* Sarc. d'Arles n. 6, p. 7 f.; *Garrucci* Tav. CCCXLIII [3]), wo der Erlöser

inmitten der Apostel und Evangelisten (mehrere andere Personen sind nur zur Füllung der Arcaturen beigegeben) sitzt. Der Heiland hat ein aufgeschlagenes Buch vor sich mit der Inschrift: DOMINVS LEGEM DAT. Unter den zu seiner Rechten Sitzenden befindet sich Marcus mit aufgeschlagenem Buche, auf welchem die Inschrift MARCVS, dann Matthäus, welcher eine Rolle mit MATTEVS in der Hand hält; links folgen Lucas mit Rolle, auf welcher LVCANVS, und Johannes mit der Inschrift IOANNES auf seinem geöffneten Buche. Marcus und Lucas erscheinen bärtig, Matthäus und Johannes bartlos. Die Reihenfolge der Vier ist nicht die gewöhnliche der Vetus Italica, sondern die des Hieronymus (vgl. *Wallon* De la croyance aux Evangiles 151 f.; *Berger de Xivrey* Mém. sur le style du Nouv. Test. 25, 35; *Le Blant* a. a. O. 8).

Eine weitere Sarkophagdarstellung lieferte das von *de Rossi* Bull. 1866, 35; 1867, 97 besprochene, von *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule n. 624 betr. seiner Inschriften edirte, von *Garrucci* Storia tav. CCCXXX [2] abgebildete Denkmal aus Apt. An den Ecken des Sarges sind vier, bis auf einen bartlose Männer gebildet, zu deren Füssen zusammengewickelte Rollen gesehen werden. Ueber einem von ihnen steht IOHANNES, die übrigen Inschriften sind zerstört.

Ueber diese vielleicht dem 5. Jahrh. schon angehörenden gallischen Sarkophage hinaus führt uns der kostbare Fund, welchen *de Rossi* in Umbrien machte und im Bull. 1871, 120 f. beschrieb und tav. VII eb. abbildete. Das in Spoleto gefundene, jetzt in de Rossi's Besitz sich befindende Sarkophagfragment stellt die mystische Barke (die Kirche) dar, welche auf den Fluthen des Meeres einherzieht; am Steuer Christus mit der Inschrift IESVS, als Ruderer drei bartlose junge Männer mit den Inschriften MARCVS, LVCAS, *io*ANNES, der vierte Ruderer, Matthäus, ist abgebrochen. Das Werk gehört entschieden dem 4. Jahrh. zu (vgl. auch die Abb. bei *Garrucci* Tav. CCCLXXXXVI). Auf den Goldgläsern des 3.—5. Jahrh. fehlen die Evangelisten; dagegen ist sehr wahrscheinlich, dass wir wenigstens ein oder zwei Fresken der Katakomben haben, welche sie aufweisen. Zwar ist das von *Perret* II, pl. LXVI aus S. Zotico abgebildete, s. Z. bereits von *Boldetti* 565 beschriebene Fresco gegen die Annahme des letztern wol mit *Stevenson* Il Cimitero di s. Zotico 8, 32, 42 f., auf die begrabenen vier Martyrer, nicht auf die vier Evangelisten zu beziehen; allein das von *Garrucci* Storia tav. XVII [2] nach einer Zeichnung Marchi's publicirte Fresco, über dessen Provenienz nichts gesagt wird und das wol identisch ist mit dem von *de Rossi* Bull. 1869, 11 besprochenen (es ist die Rede von einem an den Grenzen des Coemeterium der hl. Soteris liegenden Cubiculum, in welchem Christus zwischen den beiden Monogrammen ☧ und inmitten der vier Evangelisten dargestellt ist), kann kaum anders als auf die Evangelisten bezogen werden. Der bartlose und jugendliche Erlöser sitzt auf einem Stuhle, rechts und links von ihm je zwei Männer, von denen nur der zur äussersten Rechten bärtig ist; er zeigt auf einen Stern in der Höhe. Zu Füssen des Erlösers ein Behälter mit Volumina. Der Stil und das neben dem einfachen Nimbus des Herrn doppelt erscheinende ☧ lassen auf das 4. Jahrhundert schliessen. Gegen Ende des 5. Jahrh. treffe ich die nämliche Auffassung auf einem Elfenbeinrelief, dem Deckel eines Evangeliums in dem Museum zu Ravenna, wo ebenfalls der bartlose Heiland auf der Kathedra sitzt, rechts und links je zwei Personen ohne Nimbus, von denen die beiden äussersten bärtig, die zwei anderen bartlos sind; jene tragen in der Linken aufgeschlagene Bücher (*Westwood* p. 50, Photogr. Ricci). Fraglich ist die Darstellung der Evangelisten auf mehreren anderen Elfenbeinen, so auf dem Mailänder, vgl. *Westwood* 39, 41, 50, ebenso auf dem von *Martigny* 298 berührten Mosaik im Baptisterium zu Ravenna (452; *Ciampini* I, tab. LXXI—LXXII).

2) Die älteste Darstellung unseres Sujets ist demnach jedenfalls die, dass die Evangelisten gleich den übrigen Jüngern sitzend oder stehend dem Herrn beigeordnet sind. Eine Reminiscenz dieser Darstellungen haben wir darin zu sehen, dass statt der ganzen Figuren seit dem 5. Jahrh. hier und da nur die Brustbilder der vier Evangelisten gegeben sind; so in dem kürzlich entdeckten Codex Rossanensis (Ende des 5. bis Anfang des 6. Jahrh.; vgl. *Gebhardt* u. *Harnack* Evang. Cod. Rossan., Leipzig 1880, Taf. XVIII), wo, als Titelbatt zu dem Evangeliar, in einem goldenen Reifen vier Medaillons geordnet sind, jedes mit einem Evangelistenkopf, dessen Name aussen am Rande in Abkürzung beigefügt ist: oben Matthäus, links Marcus, rechts Lucas, unten Johannes, ‚dessen greisenhafter Kopf dieselben Züge trägt, wie auf den historischen Bildern, während die drei anderen als kräftige Männer aufgefasst sind. Jeder der Evangelisten hat ein goldenes Buch in der Linken, die rechte Hand ist erhoben, sowie die drei ersten Finger. Die Gewänder sind weiss, um das Haupt strahlt ein goldener Nimbus' (S. XLV f.). Dieselbe Handschrift hat aber zu dem Evangelium Marci wieder

ein Titelblatt, das als erstes Beispiel einer ganz neuen und in ihrer Art einzigen Auffassung dasteht. In einer prächtigen, von Säulen getragenen Halle sitzt Marcus auf einem Marmorsessel und schreibt auf einen Pergamentstreifen die ersten Worte seines Evangeliums. Neben ihm ein goldenes Tintenfass. Vor ihm steht, mit der Rechten auf das Pergament weisend und ihn offenbar unterrichtend, eine hehre weibliche Gestalt mit einfachem Nimbus (der Evangelist entbehrt dessen hier). Die Herausgeber (p. XLVI, s. dazu Taf. XVI) sehen in dieser Gestalt eine Personification der Kirche, mit Bezugnahme auf den Hirten des Hermas Vis. 1—4. Ich glaube eine Personification der göttlichen Weisheit annehmen zu müssen.

3) Von den bisherigen gänzlich verschiedenen sind die **symbolischen** Darstellungen der Evangelisten, welche namentlich in den späteren Zeiten beliebt werden, aber auch schon gegen Ende des 4. Jahrh. angetroffen werden.

Es ist oben ausgeführt worden, dass die vier geheimnissvollen Thiere bei Ezech. 1, 45 f.; Apoc. 4, 6 f. bereits seit dem 2. Jahrh. auf die Evangelisten bezogen werden. Im 4. Jahrh. war diese Beziehung Allen geläufig. Dem entsprechend treten dieselben gegen Ende des 4. Jahrh., zum erstenmale in der Mosaik von S. Pudenziana auf, welche von *de Rossi* (Bull. 1867, 50 ff.) und *Garrucci* (Storia IV 13, dazu die Abb. Taf. CCVIII) in die Zeit des P. Siricius (384 bis 398) gesetzt wird. Während der untere Theil des Gemäldes von dem zwischen den Aposteln thronenden Erlöser eingenommen ist, sieht man in dem obern die vier **evangelistischen Zeichen** neben dem Kreuz: links (vom Beschauer) Engel und Löwe, rechts Stier und Adler, jeder mit zwei Flügeln. Auf diese Darstellungen folgen chronologisch die ganz ähnlichen der Mosaiken von S. Sabina (Zeit des Papstes Coelestin oder Sixtus III, jetzt zerstört, s. *Garrucci* Tav. CCX) und S. Maria Maggiore (*Garrucci* Tav. CCXI); aus der Zeit Sixtus' III (432—440) des Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna um 440 (welcher Darstellung Herr *J. P. Richter* Die Mosaiken von Rav. 25 f. den zweiten Platz anweist, *Garrucci* Tav. CCXXIX); der Basilika der Fausta in S. Ambrogio zu Mailand (nach 385, wol 5. Jahrh., *Garrucci* Tav. CCXXXV); denjenigen von S. Paolo fuori le mura bei Rom (Zeit Leo's I, 440—461; *Garrucci* Tav. CCXXXVII). Letztere Mosaiken sind insoferne bemerkenswerth, als Löwe und Adler, die hier allein erhalten sind, einen Nimbus haben und geschlossene, mit Edelsteinen gezierte Bücher vor sich tragen, wie auf zwei figurirten Capitellen in S. Pietro Crisologo in Ravenna (*Garrucci* IV 45). Ferner sind von Mosaiken zu erwähnen: S. Cosma e Damiano in Rom (c. 530), wo indess nur der Engel und der Adler, jeder mit seinem Buch, erscheinen (*Garrucci* Tav. CCLIII); S. Prisco in Capua Vetere (6. Jahrh., *Garrucci* Tav. CCLVII), S. Apollinare in Classe (*Garrucci* Tav. CCLXV, mit veränderter Ordnung: es folgen sich von links nach rechts Adler, Engel, Löwe und Stier, alle mit Nimben und Büchern); S. Teodoro (S. Venantio) in Rom (c. 640; *Ciampini* II, tav. XXX; *Garrucci* Tav. CCLXXII; zu je zwei sind geordnet Stier und Engel, Löwe und Adler, alle mit Büchern); S. Prassede, Apsis, wo die Reihenfolge der Thiere von links nach rechts

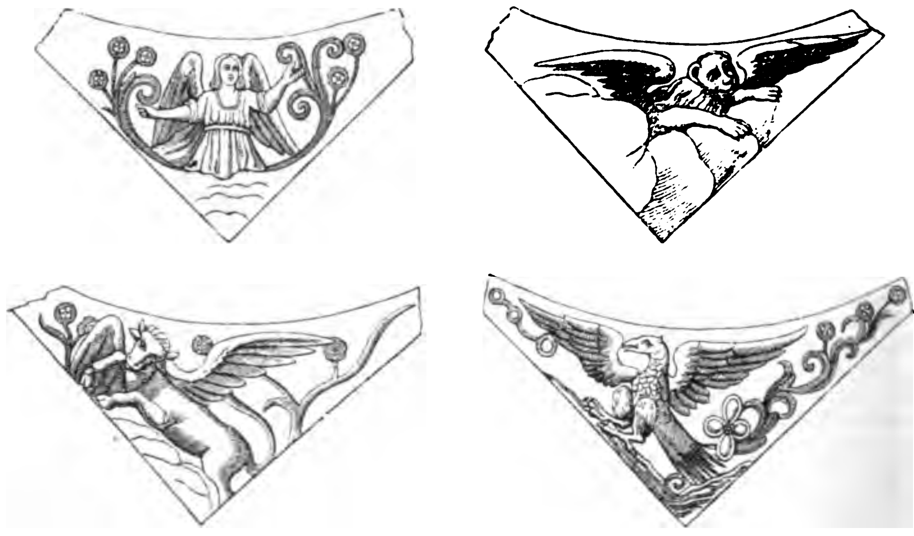


Fig. 156. Die evangelistischen Zeichen.

ist: Löwe und Engel, Adler und Stier, alle mit Flügeln, Nimbus und Buch (*Garrucci* Tav. CCLXXXVI); S. Marco in Rom (Mos. von Gregor IV, 828—844: *Garrucci* Tav. CCXCIV: Stier, Engel, Adler, Löwe; unter den Figuren neben dem Christus die Gestalt des Evangelisten Marcus mit Inschrift; die Thiere haben auch hier Flügel, Nimbus und Buch).

Dieselbe Darstellung der evangelistischen Zeichen findet sich ausser den Mosaiken auch auf Elfenbeinen, Brustkreuzen und Münzen; von Sarkophagen ist mir kein Beispiel gegenwärtig. Von Elfenbeinen ist das älteste Exemplar wol der von *Bugati* Mem. di s. Celso abgebildete, dem 5. Jahrh. zugeschriebene Buchdeckel aus dem Mailänder Domschatz (neuestens besprochen von *Westwood* A Descript. Catalogue of fictile Ivories, London 1876, 38, der das Denkmal ins 6. Jahrh. setzt); nur die Zeichen von Matthäus und Lucas sind hier abgebildet, der Engel und der Stier haben sechs Flügel, Nimbus und Buch. Brust-, Stations- und Processionskreuze zeigen im MA. gewöhnlich an den vier Enden die Evangelisten in Brustbildern oder statt ihrer die evangelistischen Zeichen. So das berühmte Kreuz von Velletri, welches *Stef. Borgia* (De cruce Velit., Rom. 1730) beschrieb und abbildete; so ein anderes von S. Alessio, welches er eb. CXXXIII abbildete, und welches die Brustbilder bietet. Jenes hat auf der Rückseite, deren Mitte das Lamm einnimmt, die evangelistischen Zeichen in Medaillons, und zwar links den Engel, rechts den Stier, oben den Adler, unten einen doggenähnlichen Löwen; alle mit Ausnahme des Stiers haben den Nimbus, der auf einzelnen Darstellungen, wie in S. Vitale, S. Teodoro und S. Marco (s. oben), dem Engel allein reservirt ist; ob in diesem Detail mit Martigny 297 eine bewusste Absicht oder vielmehr eine Laune oder Ungleichmässigkeit der Behandlung Seitens des Künstlers zu suchen ist, lasse ich dahingestellt. Ueber andere Kreuze derart ist *Borgia* a. a. O. CIX ff. zu vergleichen. Die vier Thierzeichen finden sich auch auf dem von *Paciaudi* De cult. s. Ioan. Bapt. 162 publicirten Stationskreuz.

Die nämliche symbolische Darstellung der vier Evangelisten durch ihre Embleme findet sich auch auf Münzen. So auf der von *Paciaudi* De cultu s. Ioan. Bapt. 163 herausgegebenen Bronze unbekannter Prägung, deren beide Seiten ein Kreuz aufweisen, mit den Emblemen von je zwei Evangelisten mit ihren Namen BAΘEOC (für Maththäus) und IOHANNES, BAPC (für Marcus) und ΛΥΚΑΣ; jedes Thier hat einen Stern über sich. Die Münze dürfte ziemlich späten Ursprungs sein.

Ein weiteres Beispiel führt *Martigny* aus *Lenoir* Instr. des comités des arts et monum., 4°, 108 f. an, eine Darstellung der vier evangelistischen Zeichen mit Fischen aus einem ungenannten Baptisterium. Ferner das bereits dem Uebergang ins MA. angehörende, aber die altchristliche Tradition noch bewahrende Pult der hl. Radegundis in Poitiers (Abb. bei *Cahier* Caractér. des Saints I 396: Adler und Mensch, Stier und Löwe, in Medaillons ohne Nimben). *Cahier* a. a. O. 394 macht die Bemerkung, auf mehreren spanischen Darstellungen solle der Stier für Marcus vorkommen.

4) Vor der eben behandelten Darstellung hat eine andere die logische Priorität, während die vorhandenen Monumente sie erst etwas später aufweisen; ich meine jene, wo die vier Evangelisten in ihrer menschlichen Gestalt vorgeführt sind, während neben ihnen die betreffenden Symbole erscheinen. Beispiele dieser Darstellung sind nachstehende: vielleicht das Deckenmosaik in der Kapelle S. Pietro Crisologo in Ravenna (um 439—449, nach Andern 547), wo vier menschliche Gestalten mit Nimben das (hier zuerst auftretende?) Monogramm ☧ tragen; zwischen ihnen die evangelistischen Zeichen, mit Nimben (nicht der Engel allein hat den Nimbus, wie *Bacchini* BC hat) und Büchern (*Garrucci* Tav. CCXXIII). Die gewöhnliche Annahme sieht in den das Monogramm haltenden Gestalten Engel; sie würden aber dann vermuthlich schon geflügelt sein. Sicher begegnen wir den Evangelisten mit Nimben und Büchern und ihren ebenfalls mit Nimben versehenen Zeichen über sich, dazu die Namen der Vier, in dem untergegangenen Mosaik des Oratorium des hl. Joh. Baptista zu Rom, dessen Zeichnung uns *Ciampini* I, tab. LXXV aufbewahrt hat (*Garrucci* Tav. CCXXXIX); die Evangelisten sind hier alle als Greise dargestellt, mit Ausnahme des jungen und bartlosen Johannes. Desgleichen in S. Vitale in Ravenna (um 556; *Ciampini* II, tav. XX, XXI; *Garrucci* Tav. CCLXI u. CCLXIII; unsere Abbildung Fig. 157). Die Evangelisten sitzen hier in grüner Landschaft mit aufgeschlagenem Buche (eine Ausnahme; sonst ist das Buch meist geschlossen, und das aufgeschlagene Buch Christus reservirt), neben sich Rollenbehälter (Scrinia) oder Schreibtische mit ihren Utensilien. Die Namen sind auf den Büchern eingeschrieben; über ihnen Engel, Adler u. s. f. (vgl. *Richter* Mos. von Ravenna 83 f.).

Diese Darstellungsweise hat sich auch im MA. erhalten, wie die Bibel von S. Paolo






Fig. 157. Die vier Evangelisten (S. Vitale in Ravenna).

aus der karolingischen Zeit zeigt; ebenso die schöne Münchner Handschrift n. 39, welche *Cahier* Caract. des Saints I 395 abbildet, und in welcher den evangelistischen Zeichen noch besondere Ereignisse aus der hl. Geschichte beigegeben sind, um die Charakteristik zu vervollständigen; so hat Matthäus eine Scene aus dem Leben der hl. Jungfrau, Marcus die Auferstehung, Lucas ein Agnus Dei (sonst gewöhnlich die Kreuzigung), Johannes die Verklärung.

5) Eine Combination der unter Nr. 3 und 4 vorgelegten Darstellungen haben wir in der bizarren Idee zu sehen, welche den menschlichen Gestalten der Evangelisten die Köpfe ihrer Thiere aufsetzt. So bereits in einem alten Bildwerke zu Aquileja (*Bartoli* La Antichità di Aquileia 404) und in vielen mittelalterlichen Miniaturen, deren eine *Costadoni* (Diatr. in Graec. icon. signi s. crucis c. 9) erwähnt.

6) Eine ganz verschiedene symbolische Darstellung der Evangelisten, welche sich später verlor, hat das christliche Alterthum ausserdem gekannt. Indem es die vier Paradiesesströme als das Symbol der vier Evangelien auffasste, scheint es auch einigemal die Evangelisten selbst als Lämmer dargestellt zu haben, welche sich dem Felsen nähern, aus dem die vier Quellen entspringen. So auf einem Mosaik in S. Costanza in Rom (*Ciampini* De sacr. aedif. tav. XXXII [11]; *Garrucci* Tav. CCVII [1]), welches *Ciampini* ins 4., *Bartolini* (Atti di s. Agnese 132) ins 8. Jahrh. setzt. So vielleicht auf einem Sarkophagfragment des Museo Kircheriano, das nur unvollständig erhalten ist und unter zwei einherschreitenden Schafen die Inschrift *sanct*VS IOHANIS EVAN · hat (vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 34; *V. Schultze* Arch. Stud. 268, n. 12). Das Relief gehört frühestens den letzten Zeiten des christlichen Alterthums, wenn nicht dem MA. an.

7) Eine einfache Andeutung der Evangelisten durch ihre Rollen, mit beigeschriebenem Namen, sieht man in dem Mosaik von S. Prisco in Capua Vetere (*Garrucci* Tav. CCLIV [1]). Mitten zwischen den Volumina schwebt ein Vogel, den Garrucci als die Taube ansieht, der aber dem Adler ähnlicher sieht.

8) Endlich ist hier der Parallelstellung der vier Evangelisten mit den vier grossen Propheten, den vier grossen Kirchenvätern des Abendlandes, den vier ersten grossen Concilien zu gedenken, sowie der mittelalterlichen Darstellung des Tetramorphon

(s. d. A.). Ueber die Darstellung der vier Evangelisten, ‚wie sie auf Stühlen sitzen und schreiben‘, in der byzantinischen Kunst des MA.s, s. d. Handb. der Malerei vom Berge Athos, herausgegeben von *Didron* u. *Schäfer,* 299 f. KRAUS.

EXACTIONES, neue Auflagen (census de novo impositus) oder Erhöhung alter (augmentatio census), werden in Concilien des 6. Jahrh. (*Tolet.* III, a. 589, c. 33; XVI, a. 693, c. 5 u. s. f.; vgl. *Leon.* IV, a. 853) öfters verboten. Die förmliche Besteuerung der Kirchen und des Klerus durch die Bischöfe gehört im Wesentlichen erst dem MA. an.

EXALTATIO CRUCIS, s. Feste.

EXAMINA, s. Prüfungen.

EXARCH. 1) Im Sprachgebrauch des kirchlichen Rechts war zur Zeit des Concils von Sardica (343), wie aus dessen 9. Kanon erhellt, E. gleichbedeutend mit Metropolit. Das Concil von Antiochien vom J. 445 legt dem dortigen Patriarchen diesen Titel bei, und das Concil von Chalcedon (451) can. 9 gebraucht denselben von Prälaten, welchen eine höhere Jurisdiction als die der Metropoliten zustand, nämlich von den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien und den Bischöfen von Ephesus, Caesarea und Heraclea. Die drei letztgenannten, welche schon in dem Concil von Constantinopel von 381 in einer höhern Stellung als die Metropoliten und als die kirchlichen Vorsteher der mehrere Metropolitansprengel umfassenden Diöcesen (s. d. A. Diöcese) Kleinasien, Pontus und Thracien erscheinen, behielten dann diesen Titel E., als für jene sich der Titel Patriarch fixirt hatte, obgleich sie vom 5. Jahrh. an allmählig die eigentlichen Exarchatsrechte, namentlich das Ordinationsrecht ihrer Metropoliten und die von den Patriarchen unabhängige höhere Gerichtsbarkeit, an den Patriarchen von Constantinopel verloren. Exarchatsrechte hatte auch in Folge der arianischen Streitigkeiten der Metropolit von Constantia auf Cypern erlangt und wurde darin von dem Concil von Ephesus (431) und durch die trullanische Synode (692) bestätigt. Zu den Exarchen wurde eine Zeitlang auch der Bischof von Thessalonich gerechnet (*P. de Marca* De Constantinop. patriarch. inst. 145), dessen Stellung aber eine grosse Einbusse erlitt, als unter Iustinian der Metropolit von Iustinea prima, der Geburtsstadt des Kaisers, ebenfalls die Rechte eines Exarchen erhielt wie jener, mit dem Titel ἀρχιεπίσκοπος (s. d. A. Ἀρχιεπίσκοπος). Wegen ihrer Unabhängigkeit von den Patriarchen wurden die Exarchen αὐτοκέφαλοι (s. d. A. ἀκέφαλοι und αὐτοκέφαλοι) genannt. Im MA. kommt der Titel E. als blosse Ehrenauszeichnung ohne höhere Rechte für die Metropoliten vor und hat sich als solche in der griechischen Kirche bis heute erhalten (*Silbernagl* Verfassung und Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients 23, 30). Näheres über die Exarchen s. bei *Phillips* K.-R. II 64 ff.; *Hinschius* K.-R. I 576 ff.; *Thomassin.* Vet. et nov. eccl. discipl. circ. benef. P. I, lib. I, c. 17—19). Im occidentalischen Patriarchate kommt für die Prälaten, deren Bezirk mehrere Metropolitanbezirke umfasste, die Bezeichnung *Primates* (s. d. A. Primates) vor. — 2) In dem römischen Staatsrecht hiessen Exarchen a) in der spätern Kaiserzeit die mit ausgedehnter Gewalt in die Provinzen gesendeten hohen Beamten; b) die von den byzantinischen Kaisern eingesetzten, in Ravenna residirenden Statthalter Italiens. [Vgl. noch *Ducange* i. v.; *Suicer* i. v.; *Beveridge* Pandect. Canon., Oxon. 1672; *Thomassin* Vet. et nov. eccl. disc. I, lib. I, c. 17; *Bingham* I, 209, 234. K.] HEUSER.

EXCEPTOR, derjenige, welcher die Acten eines Martyriums niederschreibt (s. Notarii), von excipere (vgl. *Aug.* Ep. CX: a notariis ecclesiae excipiuntur quae dicimus); das Wort wird in einer alten Glosse zu Prudentius bei *Ducange* i. v. mitgetheilt. Vgl. noch *Bingham* II 75.

EXCOMMUNICATION. Die Ausschliessung aus der Gemeinschaft der Kirche, die Entziehung der durch sie vermittelten geistigen Gnaden und Wohlthaten war entweder eine beschränkte und partielle, oder eine durchgängige und universelle — Excommunicatio minor und maior.

Mit dem kleinen Banne wurden die geringen Verfehlungen geahndet, und diejenigen, welche ihm unterlagen, waren vom zweiten Theile des öffentlichen Gottesdienstes, von der sogen. Missa fidelium ausgeschlossen, durften also namentlich keine Opfergaben zum Altare bringen und die Eucharistie nicht empfangen, dagegen war ihnen gestattet, der ‚Missa catechumenorum‘ anzuwohnen, d. h. beim Psalmengesang, den Gebeten, der Lesung der hl. Schriften und der Rede des Bischofs gegenwärtig zu sein. *Theodoret.* Ep. LXXVII ad Eulal.: κωλυέσθωσαν μὲν τῆς μεταλήψεως τῶν ἱερῶν μυστηρίων, μὴ κωλυέσθωσαν δὲ τῆς τῶν κατηχουμένων εὐχῆς, μηδὲ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἀκροάσεως, μηδὲ τῆς τῶν διδασκάλων παραινέσεως. War die Messe der Katechumenen beendigt, so hatten sie sich mit diesen zu entfernen, und wenn sie auch an einzelnen Kirchen noch zu den folgenden Gebeten (εὐχαὶ πιστῶν) zugelassen wurden, so durf-

ten sie doch niemals an der Darbringung der Oblationen und an der hl. Communion theilnehmen. *Basilius* c. 4: συνήθειαν κατελάβομεν, ἐπὶ τῶν τριγάμων πενταετίας ἀφορισμόν . . . δεῖ δὲ μὴ πάντη αὐτοὺς ἀπείργειν τῆς ἐκκλησίας, ἀλλ᾽ ἀκροάσεως αὐτοὺς ἀξιοῦν ἐν δύο που ἔτεσιν ἢ τρισὶ καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιτρέπειν συστήκειν μὲν, τῆς δὲ κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι καὶ οὕτως ἐπιδειξαμένους καρπόν τινα μετανοίας ἀποκαθιστᾷν τῷ τόπῳ τῆς κοινωνίας. Die Excommunicatio minor hatte demnach mit der öffentlichen Kirchenbusse inhaltlich eine gewisse Aehnlichkeit, aber sie war mit derselben nicht identisch und bildete eine in sich selbständige Strafform. *Conc. Eliberit.* a. 306, c. 14: virgines, quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem, qui eas violaverint, duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum *sine poenitentia* reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempora acta legitima poenitentia admitti eas ad communionem oportere.

Der grosse Bann — ἀφορισμός, ἀνάθεμα (Röm. 9, 3; I Kor. 16, 22; Galat. 1, 8. 9) — bestand in der völligen Verstossung aus der Genossenschaft der Gläubigen, in der Entziehung der Mitgliedschaft der Kirche. Dass die Vollmacht, diese Strafe zu verhängen, von Christus selbst den Vorstehern der christlichen Gemeinden verliehen worden sei (Matth. 18, 17. 18), war feststehende Lehre der alten Kirche (*Cypr.* Ep. LV ad Cornel.; *Hieron.* Ep. XIV ad Heliodor.; *Chrysost.* Hom. LXI in Matth.), und wie schon die Apostel von ihr thatsächlich Gebrauch machten (I Kor. 5, 1 ff.; I Timoth. 1, 20), so thaten auch ihre nächsten Nachfolger (*Euseb.* H. e. V, c. 16, 28; *Epiph.* Haeres. XLII). In Anbetracht der göttlichen Einsetzung wurde eben die E. nicht als eine einfache, vom menschlichen Richter ausgesprochene Verstossung aus der äussern Gemeinschaft der Kirche angesehen, dieselbe hatte nach der Auffassung des christlichen Alterthums eine tiefergehende Wirksamkeit, sie berührte die Seele, trennte innerlich vom lebendigen Leibe Christi, und das Urteil, auf Erden gesprochen, galt als im Himmel bestätigt (*Hieron.* Comm. in Matth. Ep. II, c. 18; *Augustin.* Tract. in Ioan. XXVII; Ep. CCL ad Auxil.).

Den Zweck betreffend, sollte die Strafe in erster Linie die Besserung und Rettung des von ihr Betroffenen herbeiführen (I Kor. 5, 5; 1 Timoth. 1, 20; II Thessal. 3, 14; *Chrysost.* Hom. XV in I Cor.; *Aug.* De fid. et op. c. 3); zugleich aber auch durch Ausscheidung der unwürdigen Glieder die Ehre der Kirche nach aussen wahren (*Cypr.* Ep. LXI ad Encrat.) und die eigenen Angehörigen gegen Verführung und Ansteckung sicherstellen (I Kor. 5, 6; *Cypr.* Ep. LXII ad Pompon.; *August.* De corrept. et grat. c. 15; *Innoc. I* Ep. ad Carthag. Conc. patr. bei *August.* Ep. CLXXXI, n. 8). Nach der Natur der Sache und einzelnen schon in der Schrift (Joh. 3, 18; Tit. 3, 10. 11) enthaltenen Andeutungen trat der Bann bei besonders schweren Vergehen im Augenblicke ihrer Verübung von selbst ein (*Conc. Eliberit.* c. 1, 2; *Conc. Antioch.* a. 341, c. 1; *Conc. Turon.* a. 461, c. 8; vgl. *Bingham* Orig. l. XVI, c. 3, § 10); in den meisten Fällen aber wurde er von den competenten Obern kraft der ihnen zustehenden Jurisdictionsgewalt speziell verhängt von den Bischöfen in ihren Diöcesen (*Bingham* l. XIX, c. 3, § 1; *Aubespine* Observ. l. II, c. 32, § 6), vom Papste in der Gesammtkirche (*Euseb.* H. e. l. V, c. 24) und, wie zahlreiche Beispiele zeigen, von den allgemeinen Concilien und den Provinzialsynoden.

Die E. wurde nur über Mitglieder der Kirche ausgesprochen, die Ungläubigen blieben von ihr stets unberührt, sie standen der Kirche und ihrer Strafgewalt als völlig fremd gegenüber, anderseits hatten sie sich keinerlei Anspruch auf kirchliche Rechte und Wohlthaten erworben, konnten also der letztern auch nicht beraubt werden (*Bingham* l. XVI, c. 2, § 1). Bei den Mitgliedern der Kirche wurde wieder unterschieden: nur Erwachsene und Mündige verfielen der Strafe, Kinder waren mit anderen, ihrem Alter und ihrer Einsicht entsprechenden Zuchtmitteln bedroht (*Socrat.* H. e. l. IV, c. 13; *Conc. Epaon.* a. 517, c. 15; *Conc. Matiscon.* a. 581, c. 8); ebenso konnte nur der einzelne Fehlende als Individuum ausgeschlossen werden, ganze Familien und Genossenschaften wegen Vergehen eines ihrer Mitglieder zu excommuniciren, galt als ungerecht und darum als absolut unzulässig (*Aug.* Ep. CCL ad Auxil.). Sonst aber unterlagen dem Anathem Männer und Frauen (*Conc. Ancyr.* c. 21; *Conc. Gangr.* c. 13, 14, 17), Reiche und Arme (*Bingham* l. XVI, c. 3, § 3), Privatpersonen und öffentliche Beamte (*Conc. Eliberit.* c. 2, 3, 55, 56; *Conc. Arelat.* a. 314, c. 7; *Synes.* Ep. LVIII), selbst Könige und Kaiser nicht ausgenommen (*Euseb.* H. e. l. VI, c. 34; *Chrys.* De Babyla, Opp. t. I 656 sqq., ed. Francof., und Hom. LXXXIII in Matth.; *Theodoret.* H. e. l. V, c. 17 sq.). Sogar Verstorbene wurden noch mit dem Banne belegt, nicht in der Meinung, als ob diejenigen, welche der Jurisdiction der Kirche entrückt und bereits einem höhern Richter verfallen waren, persönlich von den Wirkungen des Anathems noch erreicht werden könnten, die Strafe galt vielmehr den Lebenden, um sie von dem Vergehen, welches

der Todte begangen, abzuschrecken oder vor heterodoxen Lehren, die er vorgetragen, zu warnen (*Cypr.* Ep. LXVI ad cler. Furnit.; *Aug.* Ep. CLXXXV ad Bonifac.; *Socrat.* H. e. l. VII, c. 45; *Conc. Constantinop.* a. 553, Collat. VIII, *Hard.* III 193).

Die E. galt als die schwerste aller Kirchenstrafen (*Chrysost.* De Babyl. l. c. 661: τιμωρία πασῶν τιμωριῶν χαλεπώτερα; *August.* De corrept. et grat. c. 15: ,damnatio, qua poena in ecclesia nulla maior est'). Daher durfte sie nicht um geringfügiger Ursachen willen, sondern nur bei den schwersten Vergehen (*Conc. Agath.* a. 506, c. 3; *Conc. Aurel.* a. 549, c. 2) und als letztes Mittel nach fruchtloser Anwendung aller anderen Strafen (*Ambros.* De offic. l. II, c. 27) verhängt werden. Sie setzte eine wiederholte Warnung voraus (Matth. 18, 15 ff.; Tit. 3, 10; *Conc. Ephes.* a. 431, act. I, relat. ad Imperat.; *Conc. Chalced.* a. 451, act. III, *Hard.* I 1439 sqq., II 340, 377; *Synes.* Ep. LVII, LVIII); liess der Schuldige diese unbeachtet, so musste er, obwol seine Widersetzlichkeit bereits constatirt war, gerichtlich vorgeladen und ihm die Möglichkeit geboten werden, sich zu vertheidigen (*Conc. Carthag.* IV, a. 398, c. 30; *Aug.* Ep. XLIII, c. 3, n. 11); erst wenn letzteres misslungen, der Thatbestand vom Richter untersucht und das Vergehen, sei es durch eigenes Geständniss oder mindestens zwei Zeugen erwiesen war, konnte die Sentenz erfolgen (*Aug.* Serm. CCCLI, n. 10; Ep. LXXVIII per tot.; *Conc. Carthag.* VII, a. 419, c. 5; Novella CXXIII, c. 11), früher mündlich und ohne Einhaltung bestimmter Gesetzesnormen (*Const. apost.* l. II, c. 37 sq.), später nach den Bestimmungen des römischen Criminalprocesses (*Gregor. M.* Ep. l. XIII, ep. 45). Die von einem einzelnen Bischof ausgesprochene E. hatte nicht bloss für dessen Diöcese, sondern für die Gesammtkirche verbindende Kraft, nirgends wurde der Gebannte in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen oder zum Gottesdienste zugelassen (*Can. apost.* c. 13, 33; *Conc. Eliberit.* c. 53; *Conc. Nicaen.* c. 5), und um diese durchgängige Ausschliessung zu ermöglichen, setzte der Excommunicator die benachbarten Bischöfe durch eigene Schreiben von dem gefällten Urtheile in Kenntniss (*Cypr.* Ep. LV ad Cornel.; *Socr.* H. e. l. I, c. 6; *Synes.* Ep. LVIII; *August.* Ep. CCXXXVI ad Deuter.; *Conc. Tolet.* I, a. 400, c. 11).

War eine der oben genannten Förmlichkeiten vor oder bei Fällung der Sentenz nicht beobachtet worden, so galt die letztere als nichtig. Hatte der Richter die gesetzlichen Formalitäten zwar eingehalten, aber aus Unkenntniss der Person oder Verhältnisse (*Aug.* Ep. LXXVIII, n. 4) oder in der Hitze der Leidenschaft (*Gregor. M.* Hom. in Evang. II 26, n. 5; *Aug.* De vera relig. c. 6) einen völlig Unschuldigen mit der E. belegt, so wurde das Urteil als innerlich wirkungslos angesehen, musste aber im Interesse der öffentlichen Ordnung und zur Vermeidung jedweden Aergernisses äusserlich beobachtet werden (*Gregor. M.* l. c. n. 6: ,is autem, qui sub manu pastoris est, ligari timeat vel iniuste, nec pastoris sui iudicium temere reprehendat, ne etsi iniuste ligatus est, ex ipsa tumidae reprehensionis superbia culpa, quae non erat, fiat'). Indessen war dem Verurteilten jederzeit gestattet, an die Provinzialsynode zu appelliren und die Aufhebung des Unrechts zu beantragen (*Conc. Nicaen.* c. 5; *Antioch.* a. 341, c. 6, 20; *Sardic.* a. 343, c. 14).

Die Wirkungen einer gültigen E. bestanden in der Ausschliessung von den Gebeten der Kirche und den Früchten des hl. Opfers (*Cypr.* Ep. LXVI ad cler. Furnit.; *Euagr.* H. e. l. III, c. 34; IV, c. 38), von der Spendung (*Conc. Antioch.* a. 341, c. 4; *Carthag.* II, a. 390, c. 8) und vom Empfang der Sacramente, überhaupt von der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste (*Bingham* l. XV, c. 2, § 2) und nach einem unbussfertigen Tode vom christlichen Begräbniss (*Synes.* Ep. LVIII). Neben diesen geistigen Gütern war dem Gebannten auch der äussere Verkehr des bürgerlichen Lebens entzogen: Niemand durfte sich mit ihm in was immer für eine persönliche Beziehung setzen (*Conc. Antioch.* c. 2; *Can. apost.* c. 11; *Conc. Tolet.* I, a. 400, c. 15; *Conc. Venetic.* a. 465, c. 3; und den zahlreichen Verboten entsprach auch die allgemeine Uebung: *Irenaeus* Haeres. l. III, c. 3; *Ambros.* Ep. XL ad Theodos.; *Basil.* Ep. XLVII ad Athanas.; *Synes.* l. c.); wer es dennoch that, galt als Mitschuldiger und verfiel deshhalb in die gleiche Strafe (*Synes.* l. c.; *Conc. Carthag.* II, c. 7; *Can. apost.* l. c.; *Conc. Carthag.* IV, a. 398, c. 73; *Tolet.* I, c. 15 und eine Reihe anderer Synoden).

Der Zweck der E. war in erster Linie auf die Besserung des Bestraften und darauf gerichtet, dass er sich den Forderungen der Kirche unterwerfe; aber mit dem factischen Eintritt dieser Eventualität hob sich der Bann nicht von selbst, sondern musste, wie bei den öffentlichen Büssern, eine förmliche Wiederaufnahme oder Lossprechung stattfinden (*Cypr.* Ep. XI ad pleb.; *Bingham* l. XIX, c. 1, § 6). Die Absolution konnte nur derjenige kirchliche Obere ertheilen, welcher die Strafe verhängt hatte, also in der Regel der Diöcesanbischof (*Conc. Eliberit.* c. 53; *Conc. Arelat.* a. 314, c. 16, 17; *Can. apost.* c. 33), oder nach dessen Tode der Nachfolger (*Conc. Epaon.* a. 517,

c. 28), oder, wenn der Gebannte in Todesgefahr schwebte, vermöge einer allgemeinen Delegation jeder Priester und selbst ein Diakon (*Cypr.* Ep. XII ad cler.; *Conc. Carth.* II, c. 4; *Conc. Araus.* I, a. 441, c. 1, 3; *Epaon.* a. 517, c. 16) unter der in den erwähnten Kanones beigefügten Bedingung, dass der Losgesprochene im Falle der Wiedergenesung vor dem Bischofe persönlich sich stelle und dessen Weisungen entgegennehme (cfr. *Synes.* Ep. LXVII ad Theophil.).

Der Excommunicirte musste, um die Lossprechung zu erlangen, Busse gethan, den Forderungen der Kirche sich unterworfen, für die Zukunft Gehorsam versprochen (*Cypr.* Ep. IX ad cler.; Ep. X ad martyr.; *Conc. Nicaen.* c. 8; *Ambros.* De poenit. l. II, c. 9), das gegebene Aergerniss gutgemacht, für den angerichteten Schaden, von welcher Art derselbe gewesen sein mochte, Genugthuung geleistet (*Tertull.* De praescr. haeret. c. 30; *Cypr.* Ep. LII ad Antonian.; *August.* Ep. CCXXXVI ad Deuter.) und um die Wohlthat der Absolution persönlich gebeten haben (*Tertull.* De orat. c. 7; cfr. *Aubespine* Observat. l. II, c. 26). Selbstverständlich war der Gebannte beim Acte der Lossprechung persönlich anwesend, aber es kam auch vor, dass, wie die sacramentale Absolution (*Morinus* De discipl. in administ. sacram. poenit.), so auch die Lossprechung vom Banne Abwesenden schriftlich ertheilt wurde (*Gregor. M.* Ep. l. IX, e. 80). Selbst Todte konnten, wenn sie sterbend Reue gezeigt und das Verlangen nach Wiedervereinigung mit der Kirche kundgegeben hatten, die Absolution empfangen, nicht als ob die abgeschiedenen und bereits einem höhern Richter verfallenen Seelen von ihr noch berührt würden, sondern damit es den Ueberlebenden möglich sei, den Verstorbenen das christliche Begräbniss zuzuwenden, für sie öffentlich zu beten und das hl. Opfer darzubringen (*Conc. Carthag.* IV, a. 398, c. 79; *Conc. Vasens.* a. 442, c. 2; *Conc. Arelat.* II, a. 452, c. 12; *Greg. M.* Dial. l. IV, c. 55). Vgl. über die E.: *Suarez* De censuris; *van Espen* Tract. de censur. eccl. in Opp.; meine Schrift Der Kirchenbann, Tübingen 1857; *Schilling* Der Kirchenbann nach canon. Recht, Leipzig 1859; *Fessler* Der Kirchenbann und seine Folgen, Wien 1860, und in dessen Sammlung vermischter Schriften, Freiburg 1869, 185 ff. KOBER.

EXCUSATI hiessen im Alterthum die Sklaven oder Freigelassenen, welche nach irgend einem Vergehen zu der Kirche ihre Zuflucht genommen hatten und die dann ihren Herren zurückgegeben wurden, nachdem letztere ihnen auf das Evangelium Verzeihung und Straflosigkeit zugeschworen hatten. Das Nichthalten dieses Versprechens Seitens der Herren wurde als Meineid an ihnen gestraft (*Conc. Aurel.* I, c. 1 u. 3; *Aurel.* III, c. 13; IV, c. 24; V, c. 22; *Ilerd.* [unter Johann II] c. 8; *Greg. Turon.* Hist. lib. V, c. 3, 4, 49; lib. IX, c. 20; De vit. Patr. c. 5). Die übrigen Bedeutungen des Wortes, für welche auf *Ducange-Henschel* III 141 zu verweisen ist, sind mittelalterlich. KRAUS.

EXECUTORES. Im c. 2 der elften carthagischen Synode vom Jahr 407 wird bestimmt: es sollen für die Bedürfnisse der Kirchen fünf E. oder Exactores (vom Kaiser) verlangt werden. Diese Exactores hatten offenbar die Kircheneinkünfte einzutreiben. Vgl. dazu *van Espen* Comm. in canones etc. 366; *Hefele* C.-G. [2]II 100). Die griechische Uebersetzung giebt ἐκβιβασταί. Ich halte dieses Amt nicht, wie *Thomassin.* Vet. et nov. eccl. discipl. p. I, lib. II, c. 99, § 12, für identisch mit dem der *Defensores* (s. d. A.) und *Exceptores* (s. d. A.). Anderer Art sind die E., welche man in den von *Ducange* i. v. angezogenen can. 16 und 25 der zweiten milevitanischen Synode findet, Kanones, die indessen unecht sind und einer spätern Zeit angehören. Ebenso hat mit den E. die districta executio nichts zu thun, welche *Gregor d. Gr.* in seinem Briefe an den Defensor Romanus in Sicilien (Ep. 2, lib. VIII) diesem gegen den in allerlei weltlichen Rechtshändeln begriffenen und sein Amt vernachlässigenden Bischof Basilius aufträgt. Vgl. *Thomassin* a. a. O. c. 98, § 3. KRAUS.

EXEDRA (ἐξέδρα), ursprünglich ein in einer Säulenhalle nach aussen hin (daher der Name: ἀπὸ τῆς ἔξω ἕδρας) ausgebauter Sprech- oder Gesellschaftssaal, wie solcher Säle in römischen Privathäusern bereits bei *Cicero* (Nat. deor. I 6, 15; De orat. III 5, 17 u. *exedria* Ad fam. VII, 23, 3) erwähnt werden und wie diese besonders den Zusammenkünften der Gelehrten und Philosophen im griechischen Gymnasium und in den römischen Thermen dienten (*Vitruv.* V, 9, 2). Dieser Raum war zuweilen bedeckt (*Vitruv.* VI, 6, 8), zuweilen unbedeckt (*eb.* VII, 9, 2), und bestand wol meist in einer halbkreisförmig ausgebauten Apsis; vgl. die Definition von E. bei *Placid.* Glossar. in *Mai* Auct. class. III 459: exedra apsis quaedam separata modicum quid a praetorio aut a palatio. Ausserdem kommt der Ausdruck vor für ‚Zimmer‘ bei *Vitruv.* VI, 7, 8 und Digest. IX, 3, 5, § 2. In der runden Apsis der E. (*Plutarch.* Alcib. 17) waren Sitzreihen angebracht, wie wir dies auf dem Basrelief der Villa Albani (*Winckelmann* Mon. ined. 185) sehen. Es lag nahe, Name und Sache

auf die christliche Basilika und ihre Apsis zu übertragen (s. S. 126). Indessen tritt uns schon früh ein Sprachgebrauch entgegen, der mit E. etwas Anderes als die Apsis des Kirchengebäudes bezeichnet, nämlich andere An- und Ausbauten, die zu dem Körper des Gebäudes zunächst nicht in jenem organischem Zusammenhang stehen. In diesem Sinne heisst es bei *Euseb.* Vit. Const. III 50 bei Beschreibung der von Constantin in Antiochien erbauten Kirchen: οἴκοις δὲ πλείοσιν, ἐξέδραις τε ἐν κύκλῳ, und ausführlicher betreffs der Kirche in Tyrus Hist. eccl. X 4, 45: ... ἤδη λοιπὸν καὶ ἐπὶ τὰ ἐκτὸς τοῦ νεὼ μετῄει, ἐξέδρας καὶ οἴκους τοὺς παρ' ἑκάτερα μεγίστους ἐπισκευάζων εὐτέχνως, womit *Conc. Namnetens.* c. 6 übereinstimmt: prohibendum etiam secundum maiorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliatur, sed in atrio aut porticu aut in *exedris* ecclesia; vgl. dazu *Augustin.* Lib. de gest. c. Emerito Donat. betr. die Kirche zu Caesarea. Näher erklärt *Hieronymus* In Ezech. c. 40, Symmachus habe für thalami, gazophylacia und cellaria ἐξέδρας übersetzt, und fügt dann bei: statim intuitus est triginta thalamos vel gazophylacia sive ut Symmachus interpretatus est *exedras,* quae habitationi levitorum atque sacerdotum fuerant praeparatae. *Valesius* zu der Stelle *Euseb.* H. e. X 4, 45 verweist dazu noch auf *Ios. Flav.* Antiqq. XX 7, wo die E. des Tempels in Jerusalem erwähnt ist. *Binghams* (Orig. eccl. VIII, 7, 1) Vermuthung, dass unter Exedrae auch die Baptisterien gerechnet wurden, ist zuzugeben, da wol allmählig alle die zahlreichen Anbauten der Basilika unter diese Bezeichnung subsummirt wurden. KRAUS.

EXEMPTION nennt man die Befreiung einer Person oder Corporation von der Gewalt ihrer nächsten Behörde und deren Stellung unter eine höhere. Nur die Exemptionen der Klöster reichen in das kirchliche Alterthum hinein, alle übrigen sind späteren Ursprungs und mehrten sich in dem Maasse, als die Gliederungen des kirchlichen Organismus reichhaltiger wurden. Als das Klosterwesen anfing, sich zu organisiren und die klösterlichen Gemeinschaften im 5. Jahrh. ihrer Zahl und Bedeutung nach wuchsen, musste es zu Tage treten, dass dieselben als besondere Organismen bestimmtere, engere Zwecke verfolgten, als die Gesammtheit der übrigen Gemeinden, deren Oberhirt der Bischof war, und dass sie diesem gegenüber einer gewissen Selbständigkeit bedurften, wenn sie in ihrer Eigenthümlichkeit bestehen und gedeihen sollten. Nach und nach bemächtigte sich die Gesetzgebung der Sache und regelte mit einigem Schwanken die Details wie folgt: das allgemeine Concil von *Chalcedon* 451, c. 4, stellte fest, dass Niemand ein Kloster errichten dürfe ohne die Gutheissung des Bischofs, ein Satz, der bis heute in Geltung blieb. Die Mönche sollten dem Bischof unterstellt sein (ὑποτέταχθαι) und Ungehorsam mit Excommunication bestraft werden (ib. c. 8). Ueber die Gewalt des Abtes spricht es sich noch nicht aus. Dies thut die erste Synode von *Orléans* 511, c. 19, welche die Aebte allerdings dem Bischofe, die Mönche aber und ihre Angelegenheiten nur dem Abte unterworfen sein lässt. Die Errichtung neuer Klöster macht sie can. 22 ebenfalls von der Genehmigung des Bischofs abhängig. Dieselben Bestimmungen hatte schon 506 die Synode von *Agde* erlassen, insbesondere zur Ertheilung der Ordination an einen Mönch die Zustimmung des Abtes verlangt. Die fünfte Synode von *Arles* 554, c. 2, schreibt vor: ut monasteria vel monachorum disciplina ad eum pertineat episcopum, in cuius sunt territorio constituta; überträgt dem Bischof also, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen, die Pflicht, darüber zu wachen, dass die Mönche ihre Regel beobachten. Dasselbe verlangt auch die vierte Synode von *Toledo* 633, c. 51: monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates instituere atque extra regulam facta corrigere; doch sollen die Bischöfe die Rechte des Klosters nicht schmälern und sich kein Recht anmassen, welches ihnen die Kanones nicht ausdrücklich einräumen. Im lateinischen Nordafrica standen die Klöster im 6. Jahrh. nicht unter den Bischöfen, sondern waren dem Primas von ganz Africa, dem Bischof von Carthago, untergeben (*Hefele* C.-G.[2] II 702, 713). Gregor I, der selbst Mönch und Kirchenfürst war, führte diejenigen Principien durch, welche auch für später massgebend blieben und welche das Gedeihen der Klöster förderten, ohne das Ansehen der Bischöfe zu schmälern; er gab auch der Gesetzgebung die nöthige Bestimmtheit und Detaillirung. Danach soll der Abt aus der Congregation von den Mönchen selbst gewählt (c. 3, 4, 5, caus. XVIII, qu. 2), nicht vom Bischof eingesetzt werden (c. 2 ib.). Der Bischof soll in dem Kloster keine Kathedra haben, keine feierliche Messe halten, keine Kleriker weihen, und hat die Güter des Klosters nicht zu verwalten (c. 2—5 l. c.). Dagegen soll er dennoch die Klöster schützen und ihre Interessen in Rechtssachen vertreten (c. 19 l. c.). Die Nonnenklöster dagegen sollte der Bischof nach der Bestimmung der Synode von *Rouen* 650, c. 10, visitiren und über Beobachtung der Regel und Einhaltung der Clausur wachen. KELLNER.

EXEQUIEN, s. Todtenbestattung.

EXITE IN PACE, *discedite in pace,* ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, die Schlussformel aller alten Liturgieen, mit welcher der Diakon die versammelte Gemeinde entlässt. *Chrysost.* Hom. LII: in eos, qui pascha ieiunant; V 713 (Hom. LV, ed. Francof., 637). Vgl. *Bingham* V 324, VI 494 f.

ΕΞΟΚΑΤΑΚΟΙΛΟΙ hiessen in Constantinopel die gewissermassen das Rathscollegium des Patriarchen bildenden vornehmsten Würdenträger, der *Oeconomus magnus,* der *Sacellarius,* der *Skenophylax* oder *Cimeliarcha,* der *Chartophylax magnus,* wozu später auch noch der *Protecdicus* oder *Defensor* trat. Dem Rang nach gingen diese Dignitare allmählig in der byzantinischen Kirche allen Bischöfen vor, ähnlich wie später die römischen Cardinäle im Abendlande, doch hatten sie keinen officiellen Einfluss auf die Besetzung des Patriarchenstuhls. Die Etymologie des Wortes ist dunkel; *Ducange* (Gloss. Graec. 409) vermuthet, es sei von κατακοῖλαι, der untere Flur des Chorraumes, hergeleitet, ausserhalb dessen diese Würdenträger auf einer Erhöhung oder Plattform ihre Sitze hatten. Vgl. noch *Gori* Euchol. not. 291; *Macri* Hierol. i. v.; *Thomassin.* Eccl. disc. I, 2, 99, § 10; *Augusti* Handb. I 206 f.; *Daniel* Cod. lit. IV 702.

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΙΣ, s. Beicht, Busse.

ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΣΕΩΣ ΨΑΛΜΟΣ, *psalmus confessionis,* der Busspsalm κατ' ἐξοχήν, der besonders in den nächtlichen Versammlungen der Christen während und auch nach Ablauf der Verfolgungen gebetet wurde; *Basil.* Ep. LXIII ad Neocaes. (III 96); vgl. *Athanas.* Ep. ad Marcellin. de interpretat. psalm. (I 975, ed. Paris. 1698, 995). Dazu *Bingham* V 333 f.

ΕΞΟΝΑΡΘΕΞ. Der Narthex (s. d. A.) lag in den griechischen Kirchen an dem westlichen Abschlusse des Langhauses; ausser diesem hatten einzelne Klosterkirchen des Morgenlandes noch ausserhalb des Kirchengebäudes liegende, wol an denselben angelehnte Räumlichkeiten, welche ‚Aussen-Narthex‘ genannt wurden und in denen die Mönche ungestört von der Menge ihren Bussübungen obliegen konnten. So soll die Hagia Sophia in Constantinopel deren zwei, nach Andern (*Cedrenus*) sogar vier gehabt haben. Vgl. *Daniel* Cod. lit. IV 202; *Smith* Dict. I 650.

EXORCISMUS. Vgl. das oben zu *Energumeni* Gesagte. Zur Ergänzung des betr. Artikels Nachstehendes.

1) Die Gewalt, wie sie den Jüngern übertragen war, darf nicht als bloss charismatische, sondern muss als amtliche aufgefasst werden, und sie ist mit dem kirchlichen Amte auf ihre Nachfolger übergegangen und wird ebenso wie jenes fortdauernd in der Kirche geübt. Wie bald diese Vollmacht als eine besondere, nicht bloss als amtliche Ausrüstung der höheren kirchlichen Würden, des Diakonats, des Presbyterats und Episkopats, sondern als selbständiger *Ordo* (exorcistatus) verliehen wurde, wissen wir nicht. Um die Mitte des 3. Jahrh. finden wir, obgleich die Gewalt des Exorcisirens von *Cyprian* noch für das Recht eines jeden Christen angesehen wurde (*Le Nourry* in *Cypr.* Disc. c. 3, a. 2, II 1610 sq.), Exorcisten in grosser Anzahl in Rom (*Cornel.* Ad Fabium bei *Eus.* VI 43), wol auch in Kleinasien (*Firmilian.* ad *Cypr.* Ep. 76). Auch die *Const. Apost.* VIII 26 kennen ein solches Amt. Dass die Exorcisten nach denselben ohne Handauflegung zu ihrem Amte berufen und geweiht werden, kann unmöglich als Beweis dafür gelten, dass sie den E. bloss als charismatische, nicht auch als amtliche Handlung betrachten. Auf dem Concil von *Arles* 314 finden wir Exorcisten aus Vienne, Trier, Lyon, Saragossa und anderen Kirchen. Und auch die griechische Kirche, in der allerdings öfter ein Diakon oder Lector den Dienst des Exorcisten versah, wie Romanus in Caesarea und Prokop in Scythopolis (*Euseb.* De martyr. Pal. c. 2 und dazu *Ruinart* Acta mart. 1859, 387; s. *Ceillier* III 455 und *Binterim* Denkw. VII, 2, 223), kennt Exorcisten, was manchmal bezweifelt wurde. So erfahren wir von einem Martyrer Agatho (14. Febr.), der in Alexandria, einem gewissen Cornelius (23. Jan.), der an einer unbekannten Kirche Exorcist war. Das Concil von *Laodicea* aber (c. 24) verbietet allen in kirchlichen Aemtern Stehenden, darunter auch den Exorcisten, den Besuch der Wirthshäuser.

2) Unvermeidlich aus der bisherigen Praxis erwachsende Uebelstände machten die Verordnung nothwendig, dass die Laien den E. nicht mehr ausüben durften, und zwar nicht bloss nicht mehr in der Kirche, sondern auch in den Häusern; nur die hierzu vom Bischof Geweihten hätten diese Befugniss (*Conc. Laodic.* c. 26). Der *Cod. can. eccl. Afr.* (c. 7) schreibt weiter vor, dass auch die ordinirten, von Amtswegen mit der Beschwörung betrauten Exorcisten sich an die von der Kirche vorgeschriebenen und genau formulirten Exorcismen zu halten haben. *Innocenz I* aber (Ep. I ad Decent. c. 6) hat bereits das noch heute geltende Gesetz gegeben, dass auch der amtlich ordinirte Exorcist seine Gewalt (feierlich und öffentlich) nicht ausüben dürfe ohne ausdrückliche Erlaubniss des Bischofs (über

die grosse Controverse betr. dieser Stelle s. *Binterim* VII, 2, 250—255).

3) Die Besessenen wurden unter Absonderung von den übrigen Menschen, bisweilen auch unter ermüdender äusserlicher Beschäftigung, ja selbst unter Vornahme körperlicher Züchtigung, die man hier so wenig wie bei der Erziehung eines Kindes als Mittel der Einwirkung auf die in den meisten Fällen gleichzeitig zu bessernde Seele ausser Acht lassen mochte, insbesondere aber mit Verpflichtung zum Fasten (nach Matth. 17, 20; s. *Binterim* VII, 2, 259—264), durch E. (ἐξορκισμός, ἐπορκισμός) zu heilen gesucht. Demgemäss waren sie zu einer besondern Klasse vereinigt, welche, gleich den Katechumenen und Büssern, von der Gemeinde abgesondert, auch gleich denselben einer besondern Behandlung und Sorge gewürdigt wurden. Nach dem ersten Theile des Gemeindegottesdienstes wurden auch über sie eigene Gebete gesprochen (*Const. apost.* VIII 6, 7; *Chrysost.* Hom. 18 in II Cor.). Damit aber dürfen die eigentlichen Exorcismen nicht verwechselt werden. Diese werden von den Vätern (*Cyrill. Hier.* XVI 15) als etwas so Ernstes, ja Erschreckliches geschildert, dass schwer zu glauben ist, man habe solche Scenen regelmässig öffentlich vor der ganzen, zum Gottesdienst versammelten Gemeinde sich entwickeln lassen. Es bestanden diese Exorcismen aus Formeln, die wol manchmal, vielleicht theilweise als Vorbereitung und Einleitung stets, Gebete um Erhörung zu Gott enthielten (*Krafft* Hist. vom Exorc. c. 7, 8, 207—256; weniger *Bingham* IV 26 und *Blakmore* Alterthümer I 760, wollen sie auf diese Gebete beschränken), welche aber jedenfalls nach ihrem Hauptbestandtheile eigentliche Beschwörungen, ein wahres Schelten (increpare, *Aug.* Serm. 216, 10, 6; vgl. *Orig.* Hom. 24, 1 in Iosue) ausdrückten. Dazu kam die wiederholte Anwendung des Kreuzzeichens, besonders aber die Handauflegung (*Orig.* Hom. 24, 1 in Ios.; *Aug.* De beat. vit. 18; *Greg. M.* Hom. 29, 4 in Evang.; vgl. n. 8), durch welche die Kirche den Unglücklichen in Schutz nimmt, auch die Anwendung von Weihwasser und geweihtem Salz. Geweihtes Oel wurde zwar oft dabei gebraucht; es hat aber den Anschein, dass dies nur bei charismatischen, nicht aber bei Exorcismen, welche von Seite der Kirche selbst ausgingen, geschehen ist (*Binterim* 243—259). Dabei ist zu bemerken, dass ihnen die Communion nicht bloss nicht verboten war, sondern dass man sie ihnen wo möglich jeden Tag zu reichen wünschte (*Cassian.* Coll. VII 30), vorausgesetzt indess, dass sie zu ihrer Befreiung durch eifrige sittliche Besserung mitwirkten und sich des Gehorsams gegen die Kirche beflissen (*Conc. Araus.* I, a. 441, c. 14). Ueber die F o r m e l n selber s. *Lubini* De form. verb. etc., Rost. 1607; *Siegel* Handb. d. Alterth. II 61 ff.; *Binterim* VII, 2, 280—309; vgl. die vielen Sammlungen bei *Assemani* Cod. lit. I 135 sqq.; II 318 sqq.

4) Von besonderer Wichtigkeit ist der T a u f - E. Die Frage nach dem Alter desselben ist zur Zeit der heftigen Kämpfe auf Seite des Protestantismus (*Langemack* Hist. catech. II 143—179; *Krafft* Hist. vom Exorc. c. 8; *Steitz* bei *Herzog* Real-Encykl. XXI 223—226) sehr viel erörtert worden. Noch immer wird behauptet, dass er, abgesehen von der Privatmeinung einiger Bischöfe auf dem Concil von Carthago 256, erst seit dem 4. Jahrh. allgemeiner Verbreitung gefunden (*Höfling* Taufe I 377—404), und dass insbesondere A u g u s t i n erst denselben auf alle Weise befördert habe (*Krafft* 107—126; *Wiedenfeld* De ex. orig. et mutat. § 8 bei *Volbeding* Thes. comment. II 150). Ueberhaupt sei er fast nur in Africa in Uebung gewesen, der Orient insbesondere habe sich damit nicht zurechtfinden können. Indess hat A u g u s t i n, der sich hierfür auf die älteste und die allgemeine Kirche beruft (s. oben n. 1), nie den Tauf-E. aus seiner Lehre von der Erbsünde, sondern gerade umgekehrt aus der Thatsache des Tauf-E. selbst an Kindern, und an Kindern christlicher Eltern, welche auch die Pelagianer nicht wegleugnen konnten, die Erbsünde erwiesen, ohne dass jene ihm davon etwas bestreiten konnten. Was insbesondere den Orient betrifft, so finden wir dieselbe Sitte dort genugsam bezeugt, wenn auch die Form nicht immer der abendländischen gleich ist. So sind im Taufordo der syrischen Jakobiten acht, in dem der syrischen Maroniten 15 Exorcismen enthalten (*Assemani* Cod. lit. II 318 sqq.). Vgl. die Gebete der Armenier (I 172), Kopten (I 146, 156, 158), Nestorianer (I 183), Antiochener (I 214).

5) Die Meinung, dass der Tauf-E. vom E. der Besessenen seinen Ausgang genommen habe (*Höfling* I 377 f.), oder als ob man jedes Kind und jeden Ungetauften als ‚vom Teufel besessen' gedacht habe (*Krafft* 107 ff.; *Wiedenfeld* § 5, II 146), wird von *Augustin* (Symb. ad Cat. I 1, 2) entschieden verworfen. Lediglich um der Erbsünde willen, sagt er, und sagen gleich ihm die übrigen Väter (*Optat.* IV 6; *Gaudent.* 5, 1), sei er eingeführt worden, als Vorbereitung und Anfang der völligen Tilgung der Sünde und Herrschaft des Satans in der Taufe (*Gaudent.* l. c.; *Nicetas* Fragm. bei *Mai* Coll. nov. VII 340). Desshalb war er auch nicht eine blosse Sittenpredigt zur Busse (*Wernsdorf* De ration. exorc. 5, 1, c. 8—10), da er sonst bei Kindern unbegreiflich wäre (*Aug.* De nupt. et concup. I 20, 22; Contr.

Iul. VI 5, 11). Eben weil er zur Tilgung des Bandes, das den Menschen von seiner Geburt an mit der Sünde verknüpft, eingeführt ist, dieses Band aber durch die Taufe nicht bis auf die letzten Ueberreste vernichtet wird, war eine Nachholung des E. nach der Nothtaufe möglich (s. hierüber die interessante Schrift von *Duguet* Sur les exorcismes, 1727, 120 sqq., 127 sqq.).

6) Im Allgemeinen wurde der Tauf-E. nach dem nämlichen Ceremoniel vorgenommen, wie der E. überhaupt, und zwar öfter (s. Katechumenat n. 12). Wie oft, wird an keiner Stelle genau angedeutet und war auch wol die Praxis an verschiedenen Orten verschieden (*Cod. can. Afr.* 85; *Leo M.* Ep. 13, ep. 168, 1; *Conc. Bracar.* II, 1, 9; *Matisc.* II, 3). Nur *Siricius* (Ad Himer. c. 2) spricht von täglichen Exorcismen. Damit verband sich Handauflegung (*Tertull.* Cor. 3; *Leo M.* Ep. 168, 1; *Conc. Matisc.* II, c. 3; *Gelas.* Sacr. I 435; Ordo Copt. *Assemani* I 157; Euchology. ib. I 119, 130), und zwar häufig (*Cod. can. Afr.* 85), ja täglich (*Clem.* Hom. III 73; vgl. oben n. 5). Im Orient ward nach der Meinung Vieler (*Pelliccia* De christ. eccl. polit. 1782, I 31; *Marzohl* und *Schneller* Lit. III 296; über Armenien s. *Windischmann* in Tüb. theol. Quartalschr. 1835, 28) damit auch Salbung verbunden, für welche im Abendland erst spätere und nicht völlig zweifellose Zeugnisse sich finden (*Conc. Matisc.* II, c. 3; *Ildefons.* Cogn. bapt. 21, 14). Manchmal wurde den Katechumenen dabei das Haupt verhüllt (*Cyr.* Procat. 9). Oft, wahrscheinlich immer, mussten sie auch selber eine Abrenunciatio sprechen (s. d. A. Katechumenat n. 12; über die Sitte der exsufflatio und insufflatio s. ebend.).

7) Seit alter Zeit wendet die Kirche den E. auch an leblosen Dingen an. Auch hier hat er denselben Sinn, wie beim Tauf-E. Nicht das Geschöpf Gottes als solches wird exorcisirt, sagt *Augustin* (Symb. ad Cat. I 1, 2). Aber durch die Sünde ist auch über die unfreie Creatur der Fluch gekommen (Gen. 3, 17; 4, 11), und auch sie seufzt nach Erlösung aus der Knechtschaft des Verderbens (Röm. 18, 19. 22). Also hat dieser E., wie er schon frühe am Wasser, besonders am Taufwasser, ebenso am Oele vorgenommen wurde (*Theodot.* Excerpta 82; *Cypr.* Ep. 70; *Greg. Tur.* Glor. mart. 24; *Cyrill.* Cat. XX 3), die Bedeutung einer Vorbereitung zur Aufnahme der heiligenden Kraft in der darauffolgenden Segnung (vgl. oben n. 5). S. *Drey* in Tüb. theol. Quartalschr. 1835, 614 ff.; *Dieringer* eb. 1836, 256—280; *Benger* Past. II 492 bis 495).

[Litteratur: Abhandlungen De exorcismo von *Becman J. C.*, Francof. ad V. 1689, 4°; *Beronius M.*, Ups. 1740; *Heshusius T.*, Magd. 1562; rec. Hal. 1570, 1590; deutsch eb. 1591; *Mayer G. T.*, Helmst. 1661; *Zeitfuchs J. A.*, Nordhus. 1700; *Cocus S.* Libertas christ. in capite de exorcismo, Viteb. 1661; *Chladenius M.* De abrenuntiatione baptismali, ib. 1713; *Dalby C. J.* Sententiae doctor. evangel. de exorcismo, Herbip. 1612; *Eisenlohr C. F.* Ueber den Urspr. und Sinn der Entsagungsformel bei der Taufe, in *Bengels* Archiv III 285 bis 300; *Fritzsche C. F.* Ueber den Exorc., in *Henke's* N. Magaz. VI, 1, 95 ff.; *Geret J. G.* De exorcistis et ostiariis, Onold. 1747; *Gerhard J.* De exorcismo, quatenus in baptismo locum habet, Jen. 1657; *Hentschel M.* Exorc. ceremon., Viteb. 1671; *Hoecker* De exorc., Jen. 1736; *Jachmann* De exorc. in baptismo origine, Regiom. 1834; *Hofstetter J.* De abrogatione exorc. in baptism., Jen. 1591; *Johannides C.* De exorc. et gynaeceo baptismo, Herbip. 1612; *Kittelmann* Vom Exorcismo, Halle 1551; *Kraft J. M.* Hist. vom Exorc., Hamb. 1750; *Krackewitz* De praepostera exorcismi abrogatione, Rost. 1703; *Lagi D.* De exorc. baptistico, Gryph. 1660; *Langemack* Von dem Exorc. bei der Kindertaufe, in dessen Hist. catech. II 133; *Lubinus E.* De formula verborum quae baptismo declarationis causa praemitti solent, quam exorcismum vocant, Rost. 1607; *Pol G.* Bedenken vom Exorc. bei der Kindertaufe, Frankf. 1704; *Spener P. J.* Was von dem bei der Taufe gewöhnlichen Exorcismus zu halten sei, s. l. 1693; *Stolle* De or. exorc. in bapt., Jen. 1735; *Voëtius Hiob* De exorcismo infantum baptizandorum, in dessen Disputt. sel. III 1173; *Wagner G. L.* De exorcistis vet. eccl., Lips. 1755; *ders.* De antiquiss. exorcismi in sacri baptismi usu, ib. 1756; *Walch C. W. F.* De pompis satanae, Gottg. 1758; *Wiedenfeld C. W.* De exorc. orig., mutatione deque huius ritus peragendi ratione, Marb. 1824 (abgedr. bei *Volbeding* Thes. comm. sel. II 137 ff.); *Wernsdorf* De vera ratione exorcismorum eccl. vet., Viteb. 1749; *Duguet* Sur les exorcismes, 1727, die beste Schrift über den Gegenstand. Vgl. noch: *Vicecomitis* De antiq. baptismi ritibus ac caeremoniis, c. 29—33; *Bingham* Antiqq. II 19, IV 29; *Schöne* Geschichtsforsch. III 306; *Augusti* Denkw. VII 268—295; Hdb. II 427 f., III 402 ff.; *Binterim* Denkw. VII, 2, 180—309; *Probst* Sacramente und Sacramentalien in den ersten drei Jahrh. 16—32; *Martène* De antiq. eccl. ritib. lib. III, c. 9; *Gerbert* Disq. VII in Liturg. Aleman. (vorzügliche Ausführung); (*Brandmayer?*) Theorie von den Wirkungen des Teufels und von der Gewalt der Kirche wider denselben, Frankf. 1777. K.]

AD. WEISS.

EXORCISTEN und **EXORCISTENAMT.** Unter Exorcisten (ἐξορκιστής) verstehen wir im Allgemeinen diejenigen Personen, welche die Dämonen aus den Leibern der Besessenen (Energumenen) vertreiben. So lange kräftig-lebendiger und reiner Glaube die ersten Christen beseelte, war die Gabe, die Teufel auszutreiben, eine Wunder- und Gnadengabe des hl. Geistes (Charisma), die er zum Besten der Kirche austheilte, ohne Rücksicht auf Stand oder Geschlecht der Personen. Daher sehen wir in den ersten drei Jahrhunderten Laien wie Kleriker die Exorcismen vornehmen. *Origenes* Contr. Cels. l. VII 334 berichtet, dass nicht wenige Christen die Teufel austrieben und jene seien ‚ἰδιῶται'. Von Gregor Thaumaturgus erzählt *Socrates* Hist. eccl. IV 27, dass derselbe noch als Laie viele Wunder gewirkt und Dämonen beschworen habe. Auch Frauenspersonen waren mit dieser Wundergabe ausgerüstet. Vgl. Vit. s. Euphrasiae in Vit. PP. c. 29, p. 359 ap. *Rosweid.* Mit dem Zurücktreten der Charismata scheinen von der Kirche durch Frömmigkeit ausgezeichnete Gläubige mit dem Amte eines Exorcisten betraut worden zu sein und aus jenen der besondere kirchliche Ordo exorcistarum sich entwickelt zu haben, ohne zu bestreiten, dass immerhin Bischöfe und Priester die Exorcistae ordinarii der Kirche waren. S. *Bingham* Orig. eccl. II 21. Einen bestimmten kirchlichen Ordo exorcistarum niedern Ranges in der Hierarchie finden wir bereits in dem Briefe des Papstes *Cornelius* an den Bischof Fabius von Antiochien, wo von 52 Exorcisten der römischen Kirche neben den anderen niederen Ordines die Rede ist (*Euseb.* Hist. eccl. VI 43); in dem Briefe des *Firmilianus* an Cyprian (unter den cyprianischen Briefen der 76.); in den *Constit. apost.* VIII 28; bei *Cypr.* Ep. 70 ad Magn. und Tract. ad Demetr., und in dem can. 26 der Synode von *Laodicea:* ‚dass, wer vom Bischofe nicht verordnet ist, nicht exorcisiren dürfe, weder in den Kirchen, noch in den Häusern'. Wir haben hier bereits eine Regelung des Exorcisten ex ordine, während früher der Exorcist ex gratia in Beziehung auf Zeit, Ort und Art seiner Thätigkeit grossen Spielraum hatte. Der älteste, namentlich aufgeführte Exorcist der alten Kirche dürfte wol jener Petrus sein, der nach dem *Martyrol. Rom.* sub 2. Iun. zugleich mit dem Presbyter Marcellinus unter Diocletian zu Rom den Martyrtod erlitt. Auch die altchristlichen Inschriften geben Beweise von dem hohen Alter des Standes der Exorcisten, der unter den Grabschriften vielfach angeführt ist. [Exorcisten werden auf epigraphischen Denkmälern genannt u. a. bei *Muratori* Thes. 1861[6] (BASSILIANVS AESSORCISTA); *Marangoni* Act. s. Victorin. 81; *Oderici* Inscr. Syll. 258; *Cardinali* Iscriz. Velit. 213; *Boldetti* 415; *Marini* bei *Mai* 383[8]; *Cavedoni* Cim. crist. di Chiusi 132 (= *Liverani* Spicil. 772); *Perret* V, LXV 5; *Mommsen* Inscr. Nap. n. 1293. *De Rossi* R. S. II 275, tav. XXXVII[28], Bull. 1868, 11, der auch auf den Stein von Brescia aufmerksam macht, auf welchem von dem Bischof Flavius Latinus ausdrücklich angemerkt wird, dass er zwölf Jahre das Exorcistat bekleidet hatte (EXORC · AN · XII . . .). Auffallend ist, dass die Inschriften Galliens, Spaniens und Englands die Würde des Exorcistenamts kein einzigesmal erwähnen. Ueber bildliche Darstellungen von Exorcisten vgl. oben den Art. Energumenen. K.]

Von den einem angeblichen *Conc. Carth.* IV vom J. 398 zugeschriebenen, immerhin alten Kanones redet can. 7 bereits bestimmt von dem Ritus der Ordination eines Exorcisten. Dort heisst es: ‚exorcista, cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo: accipe et commenda memoriae et habeto potestatem imponendi manus super energumenum, sive baptizatum sive catechumenum.' Mit diesem Kanon ist auch die wesentlichste Function eines Exorcisten angegeben, welche darin bestand, die Energumenen (s. d. A.) durch Händeauflegung und Gebet zu beschwören. Dies geschah öffentlich in der Kirche während der feierlichen Liturgie, zugleich mit der Händeauflegung des Bischofs, ohne einen häuslichen Exorcismus auszuschliessen. Ob bei den Exorcismen mit der Händeauflegung auch eine Salbung mit Oel verbunden gewesen, lässt sich, wenigstens insoweit dabei eine bindende kirchliche Vorschrift in Frage kommt, nicht sicher nachweisen. Den Energumenen gegenüber hatten die Exorcisten die weitere Pflicht, an jedem Tage, auch wenn es kein liturgischer war, jenen Leidenden die Hände aufzulegen und über sie zu beten; sie, um dem Müssiggang vorzubeugen, mit mancherlei Verrichtungen, z. B. mit Reinigung der Kirchen, zu beschäftigen und ihnen ebendaselbst ihren täglichen Lebensunterhalt zu reichen. So angeblich *Conc. Carthag.* IV, a. 398, c. 90, 91 u. 92. Aber auch mit den Katechumenen hatten sich die Exorcisten zu beschäftigen. Sie mussten die Beschwörungen mit den Katechumenen vornehmen, sei es, dass diese wirklich Energumenen waren (s. oben die Ordinationsformel), sei es, dass sie einfach den regelmässigen, vor der Taufe angeordneten Exorcismen unterworfen wurden (*Vales.* Not. in Euseb. de martyr. Palaest. c. 2), wobei die höheren Kleriker den Exorcismus begonnen, die Exorcisten fortgesetzt zu ha-

ben scheinen. Vgl. *Binterim* Denkw. I, 1, 304. Einzelne Thatsachen lassen die Exorcisten auch als Katecheten für die auf die Taufe Vorzubereitenden erscheinen. Für die griechische Kirche wenigstens bezeugt dies *Balsamon* in seiner Auslegung des Concils von Laodicea c. 6; sonst war vielleicht das Katechetenamt der Exorcisten auf die Energumenen beschränkt. Dies ist die Praxis der alten Kirche bezüglich der Exorcisten, deren Wirkungskreis in späteren Jahrhunderten freilich ein sehr veränderter wurde. KRÜLL.

ΕΞΟΥΘΕΝΗΜΕΝΟΙ. Da in Korinth die Unsitte eingerissen war, dass die Gläubigen ihre Rechtsstreitigkeiten vor die heidnischen Gerichte brachten, so sah sich der Apostel genöthigt, mit scharfer Rüge dagegen aufzutreten (I Kor. 6, 1 ff.). Er sieht darin eine Verkennung der Würde des Christen, der ja berufen sei, dereinst die Welt, ja die Engel zu richten (v. 2—3). Auch den Juden galt die Anrufung heidnischer Gerichte als unerlaubt. Cfr. Tr. *Tanchuma* f. 92, 2: ‚statutum est, ad quod omnes Israelitae obligantur, eum, qui litem cum aliis habet, non debere eam tractare coram gentibus.‘ Die Römer hatten ihnen desshalb gestattet, privatrechtliche Streitigkeiten vor die Synagogengerichte zu bringen (*Ios.* Antt. XIV, 10, 14). Um nun unter den Gläubigen dieses Uebel wirksam auszurotten, fordert Paulus sie auf, von einer Befugniss Gebrauch zu machen, welche das römische Recht den Parteien einräumte, sich selbst Schiedsrichter zu wählen; und zwar sollten sie dazu τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ nehmen (v. 4). Sowol der Wortlaut als auch der Zusammenhang nöthigt, die Geringsten unter den Gläubigen zu verstehen. So haben es auch die alten Ausleger durchgehends genommen (*Chrysost., Theodoret., Oecum., Theophyl.*), während ein Theil der Neueren E. auf die Heiden bezieht und den ganzen Satz als vorwurfsvolle Frage auffasst. Dass der Apostel gerade die Geringsten mit den Rechtshändeln betraut wissen will, soll andeuten, wie tief derartige Dinge unter der Würde des Gläubigen liegen. Auf Grund unseres Satzes entwickelte sich nun die Gewohnheit, das Schiedsrichteramt regelmässig den Bischöfen zu übertragen. Bald forderten auch die Kanones dieselben auf, sich mit Eifer diesem Amte zu widmen. Die Entscheidungen des Bischofs waren Anfangs natürlich reine Privatsache und ihre Befolgung lediglich dem Gewissen des Einzelnen anheimgegeben. Schon der erste christliche Kaiser gestattete aber im J. 321 ausdrücklich, in bürgerlichen Streitigkeiten das Urteil der Bischöfe anzurufen, selbst wenn der Process bereits bei dem weltlichen Gericht anhängig gemacht war; und es sollte dann deren Entscheidung, wie die des Kaisers selbst, als unabänderlich gelten und ohne Weiteres von den weltlichen Behörden vollstreckt werden (*Haenel* Novell. constit. 475; cfr. *Sozom.* H. e. I 9). Die Voraussetzung dabei war, dass beide Parteien sich dahin geeinigt hatten, die Sache vor das bischöfliche Gericht zu bringen. Später ging Constantin noch weiter, indem er bestimmte, dass jede von beiden Parteien, selbst wider Willen der andern, die Entscheidung des Bischofs anrufen könne (*Haenel* l. c. 445). Letztere Befugniss wurde indessen von Arcadius und Honorius wieder aufgehoben (*Walter* K.-Recht § 182). Diese Einrichtung, die Anfangs sehr segensreich wirkte, kam in den germanischen Reichen bald ausser Gebrauch; im Orient hat sie sich zum Theil bis heute erhalten.

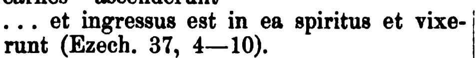
August. Confess. VI, c. 3 schildert in lebhaften Ausdrücken, wie sehr Ambrosius von derartigen Geschäften in Anspruch genommen war. Als er dann später Bischof geworden, musste er selbst das Drückende dieser Last empfinden (*Possid.* Vit. August. c. 19). Vgl. seine Klagen darüber De op. monach. c. 37. MOSLER.

EZECHIEL. Die Vision, welche E. in medio campi, qui erat plenus ossibus (Ezech. 37, 1), hatte, musste naturgemäss in der grossen Nekropolis der Katakomben als Bild der allgemeinen Auferstehung der Todten sich darbieten; war sie ja als Typus dieses Fundamentaldogmas des Christenthums nach den Worten *Tertullians* De resurrect. c. 29 (Ezechiel . . . nostram futuram restitutionem clare demonstrat) und nach Hieronymus im Munde aller Christen: famosa est visio et omnium ecclesiarum lectione celebrata (*Hieron.* in Ezech. 37). Wir finden dieselbe auf zwei römischen Sarkophagen im Lateranmuseum (*Bosio* 425; *Aringhi* R. S. I 327, II 161; *Bottari* Tav. XXXVIII und CXXXIV, dazu p. 93; *d'Agincourt* Sc. XII [3]) auf dem von *V. Schultze* Arch. Stud. 99 f., Fig. 20, publicirten Sarg aus Villa Ludovisi, vielleicht auch auf dem jetzt im Lateranmuseum befindlichen Sarkophag aus dem Coemeterium S. Sebastiano (wo *Aringhi* II 398 an die Auferweckung des Sohnes der Sunamitin durch Elisa denkt; vgl. dazu *Bottari* III 181, tav. CLXXXXV und *V. Schultze* a. a. O. 100) und auf einer zu Köln gefundenen Goldglasschüssel (Jahrb. d. Ver. d. Alterthumsfr. im Rh. XLII, Taf. V) dargestellt. Der Prophet, mit Tunica und Pallium bekleidet, streckt auf den beiden Sarkophagen die Hand über zwei nackte Männer, welche vor ihm stehen, sowie über einen dritten und zwei Köpfe aus, welche am Boden liegen; der eine von den beiden

letzteren ist ein noch fleischloser Schädel (s. unsere Fig. 158). Auf der Goldglaspatene hat er den Stab über einen Kopf, sowie über Arme und Beine, welche am Boden liegen, ausgestreckt. Ossa audite verba Domini. Haec dicit Dominus Deus ossibus his: ecce ego intermittam in vos spiritum et vivetis . . . Factus est autem sonitus . . . et accesserunt ossa ad ossa . . . et ecce super eos nervi et carnes ascenderunt



Fig. 158.
Vision Ezechiels (nach Bottari Tav. XXXVIII).



. . . et ingressus est in ea spiritus et vixerunt (Ezech. 37, 4—10).

Der Prophet erscheint auf beiden Sarkophagen als unbärtiger Jüngling, auf dem ersten eine Rolle als Sinnbild der Prophetenwürde in der Hand tragend. Neben ihm steht auf diesem Sarkophage ein unbärtiger Jüngling, auf dem andern ein bärtiger, ihn segnender Mann, nach Analogie anderer Darstellungen wol der Erlöser, nicht, wie *Martigny* (v. Ezechiel) meint, ein Schüler, welche Deutung auf dem zweiten Sarkophage schon durch das höhere Alter und die segnende Handbewegung ausgeschlossen ist. Unsere Erklärung wird bestätigt durch die Goldglaspatene: der Stab in der Hand des Propheten ist ebenfalls Ausdruck der göttlichen Macht, in welcher er die Todten ins Leben zurückrief, wenn man nicht wegen dieses Stabes annehmen muss, dass der Künstler den göttlichen Erlöser selbst, welcher das Wunder durch den Propheten wirkte, habe darstellen wollen (s. Stab, und *Palmer* An Introduction 12).

Es bedarf kaum eines Nachweises, dass das christliche Alterthum in dieser Darstellung ein Bild seiner grossen Hoffnung in allen Leiden und Verfolgungen (fiducia Christianorum est resurrectio mortuorum, *Tertull.* De resurr. 1) erblickte. Wir beschränken uns auf die Anführung der Worte des hl. Ambrosius: magna Dei gratia, quod futurae resurrectionis propheta testis adhibetur, ut nos quoque ex oculis videremus (*Ambros.* Lib. de fid. res. II 73, ed. Ven. 1751, IV 221; cfr. *Paulin. Nol.* Pooem. XXV de obit. Dei pueri v. 305—320).

HEUSER.

F.

FABARIUS. Um den Sängern klangvollere Stimmen zu geben, liess man sie im Alterthum von manchen Speisen sich enthalten und nur Hülsenfrüchte geniessen. *Plin.* Hist. nat. XX 6; *Isidor. Hisp.* De div. off. II 12. Daher ein altes Glossar bei *Ducange* i. v.: *vocalis, fabarius, cantor.*

FABRICA, ursprünglich gleich *opus publicum,* Leg. 13 *Cod. Theod.* de praetor. (VI 4); Leg. 14, 30 de oper. publ. (XV 1), daher *fabricatio publica* = opus publicum, Leg. 2 de sepulcr. (IX 17). Besonders für die öffentliche Werkstätte gebraucht, in welcher Waffen geschmiedet wurden (*Ammian. Marcellin.*); dann für jegliche *officina* übertragen und für die zur Erhaltung der Kirchen bestimmten Einkünfte und ihre Verwaltungsgebäude. Für die *officina* des Kirchenbaues (s. d. A.) steht der t. in einigen Inschriften (*Marini* bei *Mai* Script. vet. V 104, n. 2 und *de Rossi* Bull. 1878, 21, Inschrift gefunden zwischen Constantine und Tebessa: *ad f*A*b*R CATHOLICA || RV ECLESIA ☧ || RAM), wozu *de Rossi* die Stellen aus Constantins d. Gr. Briefen an die africanischen Bischöfe vom J. 330 citirt, in welchen die Ausdrücke basilica ecclesiae catholicae, quam in Constantina civitate iusseram *fabricari* und *ecclesiae fabricatione* vorkommen.

KRAUS.

FACIALIS, *faciale* = *Orarium,* ein linnenes Tuch zum Abtrocknen des Schweisses auf dem Antlitz. Aus dem MA. hat *Ducange* i. v. eine Anzahl Belegstellen gesammelt, doch kommt das Wort auch schon im Alterthum vor. *Pallad.* Hist. Lausiac.: οὐχ ὀθόνην ἐφόρεσεν ἐκτὸς φακιαλίου. Nomocan. ed. Bapt. Coteler. c. 50.

FACITERGIUM, dasselbe wie Facialis (s. o.). *Isidor.* XIX 25; *Fortunat.* Vit. s. Radegund. c. 2; *Greg. Tur.* Vit. Patr. c. 8

etc.; Regul. s. Isidor. c. 14; s. *Ducange* i. v.; *Caesarii* Regul. ad virg. c. 42. Vgl. Barium.

FACKELN, s. Lichter.

FAHNEN. Der kirchliche Gebrauch, bei Umgängen F. voranzutragen, geht wahrscheinlich auf das die alten Vexilla mit dem Drachen ersetzende Labarum Constantins zurück (s. d. Artt. Draconarius und Labarum). Lange Zeit hindurch dürften unter den christlichen Vexilla nur das Kreuz (Vortragekreuz) zu verstehen sein, wie auch in dem kirchlichen Hymnus Vexilla regis prodeunt. Den Gegensatz drückt *Aldhelm.* Laud. virg. aus in den Worten: praemisso Christi labaro tutus et Christi vexillo armatus nec venenata draconum detrimenta tremebundus extimuit.

Seit welcher Zeit von den Vortragkreuzen unterschiedene F. in unserm heutigen Sinne aufkommen, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. *Augusti* Handb. III 347 dürfte Recht haben, wenn er bei *Greg. Tur.* Hist. Franc. V 4 (cum psallentes de ecclesia egressi ad s. basilicam properant: hinc *post crucem praecedentibus signis* equo superpositus ferebatur) das früheste Beispiel einer Unterscheidung beider Signa findet. Sie findet sich dann im MA. öfter, wie bei *Honor. Augustod.* De luminar. eccl. I 72 (cum ante nos *crux et vexilla* geruntur, quasi duo exercitus sequuntur, dum hinc inde ordinatim cantantes gradiuntur). KRAUS.

FALDISTORIUM (es kommen auch die Formen *faldestalium, faldestolus, faldestolium, faudestolium, fadistolium, faldestorium, valdestolum* vor, s. *Ducange* i. v.), nach der gemeinhin adoptirten, zuerst von *Muratori* (Antiqq. III 646, not. 18) gegebenen Etymologie von dem deutschen falten, *plicare,* und stuol, stûl, stôl, abzuleiten, also ein Klappstuhl. Die Bezeichnung ist mittelalterlich, aber die Sache war auch dem Alterthum bekannt. Die Griechen hatten ihre ὀκλαδίας δίφρος (*Paus.* I 27, 1; *Athen.* XII 512c etc.) oder θρόνος (*Hesych.*), die uns aus Vasenbildern und dem Marmorrelief eines Grabes zu Krissa bekannt sind (*Guhl* und *Koner* Das Leben der Griechen u. Römer, 2. A. I 144, Fig. 188), die Römer ihre *sella curulis* mit ihrer sägebockartigen Einrichtung zum Zusammenfalten (vgl. eb. II 523).

Die Frage, ob bewegliche Stühle und Faldistorien bereits im christlichen Alterthum in kirchlichen Gebrauch kamen, wird von *H. Weiss* (Kostümkunde des MA.s, Stuttg. 1864, 796 f.) als selbstverständlich bejaht. Weiss ist der Ansicht, dass, seit der Altar in den Hintergrund des Chors gerückt wurde, man sich genöthigt sah, die steinernen Thronsitze der Bischöfe aufzugeben und statt ihrer bewegliche Throne einzurichten. Aber diese Versetzung des Altars fand erst im tiefern MA. statt. In der altchristlichen Kirche sind meines Erachtens nur unbewegliche Steinsitze für den Bischof im Gebrauch gewesen, und nur solche sind uns aus dem Alterthum bez. dem frühern MA. erhalten (s. d. A. Kathedra). Damit soll nicht behauptet sein, dass bewegliche und zusammengelegte Stühle bei den alten Christen nicht vorkamen; es ist dies im gewöhnlichen Leben natürlich der Fall gewesen; für den liturgischen Gebrauch derselben kenne ich kein Zeugniss. KRAUS.

FALSCHMÜNZEREI (falsa, adulterina moneta) war natürlich im Alterthum überall bestraft, im *Cod. Theod.* lib. IX, tit. XXI, leg. 1. Auffallend ist, dass kein kirchlicher Kanon sich mit diesem Verbrechen beschäftigt.

FAMILIE, die hl. Auf heidnischen Sarkophagen sehen wir nicht selten ein Ehepaar und zwischen den beiden Gatten ihr Kind dargestellt; das Gleiche begegnet uns auf den Goldgläsern. Dort wie hier stellen die drei Figuren die bestimmten Personen dar, welchen der Sarkophag angehörte oder denen die Glasschale zum Geschenk gegeben worden war. Analog jenen Darstellungen finden sich in den Katakomben zwei Bilder, auf welchen uns ebenfalls ein Mann, eine Frau und ein Knabe begegnen. Das ältere, im Coemeterium der Priscilla und dem Anfang des 2. Jahrh. angehörig, zeigt uns den Mann in der Mitte, mit Tunica und Pallium bekleidet; nur die linke Hand ist noch erhalten und sie ist erhoben; zu seiner Linken steht die weibliche Figur, ebenfalls in Tunica und langem Mantel und die Hände nach Art der Oranten ausgestreckt; von der Gestalt des Knaben ist nur die untere Hälfte erhalten (abgeb. bei



Fig. 159. Fresco aus S. Callisto (bez. S. Domitilla; Bosio).

de Rossi Imagini scelte della V. M. p. 8, tav. IV). Das andere Bild findet sich im Coemeterium des Callistus, d. h. wol Domitilla (*Bosio* 279; *Bottari* Tab. LXXXII; *Garrucci* Hagioglypt. 174, 242; Storia tav. XXXV; s. unsere Fig. 159), wo es die ganze Fläche des Hintergrundes eines Arcosolium einnimmt. Dort steht ebenfalls der Mann in der Mitte, in Toga und Pallium, die Rechte auf der Brust, die Linke vom Pallium bedeckt; zu seiner Rechten steht die weibliche Figur, welche beide Arme nach rechts emporhebt; gegenüber ist ein Knabe von etwa zwölf Jahren abgebildet, bloss mit der Tunica bekleidet und die Arme nach Art der Oranten ausgestreckt.

Es läge nun nahe, auch hier an Abbildungen der Personen zu denken, die in dem betreffenden Grabe beigesetzt waren, zumal wir in den Katakomben gar nicht selten Porträts der Verstorbenen finden. Eine jenen beiden durchaus ähnliche Darstellung, allerdings aus späterer Zeit, begegnet uns auf dem Hintergrunde eines Arcosolium in den Katakomben zu Neapel (*Garrucci* Tav. CI). Unter Hinzufügung der Namen und des Alters stehen dort in halben Figuren in der Mitte die Tochter, rechts die Mutter, links der Vater; alle drei mit erhobenen Armen nach Weise der Oranten.

Trotzdem hält *de Rossi* (Bull. 1865, 29 bis 30, 67) das Bild im Coemeterium der Priscilla, und *Garrucci* das in S. Callisto für etwas Anderes, als für Abbildungen der dort beigesetzten Personen; sie sehen darin vielmehr eine Darstellung der hl. F. Für diese Ansicht streiten allerdings gewichtige Gründe. Wo auf Sarkophagen und Katakombenbildern die Verstorbenen dargestellt sind, da sind sie durchgehends im Brustbild oder halbe Figur gross wiedergegeben, um es dem Künstler zu ermöglichen, durch Porträtähnlichkeit die Züge der Abgeschiedenen für Angehörige und Freunde zu verewigen. Jene beiden Fresken zeigen dagegen die drei Personen in ganzer Gestalt, aber so klein, dass an Porträts nicht zu denken war. Weiterhin unterscheiden sich Kleidung und Haltung von denen bei Figuren, die in irgend einer Weise nach dem Leben dargestellt sind. Dazu kommt, dass die Gruppe im Coemeterium der Priscilla auf der andern Seite des Loculus ein Gegenbild hat, einen sitzenden Mann, der auf jene mit der Hand hinweist, entsprechend dem Bilde in derselben Grabkammer, wo der Prophet Isaias auf das Christkind und dessen Mutter und den über ihnen stehenden Stern hinweist.

Nichtsdestoweniger unterliegt die Annahme, in den beiden Fresken sei die hl. F. dargestellt, noch manchem Zweifel. Schon die Darstellung des hl. Joseph ist auf gleichzeitigen oder wenigstens jüngeren Monumenten eine andere (s. d. A. Nährvater). Und könnte man nicht auch an Abraham, Sara und Isaak, oder an Samuel und dessen Eltern (mit dem Hohenpriester Heli), oder an ähnliche Familiengruppen aus dem A. Test. denken? So lange daher die Entdeckungen nicht weitere verwandte Bilder zu Tage fördern, wird sich über die Bedeutung der beiden Fresken streiten lassen.

Anders ist es in einer Reihe von Darstellungen aus der Jugendgeschichte des Herrn, wo wir unzweifelhaft die hl. F. vor uns sehen. So zeigen uns das Epitaphium der Severa aus dem 3. Jahrh. (im lateranensischen Museum) und mehrere Sarkophage aus dem 4. und 5. Jahrh. bei der Geburt Christi das Kind in der Krippe, daneben sitzend Maria und bei ihnen den hl. Joseph, der als Pflegevater schützend seine Hand über sie ausstreckt. Eine ähnliche Scene auf dem Sarkophage zu Arles (*Le Blant* 42, pl. XXXI). Bei der so oft wiederkehrenden Darstellung der Anbetung der Magier erscheint zwar meist nur die Mutter mit dem Kinde; nicht selten aber auch der hl. Joseph, indem er entweder neben den Beiden, oder hinter dem Thronsessel der seligsten Jungfrau steht. Das Wiederfinden des zwölfjährigen Knaben im Tempel will man unter oder auf einem Sarkophage zu Arles finden (??) und dem schönen, zuerst von *Bottari* II 1, pref. V f. schlecht publicirten, dann von *Vermiglioli* Iscr. Perug. 1a ed. II 488, zuletzt von *de Rossi* Bull. 1871, 127, tav. VIII reproducirten Sarkophag aus Perugia (s. unsere Abb. Fig. 160); Jesus und Joseph tragen kurze Reisekleider und der Nährvater führt den göttlichen Knaben seiner Mutter zu. Eine ähnliche Reisescene, aber nicht die nach Aegypten, sondern die Fahrt von Nazareth nach Bethlehem, bietet das Hahn'sche Relief und andere Elfenbeine, über welche *de Rossi* Bull. 1865, 29; *Hahn* Fünf Elfenbeingefässe u. s. f., Hannover 1862, 15, Taf. XI; *Westwood* Catal. 534 zu vergleichen sind. Auf den Mosaiken des Triumphbogens von Maria Maggiore ist die Darstellung im Tempel, die Anbetung der Magier und die Flucht nach Aegypten abgebildet; bei der Anbetung der Weisen sitzen Maria und Joseph neben dem erhöhten Throne des Christuskindes; bei der Flucht nach Aegypten kommt das Volk dem göttlichen Knaben und den ihn begleitenden Eltern entgegen. Betr. dieser Darstellungen muss hier auf die Artt. Jesus Christus, Maria und Joseph verwiesen werden.

Was jedoch wir gemeinhin unter dem Bilde der hl. F. verstehen, nämlich die Darstellung des Stilllebens zu Nazareth, das

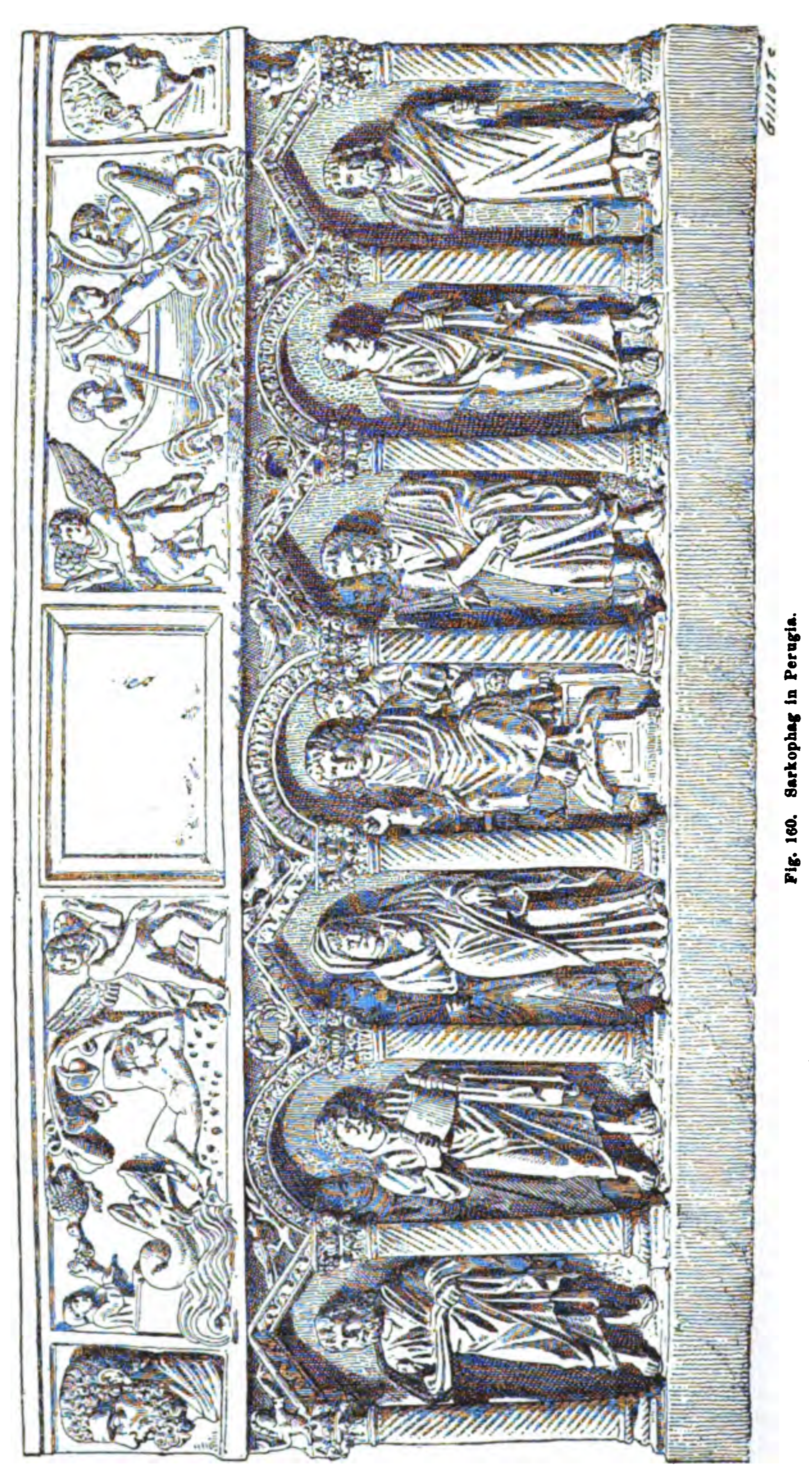


Fig. 160. Sarkophag in Perugia.

findet sich auf altchristlichen Monumenten nicht, ebenso wenig wie der Tod des hl. Joseph unter dem Beistande Jesu und Mariae. [In Betreff der erstern sind wir trotz der vorgebrachten Gegengründe durchaus geneigt, *Garrucci* beizustimmen, welcher Storia II 41 die seine frühere Behauptung (Hagiogl. 242) aufhebende Erklärung abgiebt: ‚ag-

giungo che quel soggetto, eseguito dai moderni artisti, che oggi si appella la sacra famiglia sembra essere d' invenzione moderna.' K.] DE WAAL.

FAMILIENCOMMUNION, für Hauscommunion, ein von protestantischen Schriftstellern, wie *Rheinwald* Die kirchl. Archäol. 341—346, aufgebrachter, in der altchristlichen Praxis und Anschauung nicht begründeter Terminus. Für die Sache s. d. A. Communion S. 315.

FAMILIENGRÜFTE. Der der menschlichen Natur naheliegende Wunsch, auch nach dem Tode mit denen räumlich vereinigt zu sein, welchen man im Leben nahe gestanden, veranlasste die Anlegung der F. (vgl. *Gregor. Nyss.* De vit. Macrin. c. 12). Schon Abraham hatte für ein Familiengrab gesorgt, in welchem Sara, er selbst, Isaak, Rebekka und Lea begraben wurden. Solche Familiengräber wurden in der Folgezeit ziemlich üblich (Richt. 8, 32; 16, 31 u. s. w.). Schon der zum Theil bedeutende Aufwand, den sie erforderten, ist ein Beweis, dass man einen hohen Werth auf sie legte. Wie die jüdische Sitte des Beerdigens statt des heidnischen Verbrennens der Leichen von den Christen adoptirt wurde, so ging auch die Herstellung von Familienkrypten in den christlichen Gebrauch über. Manche der ältesten römischen Begräbnissplätze wurden von und für einzelne Familien angelegt. Später, als die Katakomben sich riesig ausdehnten, wurden einzelne Krypten als Familienbegräbnisse reservirt. Diese Gallerien, Krypten oder Grabkammern hatten keine bestimmten Namen. Die Inschriften derselben ermangelten jedoch selten, ihre Bestimmung anzugeben, damit diese von kommenden Geschlechtern respectirt werde. Da sich kein terminus technicus ausgebildet hatte, so werden sie bald Coemeterium, bald Arcosolium, Cupella, Hypogeum und Monumentum genannt. Durch eine griechische Inschrift zu Malta bezeugt ein Christ Zozimus, dass er für sich und seine Familie ein ΚΟΙΜΗΤΡΙΟΝ gekauft und hergestellt habe (*Boldetti* 633). Ein Epitaph des Coemeterium s. Agnetis sagt, dass Aur. Celsus und Aur. Hilaritas, seine Gattin, für sich, die Ihrigen und ihre Freunde dieses ARCOSOLIVM mit seiner Mauer habe machen lassen (*Marchi* Mon. delle arti crist. 85). Eine andere Grabschrift desselben Coemeterium berichtet, dass eine gewisse Secunda eine CVPELLA für ihre in gutem Andenken stehende Tochter Secundina und deren Bruder Laurentius errichtet habe (*Marchi* l. c. 114). Ein Grabstein aus dem Coemeterium des hl. Nikomedes bezeugt, dass ein Valerius Mercurius für sich, seine Verwandten, Freigelassenen und deren Nachkommen, welche seiner Religion angehören, dieses MONVMENTVM habe einrichten lassen (*de Rossi* Bull. 1865, 54). Endlich nennt ein 1853 von *de Rossi* (R. S. I 109) im Coemeterium der hhl. Nereus und Achilles gefundenes Epitaph die Familiengruft Hypogeum. M. Antonius Restitutus errichtete dieses YPOGEV*m* für sich und die Seinigen, die an den Herrn glauben.

Auf der Via Praenestina entdeckte *de Rossi* (Bull. 1864, 51) das Familiengrab einer häretischen, wahrscheinlich donatistischen Familie.

Dass Macrina, die Schwester des Basilius, und Gregor von Nyssa in dem Familiengrabe beigesetzt worden sei, berichtet der Letztere De vit. Macrin. Daselbst fand nach dem Zeugnisse des hl. *Gregor von Nazianz* (Orat. 43, n. 80) auch der hl. Basilius seine Ruhestätte.

Die Sitte, die Familienangehörigen in Familiengrüften beizusetzen, scheint so allgemein gewesen zu sein, dass (anormale?) Abweichungen ausdrücklich erwähnt werden. Eine Grabschrift aus S. Felicita sagt, dass mehrere Kinder einer Familie in verschiedenen Coemeterien beerdigt worden seien: ET || FRATRES · IPSIVS || QVI · POSITI SVNT || PER · SINGVLA · C || EMETERIA (*Gori* Inscr. Etrur. 299; *Foggini* De Rom. Petri itin. 295).

Die F. in den Krypten von S. Lucina haben eine ganz aussergewöhnliche Form. Es sind Gräber, die nach aussen keine grössere Oeffnung haben als gewöhnliche, aber unter Aufwendung ausserordentlicher Mühe nach innen so ausgeweitet sind, dass mehrere Leiber darin geborgen werden können (*Kraus* R. S.[2] 145). Mit mehr oder minderer Wahrscheinlichkeit lassen gefundene Epitaphien auf F. der aristokratischen Familien der Aemilier, Cornelier, Bruttier, Octavier, Maximer, Pomponier, Caecilier u. a. in den Katakomben schliessen. In einer Familiengruft der letztgenannten Familie war die im christlichen Alterthum hochverehrte hl. Caecilia beigesetzt.

Dieselbe Idee des gemeinsamen Begräbnisses der, wenn auch nicht durch die Bande des Blutes, wol aber durch das Band des erhabenen Ranges geeinigten obersten Hirten der römischen Kirche gab Veranlassung zur Anlage der Papstkrypta im Coemeterium Callisti, wo die Päpste Zephyrinus, Urban, Pontianus, Anterus, Fabianus, Lucius, Eutychianus, Sixtus II u. s. w. ihre Ruhestätte fanden. Der der Gens Cornelia höchst wahrscheinlich angehörende Papst Cornelius ist nicht neben seinen Amtsbrüdern, sondern in der Familiengruft der Cornelii und Maximi Cornelii beerdigt. Vgl. d. A. Katakomben. MÜNZ.

FAMILIENLEBEN, s. Haus, Häusliches Leben.

FANATICI. Wenn fanum in dem christlichen Sprachgebrauch zur specifischen Bezeichnung der heidnischen Tempel diente, so erhielt auch das Wort F. die Bedeutung von Heiden und heidnischen Priestern (*Hieronym.* In Isai. c. 6; *Augustin.* In ps. 40; *Fredegar.* Hist. epit. c. 65; Gesta reg. Franc. c. 10 de Clodov.). Besondere Strafen für F., welche wahrsagten, enthält Cod. l. IX, tit. XVI, l. 4. Vgl. *Bingham* VII 248. HEUSER.

FANONES. Fano oder phano, wahrscheinlich aus der deutschen in die lateinische Sprache hinübergenommen, findet sich in der Lex Alemann. tit. 59, n. 6 und tit. 84 in der Bedeutung von Tuch. Im spätern MA. werden mit diesem Worte verschiedene liturgische Tücher und Gewandstücke bezeichnet: 1) der Manipel (*Rhab. Maur.* De instit. cleric. I 18; *Honor. August.* Gemm. anim. c. 208); 2) das im Hochamte beim Offertorium von dem Subdiakon umgelegte Schultervelum (Ordo Rom. bei *Bona* Rer. lit. lib. I, c. XXIV, n. XII); 3) das noch jetzt gebräuchliche, über die Albe angelegte seidene und gestickte zweite Humerale des Papstes bei den feierlichen Hochämtern (*Bona* l. c. n. XV); 4) das Tuch, in welchem das Volk Brod und Wein für die hl. Messe opferte (Ordo Rom. bei *Bona* l. c. lib. II, c. IX, n. I); 5) das Tuch (sudarium) am Bischofsstab (vgl. *Alcuin.* Lib. de div. off. bei *Marriott* Vestiar. 113[233]: sudarium quod ad tergendum sudorem in manu gestari mos est, quod usitato nomine fanonem vocamus). *Ducange* Glossar. lat. unter dem Worte Fano sagt mit Berufung auf Papias, es werde auch gleichbedeutend mit Corporale gebraucht; in den beigefügten Belegstellen ist aber unter Fano oder Phano der Manipel zu verstehen. Auch kommt 6) Fano als Kopfbedeckung des Papstes bei dem Pontificalamt vor. Vgl. *Ciampini* Vet. mon. I 239; *Macri* i. v.; *Smith* I 661. HEUSER.

FANUM hiess im heidnischen Sprachgebrauch ein Ort, der durch die feierliche Formel der Auguren (effatum) einer Gottheit geweiht war (*Varr.* L. L. VI 54; *Liv.* X 37; *Cic.* Div. I 41), und da gewöhnlich auch ein heiliges Gebäude an solchen Orten aufgeführt wurde, so bezeichnet das Wort auch dieses Gebäude oder den Tempel mit dem ihn umgebenden geweihten Grund und Boden. Bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte bezeichnet es ebenfalls nur die zum heidnischen Götzendienst dienenden Orte und Tempel, nie die christlichen Kirchen, nicht einmal die der Häretiker, als nur insofern letztere eine Art Götzendienst trieben (vindicatur etiam Valentiniorum fanum inversum? Quid est enim nisi fanum, in quo est conventus gentilium? Licet gentiles duodecim deos appellunt, isti triginta aeonas colunt, quod deos. *Ambros.* Ep. XXIX [al. XVII] ad Theodos.). HEUSER.

FARBEN (liturgische). Von den jetzt bestehenden fünf liturgischen F. findet sich in den acht ersten Jahrhunderten nur die weisse im Gebrauch. Wie die Kleider der Neugetauften und die der gottgeweihten Jungfrauen (*Probst* Disciplin 139), so waren auch die priesterlichen Gewänder beim Gottesdienste und bei der Spendung der Sacramente von weisser Farbe. Die Kirche schloss sich also auch hierin an das an, was im A. Test. für die Kleidung des Hohenpriesters und der Priester von Gott vorgeschrieben worden war. Wenn schon für die christlichen Laien überhaupt die weisse Farbe der Kleider als geziemend erachtet wurde (*Clem.* Paedag. I 3, c. 11), so gestattet dies auch einen Schluss auf die der liturgischen Gewänder. Die ausdrückliche Vorschrift findet sich schon in dem Kanon 37 des Hippolytus: quotiescunque episcopus sacramentis frui vult, congregentur diaconi et sacerdotes apud eum, induti vestimentis albis pulchrioribus (vestita) totius populi ... Etiam Anagnostae habeant vestiva indumenta sicut illi. So erscheint auch nach der Liturgie der *Const. apost.* (VIII 12), ebenso nach der Liturgie des hl. Jacobus (*Probst* Liturgie 265) der Bischof in weissem Gewande am Altar. Den Gebrauch der weissen liturgischen Farbe erwähnt bei der Spendung der Sacramente auch *Hieron.* Adv. Pelag. lib. I und Ep. III ad Heliod.; ebenso *Gregor. Turon.* De glor. conf. XX bei der Uebertragung der Reliquien des hl. Saturninus und anderer Heiligen; *Isidor.* Etymolog. l. XIX, c. 22, n. 9 (dalmatica ... tunica sacerdotalis alba cum clavis ex purpura; über diese Verzierung der Gewänder mit Purpurstreifen s. Clavus). Weiss ist das Gewand des verklärten Heilandes (Matth. 7, 2), des Alten der Tage (Dan. 7, 9), des die Auferstehung verkündenden Engels (Matth. 28, 3), der vierundzwanzig Aeltesten (Apoc. 4, 4) und der übrigen Heiligen (ib. 7, 4); die weissen F. bezeichnet darum die Kirche als das Reich der Erlösung, als den Abglanz des himmlischen Jerusalem, wie sie, die Braut des Lammes in der Apokalypse (19, 8), als mit schimmerndem und reinem Byssus bekleidet geschildert wird. Dieses weisse Gewand der Kirche wird nach derselben Schriftstelle gewebt durch die Rechtsthaten der Heiligen: byssinus autem sunt iustificatio-

nes (δικαιώματα) sanctorum. So erscheint die weisse Farbe der kirchlichen Gewänder auch als Sinnbild der innern Reinheit (*Clem.* Strom. IV 22), als mahnendes Symbol der Rechtfertigung, die jeder Christ und besonders der Klerus bewahren, der Unschuld, in der er wandeln, der Wahrheit, die er glauben, der Liebe, die er in Wirken und Leiden bewähren soll. HEUSER.

FASCIOLVM, bez. *fasciola*, entweder eine Kopfbedeckung, wie der türkische Turban, oder ein das Gesicht verhüllendes Kleidungsstück (*Lexic. graec.* Ms. Reg. Cod. 2062 bei *Ducange* i. v. φασκώλιον, ἱμάτιον ἢ σακούλιον). Aehnlich *Hesychius*. Erwähnt von *Hieron.* Ep. 2 de vit. cleric.: crebra munuscula et sudariola et fasciolas ... et dulces litterulas sanctus amor non habet.

FASS, cupa, dolium. Auf verschiedenen Bildern oder Graffitti der Katakomben (vgl. Grabsteine: *Aringhi* I 523; II 259; *de Rossi* Bull. 1875, 91, 92, tav. VII[9]; R. S. II, tav. XLV, n. 42; Gemälde: Aringhi II 213, 317 etc.) kommt das hölzerne Weinfass oder das dolium, das thönerne Weingefäss vor. Haben diese Darstellungen irgend eine symbolische Bedeutung? Was das F. betrifft, so dient es zuweilen zur Bezeichnung des Handwerks, das der Verstorbene ausübte; so z. B. bei einem gewissen Gaudentius, der auf einem Graffitto neben einem F. mit dem Handwerkszeug dargestellt ist (*Bosio* R. S. 505), u. a. m. Dagegen ist eine symbolische Bedeutung in dem Gemälde des Coemeterium der hl. Priscilla verborgen, auf dem acht Männer ein F. in einen Keller tragen, wo schon zwei andere sich befinden, wie auch in einem Bilde des ostrianischen Coemeterium, wo zwei Ochsen ein F. auf einem Wagen ziehen (l. c. 475, 557). Nach der sonderbaren Ansicht *Boldetti's* (Osserv. sopra i cimit. 163) bedeutet das aus verschiedenen, durch Reife verbundenen Holzstücken bestehende F. die Vereinigung der Gläubigen unter einander mittelst der Liebe und der Wein das Blut der Martyrer. Er stützt sich hierfür auf die Worte des hl. *Cyprian* (Ep. XVI ad confess. Rom.): vos vino vicem sanguinem funditis. Annehmbarer ist die Ansicht *Lupi's* (Dissert. II, I 205), welcher im leeren F. das Bild des entseelten Leibes sehen will, welcher nach einem Gedanken des *Hugo von S. Victor* (Hom. XLV in Cantic. 2, 4) in dem Weinkeller, d. h. in der Kirche, verwahrt wird; mit ihm stimmt auch *Bottari* (Sculture e pitture III 157) überein.

In neuerer Zeit will *Garrucci* in dem F. ein Bild der Gläubigen oder ihrer Leiber sehen, welche in den Weinkeller des himmlischen Vaters gebracht worden, und der Wein bedeutet nach ihm ihre guten Werke (Storia dell' art. crist. I 43, 189). Man muss jedoch mit de Rossi zugeben, dass es bis jetzt nicht gelungen ist, die symbolische Bedeutung des Weinfasses durch einen klaren Text eines alten Schriftstellers mit Sicherheit zu erklären.

Weitaus klarer ist die Bedeutung des dolium oder des thönernen Weingeschirrs, welches auf christlichen Monumenten vorkommt. Die Christen entnahmen dieses Bild, das der hl. Paulus in seinen Briefen (Röm. 9, 20. 21; II Kor. 4, 7) mehrmals gebraucht, dem Ausdrucke der Apostelgeschichte: vas electionis (Apg. 9, 15). Es bedeutet den Gläubigen und zwar zunächst seinen Leib, wesshalb auch *Tertull.* schreibt: ‚et nos utres, fictilia vasa‘ (De pat. X). *Pacianus* bestätigt diese Ansicht, indem er (Ep. III ad Symphor. 2, 26) sagt, in der Kirche seien viele auserwählte Gefässe, *etiam fictilia*. Den gleichen Gedanken drückt *Lactantius* aus mit den Worten: corpus est quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus coelestis utatur (Div. instit. II 12). Und der Dichter *Prudentius* lässt den Engel zum Martyrer Vincentius sagen:

> pone hoc caducum vasculum,
> compage textum terrea,
> quod dissipatum solvitur,
> et liber ad coelum veni.
> (Perist. V 301—304.)

Dieser Gedanke wird auf Grabschriften oft durch die Amphora ausgedrückt. Vgl. *de Rossi* R. S. II 326. Oefters sieht man auf Bildern diese Weingefässe, d. h. die Gläubigen, in dem Schiffe der Kirche dem Hafen des Heiles zufahren; so auf dem Bilde eines Arcosolium im Coemeterium des Pontianus, das, von Bosio und Bottari übergangen, von *Garrucci* (l. c. Tav. 88) publicirt wurde; ebenso auf einer Grabschrift von S. Callisto (*de Rossi* R. S. II 326), auf einer andern bei *Lupi* (Dissert. I 201) und auf einer bei *de Rossi* (Bull. 1871, 128).

Noch deutlicher ist diese Bedeutung ausgesprochen in einer von *de Rossi* gegebenen Inschrift (Bull. 1867, 27) mit den Worten: DIONISI VAS ☧ und in der Inchrift des Cynegius in der Basilika des hl. Felix zu Nola: *excitaeque ani*MAE RVRSVM IN SVA VASA REDIBVNT (*de Rossi* Bull. 1875, 31).

Auch in der Vision, welche dem Priester Lucian die Grabstätte der hhl. Stephanus, Gamaliel, Nikodemus und Abibon offenbarte, wurden diese heiligen Leiber unter dem Bilde von Gefässen dargestellt; die ganze Begebenheit findet sich auch auf einem Diptychon bildlich dargestellt (*Gori* Thesaur. vet. dipt. III 25, Taf. 7); *Mar-*

tigny (beim Art. Dolium) ist der Ansicht, dass zuweilen das dolium symbolisch angewendet wurde wegen der Lautähnlichkeit mit dem Worte dolens, und beruft sich dafür auf die folgende, von *Mamachi* (Orig. et antiq. chr. III 91, ed. *Matranga* III 70, tab. XVII) angeführte Inschrift: IVLIO FILIO PATER DOLIENS (s. Fig. 161). [Man hat

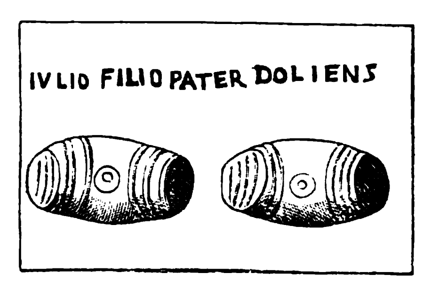


Fig. 161. Grabschrift mit Dolia.

dafür weiter *Marangoni* Act. s. Victorin. 115 (*m*ATER TERTIA ET PATER *do*-LIE*n*TES), *Boldetti* 385 (PATER DOLENS), eb. 373 (PARENTES DOLENTES), *Labus* Mon. di s. Ambr. (FILIVS DOLENS), *Fabretti* 572[45] angezogen. Vgl. noch *Münter* Sinnbilder I 47; *Muratori* IV 1928. K.] Vielleicht ist wegen dieser Lautverwandtschaft auf dem Grabsteine eines Praepositus (MEDIAS DE MONETA OFFICINA . . . TINORVM PRIMA) im Lateranmuseum neben . . . TINORVM ein F. abgebildet (Mus. Later. Scompart. XXXIII). N. SCAGLIOSI.

FASTEN (verwandt mit ἄπαστος, nichts gegessen habend, nüchtern, wie ieiunium mit ἄοινος, ohne Wein, nüchtern, und ähnlich νηστεύω von νη und ἐσθίω, esse nicht, faste, abstammt) beruht auf dem mehr oder weniger klar zum Bewusstsein kommenden Widerstreite zwischen Geist und Fleisch. Das F. ist daher dem Wesen des Menschen ganz entsprechend und findet sich schon bei den heidnischen Völkern, bei Aegyptern (*Herodot*), Griechen (*Clem. Alex.* und *Arnob.*) und Römern (*Ovid* und *Livius*). Um so weniger dürfen wir uns wundern, wenn das F. in dem Religionswesen der Juden eine hervorragende Stelle einnimmt. Für das N. Test. bahnte Johannes der Täufer die Uebung des Fastens, als in engem Zusammenhange mit der von ihm gepredigten μετάνοια stehend, an. Daran schlossen sich Lehre und Beispiel Christi und der Apostel. Für das apostolische Zeitalter ein bestimmt formulirtes Fastengebot verlangen, hiesse die Wirkung des ersten Glaubens- und Sitteneifers, der keiner Befehle, sondern nur einer Anregung bedurfte, völlig ignoriren; ausserdem wäre auf Apg. 15, 29, wo die Enthaltung von gewissen Speisen geboten wird, hinzuweisen. In die Fussstapfen der Apostel trat die nachapostolische Kirche, indem sie neben dem freiwilligen und geheimen F. allgemeine und öffentliche F. mit Gesetzeskraft anordnete. Wenn die Kirchenväter von feierlichen Fasttagen (*Minuc. Fel.* in Oct.), von gesetzlichen F. (*Tertull.* De ieiun.), von vorgeschriebenen F. (*Euseb.* Vit. Const. III 18), von F., geheiligt durch ununterbrochenes Gesetz und apostolischen Ursprungs (*Epiphan.* C. haer. Aërian. 75, § 6) reden, so sind das ebenso viele Beweise, dass schon in der frühesten Zeit der Kirche F. mit Gesetzeskraft bestanden. Auch die ältesten Concilien (*Nicaen.* c. 5; *Laodic.* c. 50; *Gangr.* c. 18 u. 19), sowie *Can. apost.* 68 erwähnen des Fastens als eines altehrwürdigen und verpflichtenden Gebrauches. Grundsatz der alten Kirche war es, dass an Fasttagen nur einmal gegessen wurde und zwar an den strengen Fasttagen (ieiunia) erst am Abend nach Sonnenuntergang, an den weniger strengen (semiieunia, stationes) um drei Uhr Nachmittags (*Const. apost.* V 19; *Epiphan.* Expos. fid. § 22 und *Tertull.* De ieiun. c. 1, 2, 3, 10, 11 u. 14). Von *Augustin.* De mor. eccl. cath. c. 33 wird das F. bis zum späten Abend das gebräuchlichste genannt. Wie gewissenhaft die Tageszeit des Fastens unter den alten Christen beobachtet wurde, beweist das Beispiel des Martyrers Fructuosus, der, zum Tode verurteilt, den dargebotenen Labetrunk zurückwies mit den Worten:

ieiunamus, . . . recuso potum.
Nondum nona diem resignat hora.

So bei *Prudent.* Peristeph. VI, v. 54 u. 55. Schon im 5. Jahrh. jedoch gab es Manche, welche an den strengeren Fasttagen nur bis um drei Uhr Nachmittags fasteten (*Socrat.* Hist. eccl. V 22). Im 8. und 9. Jahrh. war allerdings die ältere Disciplin noch die Regel, aber nicht mehr so allgemein, als in den ersten Jahrhunderten. Mit dem ieiunium war seit ältester Zeit die *abstinentia* von gewissen Speisen bez. Getränken verbunden, nicht als ob dieselben, wie *Augustin.* Contr. Faust. c. 5 bemerkt, unreine Dinge wären, sondern um die Seele beim Gebete in eine demüthigere Stimmung zu versetzen. Nach *Tertull.* De ieiun. c. 13 bestand das Mahl der Christen in schlechter Kost und besonders in gedörrten Speisen; sie assen nichts als trockenes Brod etc. mit Salz und tranken Wasser. Ein solches F. bloss mit Speisen von getrockneten Früchten hiess Xerophagie (ξερὸς, trocken, φαγεῖν, essen) und war schon durch das *Conc. Laodic.* c. 50 für die ganze Quadragese vorgeschrieben. Die *Const. apost.* V 18 verordnen für die letzte Woche der Quadragesima die Enthaltung von Wein und

Fleisch. War an Fasttagen der Genuss von Fischen gestattet, so hiess man dies **Ichtyophagie** (ἰχθὺς und φαγεῖν), und wenn Butter, Milch, Eier u. dgl. genossen wurde, **Aleimmatophagie** (ἄλειμμα = Alles, womit man salbt, und φαγ.). Uebrigens war die Disciplin in Bezug auf die der Abstinenz unterworfenen Speisen in den ersten Jahrhunderten sehr verschieden und richtete sich nach den Landesverhältnissen, deren Würdigung den Provinzialconcilien überlassen wurde. Nur wurde die Sitte, sich an allen Fasttagen des Fleisches zu enthalten, immer allgemeiner, und viele Väter des 4. und 5. Jahrh. erwähnen derselben als einer allgemein bekannten Sache (*Basil.* Hom. 1 de ieiun.; *Cyrill. Hieros.* Catech. 4; *Augustin.* C. Faust.). Höchst schonend war die Kirche gegen Jene, welche von kränklicher oder schwächlicher Leibesconstitution waren, nur bezüglich der Abstinenz wollte die orientalische Kirche selbst bei Kranken keine Ausnahme gestatten. Ueber das zum F. verbindende Lebensalter haben wir aus der Zeit der alten Kirche keine allgemein gültigen Bestimmungen. Nach den arabischen Kanones des Concils von *Nicaea* (can. 19 ap. *Hardouin*) waren selbst die Kinder zum F. verpflichtet, nach *Greg. M.* Dialog. III 33 jedoch nur ‚sabbato sancto'. — Bezüglich der fixirten **Fastenzeiten** und **Fasttage** verweisen wir auf die hierfür einschlägigen Spezialartikel. Hier wollen wir nur kurz auf die kirchliche Disciplin des Fastens eingehen. Den ersten Rang nahm das F. vor Ostern, die Quadragese, in Anspruch; daran reihen wir die Stationsfasten, die an beliebigen Tagen gehalten werden konnten, und von welchen die Fasttage an den Mittwochen und Freitagen fixirte Stationsfasten waren. Am Mittwoch fastete man, weil an diesem Tage das Leiden Jesu durch den Verrath des Judas seinen Anfang nahm (*Aug.* Ep. ad Casulan.; *Vict. Antioch.* Comm. ad c. 14 Marc.); der Freitag wurde zum Fasttage wegen des am Kreuze vollendeten Leidens des Herrn und wurde desshalb auch strenger als der Mittwoch gehalten. So war es nach Observanz der orientalischen Kirche; in der römischen Kirche fastete man am Freitag und Samstag, an welch' letzterm Tage Manche ein doppeltes, strengeres F. (ieiunii superpositio) hielten, das von drei Uhr Nachmittags bis zum darauffolgenden Gallicinium fortgesetzt wurde. Vgl. *Binterim* Denkw. V, 2, 124 ff. Endlich stammen aus der alten Kirche noch die Quatember- und Vigilfasten. Ueber das Adventsfasten s. d. A. Advent. Die Rogationsfasttage vor Christi Himmelfahrt aus dem 6. Jahrh., in Rom erst seit 801 unter Leo III eingeführt, wurden in der orientalisch-griechischen Kirche nie vorgenommen. Den **Fastenverboten** lag die Regel zu Grunde, dass Tage der Freude nicht in Tage der Trauer verwandelt werden dürften; daher fastete man nicht an den Sonntagen, nicht an hohen Festtagen und nicht in der Zeit zwischen Weihnachten und Epiphanie, zwischen Ostern und Pfingsten. Dass in der römischen Kirche am Samstag gefastet wurde, hatte nach *Innoc. I* Ep. 25 ad Decent. Eugub. seinen Grund darin, weil nach der Leidensgeschichte Jesu dieser Tag ein Zwischentag von Freude (Hoffnung) und Trauer für die Apostel war. Die Griechen fasteten am Samstag nicht, um eine Demonstration gegen den Häretiker Marcion zu machen, der nach *Epiphan.* Haeres. 42 lehrte, man müsse am Samstag fasten aus Abneigung gegen den Schöpfer und Gott der Juden. KRÜLL.

FASTI. ‚Fasti sunt libri quibus dierum totius anni continetur computatio' (*Ferrius*). ‚Fastorum libri appellantur', heisst es bei *Festus*, ‚in quibus totius anni fit descriptio.' Von der Aufzählung der gerichtlichen dies fasti ging der Ausdruck auf die Verzeichnisse von Magistraten über, ward also hier gebraucht = catalogi, laterculi, nomenclaturae, albi, matriculae, diptycha. Die Christen adoptirten dann den t. t. zur Bezeichnung der **Kalendarien** (s. d. A.), in welchen die kirchlichen Festzeiten und die Martyrertage aufgeführt waren.

FEGFEUER, s. Purgatorium, Refrigerium.

FELS. Die Stelle I Kor. 10, 4 (‚sie tranken von dem geistlichen Felsen, der mitfolgte, der war Christus') scheint die symbolische Auffassung Christi als des Felsen bei den Vätern veranlasst zu haben. Diese Auffassung begegnet uns bei *Iustin. M.* Dial. c. Tryph. 274, Jebb; *Iren.* Adv. haer. III 28 (est dominus et salvator apud Danielem II lapis sine manibus, id est, absque coitu et humano natus sanguine, de utero virginali) und c. 7 (lapis sub persona filii hominis introducitur et assumptio carnis humanae significatur in filio Dei), *Tertullian.* Adv. Marcion. III 16 (petra enim Christus), *Hieron.* Comm. in Ps. 77 und Comm. in Isai. c. 48 (sed et fontem baptismi nobis atque martyrii eodem Petra ostendit. De latere enim eius, cum percussus est, sanguis et aqua processit, quod baptisma et martyrium figuravit); ferner bei *Augustin.* bez. in den ihm zugeschriebenen Reden (die Stellen hat *Aringhi,* ed. Par., 249 gesammelt), *Paulin. Nol.* Ep. 32 (Petram superstat ipsi, Petra ecclesiae, || De qua sonori quattuor fontes meant, || Evangelistae, viva Christi flumina), *Isidor. Hisp.* Prooem.

In der altchristlichen Kunst werden Felsen öfters dargestellt; so vor Allem der F.,

aus welchem Moses Wasser schlägt (s. d. A. Moses); der F., auf dem Christus steht und aus welchem die vier Paradiesesströme entspringen (s. d. A.). Ob aber, wie *Münter* Sinnb. I 53 annimmt, dem F. in den Katakombenbildern irgend eine selbständige symbolische Bedeutung zukommt, scheint mir immerhin fraglich. Die angeführten Väterstellen beweisen die Möglichkeit, nicht aber das wirkliche Vorkommen einer solchen Symbolik auf Kunstvorstellungen; auch scheint mir etwas gewagt, letztere einzig auf das von Münter angezogene Epitaph bei *Aringhi* ed. Paris. 306 zu stützen. Man sieht da unter der Grabschrift AVSANON QVI VIXII (für *-it*) MEN || SES III NON OCT eine Taube, deren Schnabel einem Berge zugekehrt erscheint. Wenn aus der sehr unzulänglichen Abbildung überhaupt etwas zu schliessen ist, so möchte eher an den mons Dei (ich erinnere z. B. an II Paral. 33, 15: in monte domus Domini) zu denken sein.

‚Ein grosser F. wie ein Berg‘ spaltete sich nach den Apokryphen vor Elisabeth, welche mit dem kleinen Johannes den Soldaten des Herodes bei dem Kindermord entrinnt. Die Scene wird in der byzantinischen Kunst dargestellt (s. *Didron-Schäfer* Hdb. d. Malerei v. Berge Athos, Trier 1855, 177). Ueber spätere mittelalterliche Darstellungen vgl. die betr. Litt., z. B. *W. Menzel* Symb. I 279; *Wessely* i. v., u. A. KRAUS.

FEMORALIA oder **FEMINILIA**, mit denen das Femen oder Femur bedeckt wird; ein Kleidungsstück, das von den Priestern im A. Test. getragen wurde (Exod. 28, 42 f.) und das *Hieron.* Ep. 64 ad Fabiol. (ed. Vall. I 360) also beschreibt: lineis feminalibus quae usque ad genua et poplites veniunt, verenda celantur, et superior pars sub umbilico vehementer adstringitur. Vgl. dazu *Alcuin.* De div. off. bei *Marriott* 115; *Ivo Carn.* De eccl. sacr. et offic., eb. 125. Die Benedictinerregel c. 55 schreibt es besonders als Reisekleid vor, das der Vestiarius den reisenden Mönchen liefert und nach ihrer Rückkehr gewaschen zurückempfängt. Auch andere Mönchsregeln des MA.s erwähnen es. Dass es auch von Frauen getragen wurde, geht aus Gloss. lat. cod. Reg. 4120 (bei *Ducange* i. v.) hervor: *femoralia*, proprie brachae mulierum quia tegunt femora mulierum. KRAUS.

FENESTELLA CONFESSIONIS. In dem Art. Confessio ist die Bedeutung dieses Terminus im architektonischen Sinne dargelegt worden; aus dem vorliegenden Terminus bleibt also nur die Erklärung des Wortes Fenestella übrig.

Unter F. c. versteht man eine Oeffnung in der Umfassungsmauer oder der Umfriedung einer Confessio, eines Martyrergrabes, die den Besuchern desselben möglich machte, wenigstens das Grab des Martyrers zu sehen oder zu berühren, nachdem dasselbe für den Zutritt verschlossen war.

Es bestand seit den ersten Anfängen der Christenverfolgungen eine ausserordentliche Verehrung der Martyrerleiber, derart, dass man es für ein grosses Glück schätzte, unmittelbar mit denselben in Berührung zu kommen. Unzählige Acclamationen und Empfehlungen der Gläubigen, in die nächste Umgebung der Martyrergräber auf die Wände gekratzt, zahlreiche Depositionen von Gläubigen in der unmittelbarsten Nähe von Martyrergräbern zeugen von der Sehnsucht der alten Christen, auch körperlich sich den geheiligten Ueberresten der Martyrer zu nähern.

Quod laetor reditu, quod te venerande sacerdos
complecti licitum est . . .
(*Prudent.* Perist. XI 179.)

und:

oscula perspicuo figunt impressa metallo
balsama defundunt, fletibus ora rigant.
(*Prudent.* ib. XI 193, 194.)

schreibt *Prudentius* in Bezug auf das Grab des hl. Hippolytus zu Rom. — So wie es von Alters her Sitte war, was auch Prudentius hier erwähnt, Balsam aufs Grab zu giessen und Nardenöl für die am Grabe des Martyrers brennende Lampe zu bringen, so findet sich auch die Sitte, Gegenstände, die mit dem Grabe eines Martyrers in Berührung gekommen, Oel aus der Lampe am Grabe als kostbare Reliquien mit nach Haus und in die Heimat zu nehmen. Bekannt ist der uralte, schon im 4. Jahrh. nachweisbare Gebrauch, die Pallien, die der Papst an der Vigil von S. Peter geweiht, auf das Grab des hl. Petrus niederzulegen, von wo sie dann als ‚de corpore beati Petri‘ an die Patriarchen und Erzbischöfe gesendet wurden. In gleicher Weise thaten es die Gläubigen, indem sie durch die Fenestella, wenn es nicht anders ging, Gegenstände, wie Leinenstücke (brandea, oraria, palliola) u. a., auf das Grab des betreffenden Heiligen brachten, die sie dann als Reliquien mitnahmen (vgl. *Greg. Tur.* De mirac. s. Martin. c. 11).

Die Einführung der F. c. fällt wol im Allgemeinen ins 4. Jahrh., als nach der Publication des Edicts von Mailands im J. 312 der Kirche die Freiheit und somit auch die Möglichkeit gegeben wurde, die Gräber ihrer Blutzeugen aufs Prachtvollste zu schmücken und herrliche Basiliken über denselben zu bauen. In den neu entstehenden Basiliken war von selbst die Anlage der Confessio gegeben, und musste bei dem

immer zahlreichern Besuch der Martyrergräber daran gedacht werden, einerseits der Pietät und der Andacht der Pilger gerecht zu werden, anderseits aber auch das Grab gegen Beschädigung zu schützen. Dies führte zur Anlage eines Fensterchens in der Umfassungsmauer oder Umfriedung des Grabes, welches gross genug war, dass die Pilger den Kopf hindurchstecken resp. das Grab sehen konnten. Ob wir das Vorbild zu dieser Einrichtung bereits in den Katakomben zu suchen haben, lassen wir dahingestellt; jedenfalls fand schon Papst Damasus eine analoge Einrichtung am Grabe der hhl. Chrysanthus und Daria. ‚Verbunden,‘ sagt *G. B. de Rossi* (im Bull. d. arch. crist. 1873, 9), ‚oder benachbart dem Coemeterium des Thraso war das berühmte und wegen des Martyriums und Begräbnisses der hhl. Chrysanthus und Daria, — auch einer Menge von Gläubigen, die hier verschüttet wurden, während sie die Natalitien dieser Heiligen feierten und an den göttlichen Mysterien theilnahmen, — verehrte Arenarium. Der Papst Damasus setzte eine seiner monumentalen Inschriften über das Fenster, durch welches die frommen Besucher die Höhle weiss schimmern sahen von den Gebeinen der Gläubigen, die vor dem Grabe der Heiligen getödtet worden waren; und hier (resp. von hier aus) sah man auch die hl. Gefässe, die zum eucharistischen Opfer gedient hatten‘ (vgl. *Bosio* I 481, 482). Die berühmteste Confessio war das Grab des hl. Petrus, nicht minder die des hl. Paulus; beide hatten Fenestellae confessionis. Als Constantin d. Gr. die Basilika des hl. Petrus erbaut und Papst Silvester I die Krypta des hl. Petrus geschlossen hatte, liess man nur ein Fensterchen frei, das den Pilgern so viel Raum bot, um mit einer Lampe hineinzuleuchten und das Grab zu sehen. Diese viereckige Oeffnung nennen die alten Documente iugulum, bilicum, umbilicum. Der Lib. Pontif. erwähnt ihrer öfters; sie ward reich geschmückt von Päpsten, die dort kostbare Geschenke anbrachten; so von Leo III, der ein goldenes Rauchfass innerhalb der Fenestella anbringen liess (fecit thuribula apostolica ex auro purissimo, ex quibus unum misit intus super corpus eius (scil. Petri; Lib. Pontif. III 282). Zu Borgia's Zeiten sah man noch den Nagel in der Fenestella, an dem ein Gefäss zum Weihrauch zu hängen pflegte (vgl. *Borgia* Vatic. confess. b. Petri). Benedict III liess die Oeffnung in einen goldenen Rahmen fassen (circuitum billici aurea lamina ornabat; Lib. Pontif. III 162). Auch in der Platonia bei S. Sebastiano fuori le mura scheint eine solche Fenestella existirt zu haben; die heutigen, aus dem MA. stammenden zwei Doppel-Fenestellae werden nur an Stelle einer ähnlichen frühern Einrichtung getreten sein. Auch die Confessio von S. Paolo fuori le mura hatte eine Fenestella, worüber bei *Mabillon* Mus. Ital. II 130.

Die F. c. an der Confessio von S. Peter hat sehr viele Nachahmungen gefunden nicht nur in Rom selbst, sondern im ganzen Occident und Orient. In der Basilika der hhl. Nereus und Achilleus (in der sog. Basilica nova an der Via Ardeatina), gebaut von 390—395, sehen wir ein Analogon, nur mit dem Unterschiede, dass die Oeffnung in der Apsis der Basilika gebrochen ist; wahrscheinlich stellte sie eine räumliche Communication her mit der nahen Krypta der hl. Petronilla. Im Coemeterium Pontiani ‚ad ursum pileatum‘ in Via Portuensi sehen wir zwei noch vollständig erhaltene Fenestellae confessionis. Nicht weit von dem Baptisterium, in dem die bekannte Darstellung der Martyrer Abdon und Sennen zu sehen ist, läuft eine breite Gallerie, die durch eine Mauer geschlossen ist. Auf dem Mauerverschluss ist der hl. Pollion inmitten der hhl. Petrus und Marcellinus dargestellt (vielleicht aus dem 8. Jahrh.); darunter öffnet sich eine viereckige, in Marmor gefasste, zwei Palmen im Geviert messende F. c. Sie trägt noch deutliche Spuren von Rauch, ein Beweis dafür, dass entweder eine Lampe hier brannte, oder die thurificatio oft vorgenommen wurde, oder dass viele Pilger, hier ihre Andacht verrichtend, hineingeleuchtet haben; aus den Graffitti ist auf das letztere wol am ehesten zu schliessen. Diese Fenestella führte zum Grabe des hl. Pollion. Unmittelbar daneben, an der Langseite derselben Gallerie, ist ein anderer Mauerverschluss mit einer gewölbten F. c., die den Einblick bot in die Grabkammer der hhl. Milix und Pymenion, die beide auf der Aussenseite zu beiden Seiten eines Kreuzes dargestellt sind. Auch im Coemeterium des hl. Hippolytus an der Via Tiburtina ist in den letzten Tagen eine schöne F. c. constatirt worden. Der hl. *Gregor von Tours* (De glor. conf. c. XXXVII) berichtet von einer F. c. in der Basilika der hhl. Venerandus und Nepotianus zu Clermont, von der er schreibt: ‚caput per fenestellam quicumque vult immittit, precans quae necessitas cogit, obtinetque mox effectum, si iusta petierit (vgl. *Martigny* Dict. 2. A. 314). *Sozomenus* IX 2 berichtet von einer F. c. in der Confessio der 40 Martyrer von Sebaste: ‚in summa parte, ubi martyres iacebant, exiguum foramen apparuit.‘

Diese Einrichtung oder vielmehr die Erinnerung der F. c. hat sich bis auf unsere Tage erhalten in der Art, dass man, wie in S. Peter und anderen Kirchen Roms,

durch eine vergitterte Oeffnung den Sarkophag mit dem Leibe des Heiligen sehen kann, der unter der Mensa des Altares ruht. AD. HYTREK.

FENSTER. Ueber die Anlage derselben in der altchristlichen Basilika s. S. 123.

Die Symbolik der F. gehört dem MA. an und zwar auch hier erst der ausgehenden Gothik. Man hat sich für eine symbolische Betrachtungsweise der F. auf *Euseb.* H. e. X 4, § 37, 65, bez. 42 u. 64 ed. Lämm. bezogen. Aber die Stelle bezieht sich zunächst nicht auf die F., sondern auf die drei Eingangsthore in ihrer Beziehung auf die drei Personen der hl. Dreifaltigkeit.

FERETRA, s. Bahren.

FERIA war den alten Römern ein Tag, an welchem die Gerichtsverhandlungen und gewöhnlichen Geschäfte und Arbeiten ausgesetzt wurden. Innerhalb der altchristlichen Kirche finden wir den Namen F. bereits bei *Tertull.* De ieiun. c. 14 als Bezeichnung der Wochentage, quarta feria et sexta für Mittwoch und Freitag. Auch die *Const. apost.* VII 24 kennen die Ferien. Die Wochentage nach dem Sonntage waren nun allerdings in den wenigsten Fällen dies feriati, aber die ersten Christen unter römischer Herrschaft, denen der Sonntag als F. dominica galt, scheinen den schon Matth. 28, 1 und I Kor. 16, 2 angedeuteten Gebrauch angenommen zu haben, ihre Wochentage nach Art und Weise der Juden zu zählen und zu benennen. Diese nannten, die Wochentage nach dem Sabbath (Ruhetag, Ferie) zählend, den Sonntag prima sabbathi, den Montag secunda sabbathi u. s. f. So war nun den Christen der Sonntag F. prima, obschon dieser Name fast nie (eine Ausnahme macht der unechte Sermo *Aug.* ed. *Migne* Patrol. XXXIX 2005) zur Geltung kam, und demzufolge Montag F. secunda u. s. w. Einen specifisch christlichen Charakter mochte nun diese Benennung der Wochentage seit Constantin angenommen haben, dem man die officielle Einführung des Namens F. für die Tage nach dem Sonntage zuzuschreiben pflegt. Es hängt dies mit dem Osterfeste zusammen. Ostern war das Hauptfest der Christen und zugleich der Anfang des Kirchenjahres für die ersten christlichen Jahrhunderte. Das Fest, F. paschalis, wurde eine ganze Woche lang mit Gottesdienst und Enthaltung von Gerichtsverhandlungen, Arbeiten etc. gefeiert, und die auf den Ostersonntag folgenden Wochentage waren daher dies feriati, feriae. Diese Benennungen (F. secunda, tertia etc.) wurden nun von der ersten auf alle anderen Jahreswochen übertragen, und scheint man sich hierzu für um so berechtigter gehalten zu haben, als man jeden Sonntag, den Gedächtnisstag der Auferstehung Jesu, für einen Ostertag, F. paschalis, hielt. Nur der Sonntag und Samstag behielten ihre biblischen Namen Dominica und Sabbathum bei. Wenn eine Notiz des Biographen Silvesters I († 335) im *Breviar. Rom.* ad 31. Dec. richtig ist, so hat dieser Papst den Namen F. kirchlich autorisirt und allgemein vorgeschrieben, auf dass damit angezeigt werde, dass die Kleriker, der zeitlichen Sorgen sich entschlagend, jeden Tag dem Dienste Gottes widmen sollten, wobei ausdrücklich bemerkt wird, dass der Name F. schon früher in der Kirche gebräuchlich gewesen sei. Vom kirchlichen Standpunkte aus unterschied man Feriae maiores, welche gewisse Vorrechte hatten und haben, so z. B. Aschermittwoch, die drei letzten Tage der Charwoche, und Feriae minores oder communes. [*R. Sinker* in *Smith's* Dict. I 667 macht nicht mit Unrecht mit *Pelliccia* De christ. eccl. pol. I 277, ed. Colon. 1829, darauf aufmerksam, dass der oben vorgetragenen Ableitung von Feria entgegensteht, dass lange vor Constantin bereits *Tertullian* a. a. O. den Ausdruck quarta und sexta F. habe. Sehr zweifelhaft erscheint mir dagegen dessen Ableitung von F. aus dem jüdischen System der Wochentage (wie μία τῶν σαββάτων, Marc. 16, 2; Apg. 20, 7), da die Ferienzählung, als mit dem Sonntag beginnend, mit jenem Notationssystem gerade in Widerspruch steht. Ganz unhaltbar ist freilich die allegorische Deutung bei *Durand.* Ration. VII, 1, 11: vocantur ergo feriae a feriando, quia toto tempore a *vitiis feriari*, id est, vacare debemus. Vgl. dazu noch *Augusti* Hdb. d. chr. Arch. I 467 u. *Ducange* i. v. K.] KRÜLL.

FERIALES sc. libri, Bücher, in denen die Martyrerfeste verzeichnet waren. In dem Briefe der Bischöfe Chromatius und Heliodor an den hl. Hieronymus heisst es: ut famosissimos feriales de archivio s. Eusebii Caesareae Palaestinae episcopi inquirens martyrum ad nos dirigas festa. Im MA. hiess *feriale* dagegen das die Ferialofficien enthaltende Buch. Vgl. *Ducange* i. v.

FERMENTARII, *fermentacei*, d. h. Anhänger des ungesäuerten Brodes (fermentum). Die Frage, ob zur Feier der Eucharistie gesäuertes oder ungesäuertes Brod zu verwenden sei, hatte namentlich unter Michael Caerularius einen langen und heftigen Streit (ἀρτομαχία) hervorgerufen, in welchem die Griechen den Lateinern den Spottnamen Azymiten (s. d. A.), die Lateiner den Griechen den Namen F. gaben oder gar zu der Bezeichnung *haeretici fermentarii* griffen, wie *Wibert* In vit. s. Leon. IX. l. 2, c. 9,

während unbefangene Griechen und Lateiner das Adiaphorische erkannten. *Alger.* De sacr. l. c, c. 10 (non contra fidem christianam) und ebenso *Anselm. Habelberg.* Dial. 3, c. 19; *Gregor. VII* L. 8, ep. I (Graecorum fermentatum nec vituperamus nec reprobamus). Vgl. *Ducange* s. v.; *Rhabanus Maur.* De instit. cler. I 31; *Blantar.* Nomotan. ad Can. ap. 70 und *L. Allatius* De consens. IV 14. KRIEG.

FERMENTUM bezeichnet in der Kirchensprache Sauerteig und gesäuertes Brod, fermentatum, panis fermentatus, das die Griechen für die Liturgie verwendeten. Eine singuläre Bedeutung hatte das Wort F. in der römischen Kirche aus einer alten Sitte. Es war nämlich ursprünglich üblich, dass die Bischöfe der einzelnen Kirchen zur Wahrung und zum Zeichen der Einheit und Eintracht namentlich zur Osterzeit sich die hl. Eucharistie zuschickten. So schon Irenaeus bei *Euseb.* H. e. V 24; *Nicephor.* H. e. IV 39. Diese Verschickung des Sacraments war aber theils wegen der dem Mysterium schuldigen Ehrerbietung, theils wegen Zunahme der Gemeinden auf die Länge unthunlich und wurde vom *Conc. Laodic.* 372 verboten. An die Stelle der hl. Eucharistie traten die Eulogien oder gesegneten Brode. Nun finden sich verschiedene Nachrichten, dass in der römischen Kirche der Papst an Sonn- und Festtagen ein F. an die innerhalb der Stadt celebrirenden Priester der tituli überschickt habe. So im Kalend. von *Fronto* und *Thomasius*, wo beim sabbatum ante palmas die Rubrik steht: sabbato datur *fermentum* in consistorio Lateranensi. Dann in den beiden Decretalen bei *Anastas.* Vit. Melchiad.: hic fecit, ut oblationes consecratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur F.; und Vit. Siric.: hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadam, nisi consecratum episcopi loci susciperet declaratum, quod nominatur F. Ueber die Frage, was dieses eigenthümliche Wort F. hier besage, erhoben sich unter den Archäologen Controversen. Manche, wie Nikolaus von Cusa, Baronius, Binius, Macedo u. A. nahmen F. für die oben erwähnten Eulogien; Andere meinten, es sei wirkliches Brod gewesen, das als Almosen ausgetheilt worden, zumal der Samstag vor dem Passionssonntag im Ordo Rom. als sabbatum ad s. Petrum, quando eleemosyna datur bezeichnet ist. Letztere Ansicht ist von *Mabillon* Comm. ad Ord. Rom. 65 widerlegt worden, der zeigt, dass das Almosen an diesem Tage im Vatican (ad s. Petrum), das F. aber im Lateran ausgegeben wurde. Dass F. auch keine Eulogien bezeichnen, geht sowol aus den vorkommenden synonymen Bezeichnungen sancta in einer Glosse bei *Mabillon* l. c., und consecratio, corona consecrata (*Binterim* V, 3, 560), als aus dem für diese merkwürdige Sitte entscheidenden Briefe des Papstes *Innocenz I* Ad Decent. ep. Eugab. klar hervor. Er sagt: de fermento quod die dominico per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae *intra* civitatem sint constitutae, quarum presbyteri, quia ... nobiscum convenire non possunt ... *fermentum* a nobis *confectum* per acolythos accipiunt. Und nachher nennt Innocenz die überschickten Partikeln *sacramenta.* Nimmt man zu diesen Stellen noch die Rubrik im *Ordo Rom.:* quando dici debet ‚pax Domini sit semper vobiscum' deportatur a subdiacono oblationario *particula fermenti* quod ab apostolico *consecratum* est, ferner die alte Glosse bei *Mabillon* l. c. und den Ordo eccl. monast. s. Galli bei *Thomasius* VII 54, so bleibt kein Zweifel: F. bezeichnet die hl. Eucharistie, d. h. wahrhaft consecrirte Partikeln (nicht bloss gesegnete), welche in Rom nur innerhalb der Stadt (denn auf die Coemeterien hatte die Sitte keinen Bezug; *Innoc.* Ep. ad Decent.) an allen Sonntagen, per omnem hebdomadam, den in den entlegenen Titeln celebrirenden Priestern, welche der päpstlichen Messe nicht beiwohnen konnten und so von der Mutterkirche getrennt erscheinen mochten, zuschickte, damit die Einheit zwischen Mutterkirche und Filialkirchen gewahrt werde: ut se a nostra communione maxime illa die (Sonntag) non indicent separatos (*Innoc.* l. c.). Es war ein Rest der Sitte vor dem Laodicense. Der Name F. wurde üblich, nicht etwa weil damals gesäuertes Brod bei der Liturgie im Gebrauche war, wie Bona glaubte (ein Gebrauch, der für Rom unnachweisbar ist), sondern wegen der mystischen Beziehung. Dies zeige der Ritus. Das consecrirte F. wurde nämlich vom Priester nach dem Pax vobiscum in den Kelch zu den von ihm selbst consecrirten Elementen gethan und dann aus dem Kelche von ihm und den Gläubigen sumirt, wodurch die geistige Verbindung zwischen Haupt und Gliedern offenkundig bezeichnet wurde. Dieser tiefsinnige Brauch scheint bis ins 9. Jahrh. gedauert zu haben und war zuletzt vermuthlich auf den oben citirten Samstag vor Palmsonntag beschränkt. Höchst wahrscheinlich ist der Segenswunsch (pax Domini ...) mit dem dreimaligen Kreuzzeichen vor den Worten: haec commixtio et consecratio aus der Papstmesse in den allgemeinen Messritus übergegangen.

Litteratur: *Mabillon* Diss. de azymo c. 10; Comm. ad Ord. Rom.; *Sirmond.* Disq. de azymo c. 5; *Gerbert* Liturg. Aleman. II 963; *Martène* De antiq. eccl. rit.

I 3; *Kössing* Liturg. Vorlesungen 370 u. 553. KRIEG.

FERULA, Narthex, s. d. A. Basilika S. 122.

FESTE. Das auserwählte Volk Gottes hatte einen ausgeprägten kirchlichen Festkreis. Auf je sechs Tage der Arbeit folgte der Sabbath als Ruhetag und zu diesem wöchentlichen Feiertag gesellten sich verschiedene Jahresfeste, unter denen das Pascha- und Pfingstfest auch für die Gestaltung der christlichen F. von Bedeutung sind. Der gleichen Erscheinung begegnen wir in der Kirche des Neuen Bundes, und so ist der Natur des Gegenstandes entsprechend im Folgenden zuerst von den Wochenfesten und dann von den Jahresfesten des christlichen Alterthums die Rede.

I. Die Christen weihten einen, und zwar den ersten Tag der Woche, an dem der Stifter ihrer Religion vom Grabe auferstanden ist, in besonderer Weise dem Gottesdienste, und der Sonntag erhielt desshalb in der Kirchensprache den Namen ἡμέρα τοῦ κυρίου, κυριακή sc. ἡμέρα, dies dominica, dominica. Die öftere Erwähnung dieses Tages in der hl. Schrift (Act. 20, 7. 8; I Kor. 16, 2) als Tages gottesdienstlicher Handlungen berechtigt zu dem Schluss, dass seine Feier auf apostolischer Anordnung beruht. Sicherlich ist auch unter der κυριακὴ ἡμέρα, an der dem Apostel Johannes die geheime Offenbarung zu Theil wurde (Apoc. 1, 10), der Sonntag oder erste Wochentag zu verstehen. Im Barnabasbrief (c. 15) wird bereits ausdrücklich bezeugt, dass er als der Tag, an dem Christus auferstanden sei, freudig begangen werde, und eine ähnliche Bemerkung findet sich in dem Briefe des hl. *Ignatius* an die Magnesier (c. 9). Ferner bezeugen seine Feier in der ältesten Zeit hauptsächlich noch *Plinius* (Ep. X 96), *Iustin* (Apol. I, c. 67), *Theophilus von Antiochien* (Ad Autolyc. II, c. 17) und die *apost. Constitutionen* (II, c. 69; V, c. 15, 20; VII, c. 23; VIII, c. 33). Was die Art derselben anlangt, so wurde bereits angedeutet und geht namentlich aus den oben citirten Stellen hervor, dass sich die christliche Gemeinde an ihm zum Gottesdienst versammelte. Ohne Zweifel geschah dieses in der ersten Zeit ebenso mit Eifer als Andacht. Aber später riss Lauigkeit und Gleichgültigkeit ein, und bereits die Synode von *Elvira* vom J. 306 (c. 21) sah sich veranlasst, die dreimalige Versäumniss mit zeitweiliger Excommunication zu bedrohen. Als Freudentag wurde der Sonntag überdies dadurch ausgezeichnet, dass man an ihm nicht fastete und nicht knieend betete (*Irenaei* Opp., ed. Stieren I 828; *Tertull.* De coron. c. 3; *Epiphan.* Expos. fid. c. 22), und jener Punkt wurde durch den 66. (65.) apostolischen Kanon, durch die Synode von *Gangra* (c. 18) und andere Synoden unter Androhung von Censuren eingeschärft, dieser durch das Concil von *Nicaea* (c. 20) zur allgemeinen kirchlichen Regel erhoben. *Tertullian* spricht auch von Enthaltung von Arbeit (De orat. c. 23), und die Synode von *Laodicea* (c. 29) verlangt sie wenigstens, soweit es thunlich sei. Kaiser Constantin verbot an ihm die Verrichtung von städtischen Arbeiten und die Vornahme von Gerichtsverhandlungen, soweit sie nicht Werke der christlichen Liebe, wie Befreiung von Sklaven, betreffen (*Cod. Theodos.* L. 1 de feriis 2, 8), und erlaubte den Soldaten ungehinderten Besuch des Gottesdienstes (*Euseb.* Vit. Const. IV, c. 18), gestattete aber auch die Feldgeschäfte mit Rücksicht auf den sonst etwa erwachsenden Schaden (*Cod. Iustin.* l. 3, 3, 12). Seine Verordnung ward im J. 386 erneuert (*Cod. Theodos.* l. 3 de execut. 8, 8) und gleichzeitig wurden für die Sonn- und Festtage die Schauspiele verboten (*Cod. Theod.* l. 2 u. 5 de spectac. 15, 5). Dasselbe Decret erliess auch die fünfte carthagische Synode vom J. 401 (*Cod. can. eccl. Afr.* c. 61), und wenn die dritte Synode von *Orléans* vom J. 538 (c. 28) die Meinung für jüdischen Aberglauben erklärte, dass man am Sonntag nicht reiten und fahren und nichts zum Schmucke des Menschen und des Hauses thun dürfe, so verbot sie doch zugleich die Feldgeschäfte, damit man in die Kirche gehen und dem Gebet obliegen könne, und die zweite Synode von *Macon* vom J. 585 (c. 1) bedrohte die Sonntagsarbeit sogar mit Schlägen und anderen Strafen, da man den ganzen Tag dem Gebet widmen solle. Neben dem Sonntag wurde in Folge des Einflusses, den das Judenthum eine Zeit lang auf die christliche Kirche ausübte, anfänglich in mehreren Kirchen auch der Sabbath gefeiert, und in den *Apost. Const.* (II, c. 59; V, c. 20; VII, c. 23) werden Sabbath und Sonntag als Tage der Erinnerung an Weltschöpfung und Auferstehung einander geradezu gleichgestellt. Die Praxis verbreitete sich namentlich im Orient und sie bestand hier an einigen Orten noch gegen Ende des 4. Jahrh. (*Epiphan.* Expos. fid. c. 24). Sie fand zwar auch im Occident Eingang. Im Ganzen aber wurde hier und besonders in der römischen Kirche im Gegensatz zum Judenthum der Samstag als Fasttag begangen (*Victorin.* De fabr. mundi ap. *Migne* Patrol. lat. V 306; *Augustin.* Ep. 36 ad Casul. n. 31), und in Spanien erlangte dieser Brauch bereits durch die Synode von *Elvira* (c. 26) gesetzliche Geltung. Papst *Innocenz I* (Ep. ad Decent. c. 4) erklärte

ihn für offenbar vernünftig, das trullanische Concil vom J. 692 (c. 55) erneuerte dagegen den 66. apostolischen Kanon, in dem das Fasten am Sonntag und Samstag, den Charsamstag ausgenommen, mit Absetzung bez. mit Excommunication bedroht wird. Die Beziehung auf die Geschichte des Herrn, von der die Kirche bei der Sonntagsfeier ausging, legte ihr auch eine besondere Feier der Tage nahe, die sich in der Leidensgeschichte als bedeutsame Wendepunkte darstellen, und diese sind der Mittwoch und der Freitag, jener als der Tag, an dem der Heiland verrathen wurde, dieser als der Tag, an dem er starb, wie sie die Väter erklären (*Petri Alex.* Cap. canon. c. 15; *Epiphan.* Expos. fid. c. 22; *Rufin.* Hist. monach. c. 7). Sie wurden dies stationum, Wachtage, genannt (*Pastor Herm.* III, sim. 5, c. 1; *Tertull.* De ieiun. c. 14; *Victorin.* l. c.), und diese Bezeichnung war dem Kriegsleben entnommen, weil die Christen, wie *Tertullian* (De orat. c. 19) mit Beziehung auf II Kor. 10, 4; I Timoth. 1, 18 sagt, eine militia Dei sind. Man fastete an ihnen, die Osterzeit ausgenommen, den halben Tag (*Tertull.* De ieiun. c. 14) oder bis zur neunten Stunde (*Epiphan.* Expos. fid. c. 22) und versammelte sich zum Gottesdienst, der in Alexandrien in Gebet und Anhören des Wortes Gottes (*Socrat.* H. e. V, c. 22), in anderen Kirchen auch in Darbringung des hl. Opfers und Communion bestand (*Basil. M.* Ep. 93).

II. Die kirchlichen Jahresfeste sind theils F. des Herrn, theils F. der Heiligen.

A. Die ältesten unter jenen, die zunächst zu behandeln sind, sind Ostern, πάσχα, pascha, und Pfingsten, πεντηκοστή, pentecoste, und diese beiden F. haben nicht bloss gleich dem Sonntag ein Vorbild im Alten Bund, sondern sie verdanken diesem, was bei jenem nicht der Fall ist, sogar ihren Namen. Auch die Juden hatten ein Ostern und Pfingsten, und jenes war zur Erinnerung an das Vorübergehen, פֶּסַח (aramäisch פסחא, daher πάσχα), des Herrn, oder die Verschonung der israelitischen Erstgeburt und die Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens eingesetzt (Exod. 12, 13. 27); dieses war Erntedankfest und hiess desshalb Fest der Ernte (Exod. 23, 16) oder Tag der Erstlinge, weil an ihm die Erstlingsbrode vom neugeernteten Weizen geopfert wurden (Num. 28, 26), oder Fest der Wochen, weil es sieben Wochen nach Ostern begangen wurde (Exod. 34, 22; Deut. 16, 10). In den deuterokanonischen Büchern (Tob. 2, 1; II Makk. 12, 32), bei *Iosephus Flavius* (Antiqq. III, c. 10, 6) und im N. Test. (Act. 2, 1) heisst es in letzterer Beziehung πεντηκοστή scil. ἡμέρα, und dieser Name wurde, da der Grund, dem er seinen Ursprung verdankt, die zeitliche Entfernung von Ostern, wie bei dem jüdischen so bei bei dem christlichen Pfingsten zutrifft, auch zur Bezeichnung des letztern üblich. Was aber die Entstehung der beiden F. anlangt, so dürfen wir sie, wenn wir auch keine näheren Nachrichten darüber haben, ohne Bedenken in die apostolische Zeit verlegen. Wie die ersten Christen in Jerusalem nach dem Zeugniss der Apostelgeschichte den Tempel besuchten, so betheiligten sie sich zweifellos an der Feier der jüdischen F., und nicht minder sicher ist, dass sie, da die Heilsthatsachen, welche an diesen Tagen sich zugetragen hatten, so bedeutsam waren, dass sie sich unauslöschlich ihrem Herzen einprägen mussten, bei den jüdischen Ostern und Pfingsten nicht stehen blieben, sondern über sie hinausgingen, indem sie ihnen einen christlichen Inhalt gaben und sie nach ihrer Weise feierten. Bestimmt erwähnt wird das Osterfest erst nach der Mitte des 2. Jahrh. und es war damals bereits Gegenstand eines Streites zwischen P. Anicet (157—168) und Bischof Polykarp von Smyrna, indem es bezüglich der Zeit seiner Feier eine doppelte Praxis gab. Offenbar in dem Bestreben, das Jahresfest der Erlösung mit dem Wochenfeste der Auferstehung in Einklang zu bringen, beging die Kirche in ihrem weitaus grössern Theil, namentlich dem Abendland und Rom an seiner Spitze, Griechenland, Aegypten, Palästina, Phönizien, Osrhoene und Pontus, Ostern je an dem Sonntag, der auf den 14. Nisan oder den Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium, an dem der Herr gestorben ist, folgte, und sie berief sich dafür auf apostolische Ueberlieferung. Aber in der Provinz Asien (Asia proconsularis) und einigen angrenzenden Provinzen herrschte eine andere Zeitbestimmung und auch sie wurde auf apostolische Tradition, besonders auf die Apostel Johannes und Philippus zurückgeführt. Die dortigen Christen feierten Ostern stets gleichzeitig mit den Juden am 14. Nisan selbst, mochte er auf welchen Wochentag nur immer fallen, und sie glaubten dazu theils durch das Alte (Exod. 12, 6; Deuteron. 27, 26), theils durch das N. Test. gehalten zu sein, indem sie annahmen, dass Christus an diesem Tage das Pascha gefeiert habe und dass sein bezügliches Beispiel für sie schlechthin massgebend sei (*Euseb.* Hist. eccl. V, c. 23—25; *Philosoph.* VIII, c. 18; Chron. pasch. ed. *Dindorf* I 12 sq.). Die Differenz hatte noch zwei weitere zur Folge. Die eine betrifft das Ende des Fastens, die andere die Zahl der Osterfeiertage. Indem nämlich beide Theile das Fasten an ihren Ostern abbrachen, ergab sich als Endtermin für

die Anhänger der johanneischen Praxis oder die Quartodecimaner, wie die Kleinasiaten gewöhnlich genannt wurden, der 14. Nisan, für die übrigen Christen der folgende Sonntag (*Euseb.* H. e. V, c. 23). Jene hatten ferner nur einen Festtag, nämlich den 14. Nisan, und es erhellt, dass nicht bloss aus dem Schweigen der Quellen von einem weitern Tag, sondern insbesondere aus dem Nachdruck, mit welchem Polykrates von Ephesus, als der Streit gegen Ende des 2. Jahrh. sich erneuerte, von dem echten Tag spricht, den er und die Seinigen ohne Zusatz und ohne Schmälerung feiere (*Eus.* H. e. V, c. 24), und aus dem Vorwurf, den *Epiphanius* gerade desswegen gegen die Quartodecimaner erhebt, weil sie ihre Osterfeier auf einen Tag beschränken (Haeres. 50, c. 1; vgl. Haer. 70, c. 12). Die übrige Kirche dagegen feierte neben dem Ostersonntag auch noch den ihm vorhergehenden Freitag, und beide Tage wurden nicht selten Pascha genannt. Schon *Tertull.* spricht von einem dies paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est, und: quo deponimus osculum scil. pacis, d. i. Charfreitag (De orat. c. 18 ed. *Migne,* al. c. 14), und von einem dies paschae, von dem an bis Pfingsten nicht gefastet und nicht knieend gebetet werde, d. i. Ostersonntag (De coron. c. 3), und theils die Unkenntniss der hebräischen Sprache, theils das Wohlgefallen an einem Wortspiel Seitens der Kirchenväter leistete diesem Sprachgebrauch Vorschub, indem Viele das Wort Pascha von dem griechischen πάσχειν ableiteten und nur wenige von seinem hebräischen Ursprung wussten (*Augustin.* Ep. 55 ad Ian. n. 2). Weiter aber, als angeführt wurde, ging die Differenz im Wesentlichen nicht. Den Dokumenten, aus denen wir unsere Kenntniss von der Sache schöpfen, ist kein fernerer Unterschied von Belang mehr zu entnehmen und wenn einer je noch vorhanden gewesen wäre, so würde er bei dem grösstentheils polemischen Charakter der Schriften nicht übergangen worden sein. Die Festfeier war hiernach bei beiden Theilen die gleiche und sie bestand in feierlichem Gottesdienste mit Communion und Agape. Aehnlich verhielt es sich mit der Bedeutung, die dem Feste beigelegt wurde, und schon der Umstand, dass ihm auf beiden Seiten der gleiche Name gegeben wurde, berechtigt zu dieser Annahme. Das christliche Ostern galt der alten Kirche als Fest der Erlösung aus der Knechtschaft des Satans und der Sünde, wie das alttestamentliche das Fest der Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens war, und in dieser Auffassung stimmten beide Theile überein, wenn sie auch sonst wieder verschiedene Betrachtungen mit dem Feste verbanden. Für die gewöhnliche Praxis legte es sich nahe, indem sie das Erlösungsfest am Tage der Auferstehung beging, auch des Triumphes des Heilandes über Tod und Grab zu gedenken, und in der Folgezeit wurde diese Auffassung mehr und mehr vorherrschend. Die Quartodecimaner mochten, weil sie das Fest auf den Tag verlegten, an dem Jesus nach ihrem Dafürhalten das Abendmahl hielt und (nach Einigen wenigstens, wie im Chronicon paschale, ed. *Dindorf* I 13 bemerkt ist) starb, insbesondere der Einsetzung des Abendmahls und des Todes des Herrn eingedenk sein, und ein Gewährsmann aus dem 5. Jahrh. (*Theodoret.* Haer. fab. comp. III, c. 4) lässt sie auch wirklich das Gedächtniss des Leidens Christi an Ostern begehen. Doch wurde diese Divergenz nicht sonderlich betont und da auch die übrige, wenn sie gleich an einigen Orten und namentlich an der Grenze, wo die beiden Bräuche unmittelbar auf einander stiessen, sehr unangenehm empfunden wurde, nicht principieller und dogmatischer Art war, so konnten die Quartodecimaner ihren Standpunkt unschwer der kirchlichen Einheit zum Opfer bringen. Sie sträubten sich zwar hiergegen und sie hätten gegen Ende des 2. Jahrh. unter Anführung des Bischofs Polykrates von Ephesus höchst wahrscheinlich das Schisma der Nachgiebigkeit vorgezogen, wenn P. Victor (192—202) nicht auf die Ermahnung des hl. Irenaeus und anderer Bischöfe hin zu der Milde und Nachsicht zurückgekehrt wäre, welche gegen die abweichende Praxis bisher an den Tag gelegt worden war (*Euseb.* H. e. V, c. 24). Lange dauerte indessen ihre Opposition nicht mehr. Zur Zeit des Concils von Nicaea erscheinen die Asiaten bereits unter den Vertretern der allgemeinen Praxis, und die durch diese Synode bekämpfte Abweichung, ohne Zweifel der Protopaschitismus, scheint ebenfalls bald ein Ende genommen zu haben. Weiter nachzuweisen ist der Quartodecimanismus nur noch bei den Audianern. Vgl. *Duchesne* La question de la Pâque 1880. Eine vollständige Gleichheit war indessen damit noch nicht hergestellt. Der Grundsatz wurde nun zwar allgemein beobachtet, dass Ostern an dem Sonntag zu feiern sei, der auf den Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium folge, nicht aber auch die weitere Verordnung der nicänischen Synode, dass die alexandrinische Kirche die Osterzeit jährlich berechnen und der Bischof von Rom sie der ganzen Kirche zur Anzeige bringen solle (*Leo M.* Ep. 121), bez. dass man sich an den in Alexandrien üblichen Ostercyclus und Ostertermin zu halten habe (*Dionys. Exig.* Ep. ad Petron.), und so wurde, da Rom und das Abendland in beiden Punkten abweichend verfuhren,

das Fest in den nächsten Jahren wiederholt an verschiedenen Tagen gefeiert. Die Folge waren weitere Streitigkeiten und die Differenz zwischen den beiden Hauptkirchen dauerte bis zum Jahr 527, wo es dem Abt Dionysius Exiguus gelang, Rom zur Annahme des 19jährigen Cyclus der Alexandriner zu bewegen. Das Beispiel fand bald in anderen Kirchen des Abendlandes Nachahmung, und als im Anfang des 8. Jahrh. auch die alten Briten von ihrem 84jährigen Cyclus abstanden, trat endlich in der Zeit Karls d. Gr. überall eine gleichzeitige Festfeier ein. Der Zeitraum, in dem das Fest sich bewegt, erstreckt sich vom 22. März bis zum 25. April, da der terminus paschalis oder der Frühlingsvollmond, auf den das Fest stets zu folgen hat, frühestens der 21. März, spätestens der 18. April ist. Die Osterfeier ging indessen nicht im Ostersonntag auf, sondern hatte eine längere Vor- und Nachfeier. Jene bestand in Fasten und man unterzog sich dieser Uebung ebensowohl aus Trauer über das Leiden des Herrn, als um sich auf eine würdige Begehung des christlichen Hauptfestes vorzubereiten. Ihre Dauer war in den verschiedenen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten verschieden. Nach einer Bemerkung des hl. Irenaeus (*Euseb.* H. e. V, c. 24) fasteten Einige nur einen Tag und wir haben unter ihnen höchst wahrscheinlich die Quartodecimaner zu verstehen. Ihr Fasten fiel sonach näherhin auf den 14. Nisan selbst und am Abend dieses Tages brachen sie es ab, indem sie feierlichen Gottesdienst mit Agape hielten. Andere fasteten zwei Tage, nämlich die beiden letzten Tage der Charwoche als die Tage, ‚in quibus‘, wie *Tertullian* (De ieiun. c. 2) sagt, ‚ablatus est sponsus‘, wieder Andere noch länger und Einige endlich 40 Stunden. So stand es gegen Ende des 2. Jahrh. Aber bald darauf dehnte sich die österliche Fastenzeit weiter aus. In Alexandrien fastete man um die Mitte des 3. Jahrh. gewöhnlich sechs Tage, wenn auch noch Einzelne an den früheren zwei Tagen festhielten (*Dionys. M.* Ep. ad Basilid. ap. *Migne* Patrol. curs. c. s. gr. X 1271 sq.), und *Eusebius von Caesarea* kennt bereits die Quadrages, wenn er schreibt: die Zeit vor Ostern stärken wir uns in sechs Wochen durch vierzigtägige Ascese (De pasch. c. 5 ap. *Mai* Nova patr. bibl. IV 212). Auch *Athanasius* spricht von ihr in mehreren seiner Osterbriefe aus dem vierten Decennium des 4. Jahrh.; ebenso *Origenes* in Lev. Hom. X, c. 2. Ihr Ursprung fällt somit noch in das 3. Jahrh. Vgl. *Linsenmayr* Kirchl. Fastendisciplin 1877. Ihre Heimat ist der Orient und es erhellt dies nicht bloss aus dem Umstand, dass sie zunächst nur von griechischen Schriftstellern erwähnt wird, sondern noch deutlicher aus der Bemerkung des Kirchenhistorikers *Sokrates*, dass man in Illyrien, Hellas und Alexandrien sechs Wochen vor Ostern faste, während man in Rom sich mit drei Wochen begnüge (H. e. V, c. 22). Das Abendland blieb übrigens nicht allzu lange hinter dem Morgenlande zurück. *Leo d. Gr.* kennt die Quadrages bereits und führt sie sogar auf apostolische Einsetzung zurück (Serm. 44, al. 43, c. 2). Von *Maximus von Turin* erfahren wir, dass Einige das Fasten schon vor dem officiellen kirchlicchen Termin begannen (Hom. 36). Dieses war der sechste Sonntag vor Ostern und die Quadrages umfasste so zwar 42 Tage, aber nur 36 Fasttage, da an den Sonntagen nach altkirchlichem Herkommen nicht gefastet wurde, und so stand es noch um das Jahr 600 (*Gregor. M.* Hom. 16, c. 5 in Evang.). Aber nicht lange hernach begann man mit Rücksicht auf das Beispiel Christi sowie der Propheten Moses und Elias vierzig volle Tage zu fasten und der Anfang der Quadrages wurde in Folge dessen um vier Tage oder auf den Mittwoch vor jenem Sonntag vorgerückt. Die Praxis bestand im Anfang des 9. Jahrh., wie es scheint, schon im ganzen Abendlande (*Amalar.* De eccl. offic. I, c. 7) und in kurzer Zeit kam auch die Ceremonie des Bestreuens der Gläubigen mit Asche auf. Galt die ganze Quadrages als Vorbereitungszeit auf das Osterfest, so war dies noch in einem besondern Grad mit der letzten Woche derselben der Fall. Sie ward darum und weil in ihr das Werk der Erlösung zur Vollendung kam, die grosse Woche genannt (*Constit. apost.* VIII, c. 33; *Chrysost.* Hom. 30 in Gen. c. 1, Opp. ed. *Montfaucon* IV 294, V 525) und mit noch grösserm Ernst gefeiert. War nach der Synode von *Laodicea* (c. 52) schon bisher die Feier von Hochzeiten und Geburtstagen verboten, so sollte jetzt jeder Lärm aufhören und gemäss einer kaiserlichen Verordnung jedes öffentliche Geschäft ruhen (*Chrysost.* l. c. und V 525 sq.). Indessen standen nicht alle Tage der Woche gleich hoch. Der erste und die drei letzten wurden mehr ausgezeichnet als die übrigen, und jener wurde im Morgenlande schon im 4. Jahrh. (*Epiph.* Opp. ed. *Dindorf* IV, II 1 sq., 59 sq.), im Abendland beträchtlich später, da uns erst die Homilie auf den Palmsonntag von Beda Venerabilis (Opp. ed. *Migne* V 120—129) sichere Kunde davon giebt, der Erinnerung an den feierlichen Einzug Christi in Jerusalem gewidmet. Am Donnerstag wurde nachweislich seit dem 4. Jahrh. das Andenken an die Einsetzung des hl. Abendmahls begangen (*Chrys.* Opp. II 377—398) und in Africa wurde an diesem Tage die Communion ausnahmsweise nicht nüchtern, bez. nach der Agape em-

pfangen (*Conc. Hippon.* a. 393, c. 28; *Aug.* Ep. 54, n. 9). Die beiden letzten Tage, der Charfreitag, ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή (*Chrys.* Opp. II 411), dies dominicae passionis (*August.* Serm. 221), der in der Liturgie schon frühzeitig dadurch ausgezeichnet wurde, dass man von dem Friedenskuss und der Kniebeugung Umgang nahm (*Tert.* De orat. c. 18), und der Charsamstag, τὸ μέγα σάββατον, magnum sabbatum (*Constit. apost.* V, c. 19), wurden bereits in den drei ersten Jahrhunderten, wo die Quadrages theils unbekannt, theils nur freiwillige Uebung war, durch Fasten (*Tertull.* De orat. c. 18; De ieiun. c. 2), später, wo die ganze Woche gefastet wurde, entweder beide oder der eine und andere durch strengeres Fasten ausgezeichnet (*Constit. apost.* V, c. 18; *Conc. Tolet.* a. 633, c. 8). Auf die Tage der Vorbereitung folgte endlich das hohe Fest selbst, das seinen Charakter sogar dem socialen Leben aufprägte, indem die Gläubigen, aufgefordert durch das Uebermass der Liebe, die ihnen durch Gott in diesen Tagen bewiesen wurde, sich unter einander vielfache Barmherzigkeit erzeigten, indem seit Valentinian I an Ostern die Gefängnisse einer Anzahl ihrer unglücklichen Bewohner sich öffneten (*Chrys.* Opp. IV 294, V 525; *Leo M.* Serm. 40, al. 39, c. 5), die Fesseln der Sklaven sich lösten u. s. w. (*Euseb.* Vit. Const. IV, c. 22; *Commod.* Instruct. adv. gent. deos c. 75). Die Festfeier dauerte eine ganze Woche (*Aug.* Ep. 55, n. 32; *Cod. Theod.* l. 2 de feriis 2, 8) und da auch die Tage der Charwoche im christlichen Rom als Feiertage galten, so ist bei den Kirchenvätern (*Aug.* Serm. 259, n. 6) und in den kaiserlichen Edicten (*Cod. Iustin.* l. 8. 3, 12) bisweilen von quindecim dies feriati oder quindecim dies paschales die Rede. Ihren Beschluss machte erst der folgende Sonntag, genannt octava infantium, dominica in albis, καινὴ κυριακή, weil die Täuflinge an ihnen die weissen Taufgewänder ablegten und in einer gewissen Beziehung dauerte sie noch sechs Wochen länger, indem es seit den frühesten Zeiten üblich (*Tertull.* De coron. c. 3; *Iren.* Opp. ed. *Stieren* I 828 sq.) und seit der Synode von *Nicaea* (c. 20) geboten war, von Ostern bis Pfingsten sich des Fastens und Knieens zu enthalten. Ihr völliges Ende trat somit erst mit Pfingsten ein und dieses zweite Fest der Kirche, das wie das erste in die älteste Zeit zurückreicht, wurde gleich diesem mit einer Vigilie eingeleitet und mit einer Octave geschlossen. Die griechische Kirche beging an dem Octavtag seit dem 4. Jahrh. das Gedächtniss aller Martyrer (*Chrysost.* Hom. in sanct. martyr. Opp. II 711 sq.). Zu derselben Zeit, da dieses Fest in die Geschichte eintritt, begegnen wir auch dem Feste Christi Himmelfahrt. Es wird nicht bloss in den *apost. Constitutionen* (VIII, c. 33) erwähnt, sondern wir besitzen auch Homilien von *Chrysostomus* (Opp. II 447 sq.), *Augustinus* (Serm. 261), *Maximus von Turin* (Serm. 44—47) und anderen Vätern, welche an ihm gehalten wurden. — Nicht viel jünger als Ostern und Pfingsten ist das Epiphanienfest und seine Heimath ist der Orient, wie schon sein griechischer Name — ἡ ἐπιφάνεια, τὰ ἐπιφάνια, τὰ θεοφάνια und dessen Reception durch das Abendland anzeigt. Es war, wie gleichfalls dem Namen zu entnehmen ist, das Fest der Erscheinung oder des Offenbarwerdens, nämlich der Messianität und Gottheit Jesu, näherhin, da sich diese Offenbarung hauptsächlich bei der Taufe im Jordan vollzog, das Fest der Taufe Jesu und als solches wird es bereits von *Clemens von Alexandrien* erwähnt (Strom. I, c. 21, ed. *Potter* 407). Im Abendland begegnet es uns erst im Jahr 360 (*Ammian. Marcell.* Hist. XXI, c. 2) und es bestand hier damals wahrscheinlich noch nicht gar lange, da es nach dem Zeugniss *Augustins* (Serm. 202, n. 2) von den Donatisten als eine orientalische Neuerung verworfen wurde. Auch ward seine Bedeutung hier einigermassen eine andere. Die abendländischen Väter feiern es vorzüglich als Tag der Offenbarung Christi vor den Heiden oder als Tag der Berufung der Heidenwelt; sie beziehen es ferner auf den Anfang der Wunderthätigkeit Jesu zu Kana (*Maxim. Taur.* Hom. 17), und da zugleich auch noch seine bisherige Auffassung als Tauffest beibehalten wurde, so erhielt es eine dreifache Bedeutung (*Maxim. Taur.* Hom. 22, 23). In einigen Ländern, wie Aegypten (*Joh. Cass.* Collat. X, c. 1) und Palästina (*Cosm. Indicopleust.* Christ. topogr. ap. *Migne* Patrol. s. gr. LXXXVIII 198), ward an ihm endlich auch noch die Geburt Jesu gefeiert und ein leiser Hinweis darauf findet sich selbst bei den lateinischen Vätern (*Maxim. Taur.* Serm. 7). Indessen war diese Combination der Feier der Geburt und der Taufe Jesu von keiner langen Dauer; denn zu derselben Zeit, da das Epiphanienfest im Abendland auftritt, erscheint hier auch Weihnachten, indem *Ambrosius* (De virgin. III, c. 1) seine Schwester Marcellina an die Lehren erinnert, die ihr der Papst Liberius (352—366) bei ihrer Gelübdeablegung am Geburtsfest des Erlösers, natali Servatoris, gab. Das Fest erfreute sich wol damals schon einer ziemlich grossen Verbreitung, und in einzelnen kleineren Kreisen scheint nach der Bemerkung des *Clemens Alex.* (Strom. I, c. 21, ed. *Potter* 407), dass es Leute gebe, welche nicht bloss das Jahr, sondern auch den Tag der Ge-

burt des Heilandes erforschen wollen, der Versuch zu seiner Feier bereits um das Jahr 200 gemacht worden zu sein. Um das Jahr 378 ward es in Antiochien eingeführt und, wenn es auch als eine Neuerung und weil der Tag der Geburt des Erlösers unbekannt sei, von Einigen missbilligt wurde, doch anderseits mit so grossem Eifer aufgenommen, dass *Chrysostomus*, der uns davon Kunde giebt (Opp. II 354—366), es ebenso als ein altes wie neues Fest bezeichnen zu dürfen glaubte. Zur Zeit der Synode von Ephesus hatte es bereits auch in Alexandrien Eingang gefunden, wo die Geburt des Herrn früher zu gleicher Zeit mit seiner Taufe an Epiphanie gefeiert worden war (*Mansi* Concil. V 293), und im Ganzen hatte es wol damals schon die Herrschaft im Orient errungen, wenngleich noch Kaiser Iustin I (518—527) einen Befehl zu seiner Feier erlassen musste (*Niceph. Call.* Eccles. hist. XVII, c. 28). So wurde sowol die Geburt als die Taufe bez. Offenbarung Jesu festlich begangen und gegen Ende des 5. oder im Anfang des 6. Jahrh. trat, wie aus der Verordnung der Synode von *Tours* vom J. 567 (c. 17), am 1. Januar solle die Missa circumcisionis celebrirt werden, zu erschliessen ist, zwischen beide F. das der Beschneidung in die Mitte. Ueberdies erhielten sie frühzeitig eine Vorfeier und die erste Spur von derselben liegt in der Bestimmung des Concils von *Saragossa* vom J. 380 (c. 4) vor: die Gläubigen haben in den drei Wochen vor Epiphanie, d. i. vom 17. December bis zum 6. Januar, täglich die Kirche zu besuchen. Weitere Nachrichten gewinnen wir im 6. Jahrh. Von *Caesarius von Arles* sind zwei Homilien De adventu Domini auf uns gekommen (*Aug.* Opp. ed. Venet. II, XVI 1002—1007); die Synode von *Lerida* vom J. 524 verbot die Feier von Hochzeiten wie: a septuagesima usque in Octavas paschae, so: ab adventu Domini usque post epiphaniam (*Mansi* Conc. VIII 616); die Synode von *Macon* vom J. 581 (c. 9) ordnete auf die Zeit von S. Martin bis Weihnachten mehrere wöchentliche Fasttage an und aus diesen Decreten ist ebenso wol ersichtlich, dass der Advent im 5. und 6. Jahrh. nicht unbekannt war, als dass er noch nicht ganz die Form hatte, die ihm später zu Theil wurde.

B. Ueber den Festen des Herrn beging das christliche Alterthum auch Heiligenfeste und die ältesten unter denselben sind Martyrerfeste. Die Gläubigen, die die Sache Christi höher hielten als ihr Leben, erfreuten sich mit Recht einer höhern Liebe und Verehrung, und die Ueberlebenden brachten daher zur Erneuerung ihres Gedächtnisses und zu ihrer eigenen Stärkung und Ermuthigung am Jahrestage ihres heldenmüthigen Todes auf der Stätte das hl. Opfer dar, wo sie den Kampf des Glaubens gekämpft hatten oder wo ihre leiblichen Ueberreste ruhten. Die Feier begegnet uns bereits im Martyrium des hl. Polykarp (c. 18) und sie ist ebenso durch *Tertullian* und *Cyprian* bezeugt. Jener spricht (De coron. c. 3) von Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die dargebracht, dieser berichtet (Ep. 38, n. 3, ed. *Hartel*), dass die Christen martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione feiern, und befiehlt seinen Klerikern (Ep. 12, n. 2), die Todestage derjenigen, die um des Glaubens willen im Gefängniss sterben, aufzuzeichnen, damit ihr Gedächtniss ebenso wie das der eigentlichen Martyrer durch oblationes et sacrificia gefeiert werden könne. Wie aus letzterer Stelle erhellt und wie wir durch *Augustin* (Ep. 22) noch bestimmter erfahren, wurde ausser dem hl. Opfer auch noch ein Liebesmahl gehalten, und diese Verbindung erhielt sich geraume Zeit; doch wurde die Agape wegen eingetretener Missbräuche in Africa schon durch die Synode von *Hippo* vom J. 393 (c. 29) und allgemeiner durch die *trullanische* Synode (c. 74) aus den Gotteshäusern hinausgewiesen. Die Martyrerfeste waren anfänglich localer Natur, indem die einzelnen Kirchen zunächst das Gedächtniss nur der Blutzeugen begingen, die in ihrer Mitte starben und die in einem engern Sinne als die ihrigen gelten konnten. Einigen wurde indessen bereits auch im kirchlichen Alterthum in weiteren Kreisen Anerkennung zu Theil. FUNK.

Von den einzelnen Festen sind hervorzuheben (Ostern, Pfingsten, Weihnachtsfest, s. die betr. Artt.):

A. Feste des Herrn. 1) Beschneidung Christi. Das Mysterium der Circumcisio D. N. J. Chr. findet sich hie und da in den Werken der Kirchenväter früher besprochen, ehe denn es zur Grundlage eines kirchlichen Festes erwählt wurde. Um die Zeit zu bestimmen, wann dies geschehen sei, können wir auf folgende Anhaltspunkte verweisen. Die *Acta SS.* ap. *Bolland.* 1. Ian. berichten, dass der hl. Einsiedler Almachius († 404) gemartert worden sei, weil er öffentlich ausgerufen habe: ‚hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis!' Der Name Octava Domini oder In octavis Domini kommt ausserdem in den ältesten Sacramentarien vor, entsprechend der Circumcisio Domini am achten Tage nach der Geburt (Luc. 2, 21). Dass aber mit jenen Ausdrücken ein Fest der Beschneidung Christi bezeichnet werden wollte, beweisen der von *Thomasius* edirte Codex Sacramentorum, worin in der Secreta der Beschneidung gedacht ist, und das von

Joh. Fronto publicirte Kalendar. Roman., welches das Evangelium von der Beschneidung Christi nach Lucas vorschreibt. Gewiss ist es, dass *Zeno,* Bischof von Verona in der Zeit von 360—380, eine Rede auf das Fest der Beschneidung Christi hielt. Wir können daher wol annehmen, dass wir die ersten Anfänge dieses Festes im 4. Jahrh. zu suchen haben, wenn wir auch nicht behaupten wollen, dass es damals schon ein allgemeines Kirchenfest gewesen sei, denn das *Kalendar. Bucherii* und das *Kalendar. Carthag.*, welches dem 4. Jahrh. zugeschrieben wird, kennen dieses Fest nicht, ebensowenig die *Constit. apost.,* wie denn überhaupt das Fest Circumcisionis Domini im Occident früher als im Orient Eingang gefunden zu haben scheint. Das Fest trug übrigens den Charakter eines Doppelfestes an sich, der schon in der Schlussformel der Collecta im *Sacramentar. Gregor.* mit den Worten hervorgehoben ist: ‚per Christum Dominum, cuius hodie *circumcisionem* et *nativitatis octavam* celebrantes.‘ Daran reihte man später noch das Gedächtniss der seligsten Jungfrau Maria, weil sie, wie Mikrologus bemerkt, am Geheimnisse der Geburt (und Beschneidung) Christi so grossen Antheil hatte. Daher findet man für unsern Festtag in alten Sacramentarien zwei, selbst drei Messen; die eine von der Octav des Herrn, die zweite von der Beschneidung, die dritte von der seligsten Jungfrau. Ja in einem gregorianischen Antiphonarium findet sich dieser Tag lediglich unter der Rubrik: in natali S. Mariae. Bezüglich des Ranges des Festes Circumcisionis ist zu bemerken, dass dasselbe in dem koptischen Kalendarium bei *Seldenus* De synedr. l. III, c. 15 zu den Festa minora gezählt ist, während es im Abendlande zu den vornehmeren Festen gerechnet worden zu sein scheint. Vgl. *Binterim* Denkw. V, 1, 307. Unser Festtag war ursprünglich ein Buss- und Fasttag. Den Grund finden wir in dem c. 17 der zweiten Synode von *Tours* (567), aus welchem wir zugleich erfahren, dass dieses Fest in Gallien bereits im 6. Jahrh. bekannt war. Hier wird verordnet, dass, um die heidnischen Gebräuche auszurotten, für den 1. Januar besondere Litaneien gebetet, Psalmen in den Kirchen gesungen werden sollten und um die achte Stunde die Missa circumcisionis gefeiert werde. Die Heiden begingen nämlich den 1. Januar zu Ehren des Ianus und der Strenia (Strenna) mit ausschweifenden Vergnügungen und abergläubischen Gebräuchen. Um die Christen davon zurückzuhalten, hielten die Bischöfe an diesem Tage Busspredigten; nach alten Sacramentarien (Sacrament. Gregor. und Sacrament. Alemann.) war zu dem gleichen Zwecke eine Votivmesse ad prohibendum de idolis angeordnet; ein Fasten für diesen Tag ergiebt sich schon aus den Worten des oben erwähnten Beschlusses der zweiten Synode von Tours, wonach das Fasten wenigstens bis zur neunten Stunde dauerte, d. i. bis zur Vollendung des um 8 Uhr beginnenden Gottesdienstes an einem Busstage. Vgl. *Martène* De antiq. eccl. discipl. c. 13, n. 5. Ganz bestimmt spricht sich über das Fasten am 1. Januar der alte *Ordo Rom.* aus; weil selbst Christen an der heidnischen Spectakelfeier jenes Tages Theil nahmen, so heisst es dort: ‚statuit universalis ecclesia ieiunium publicum in isto die fieri.‘ — Von dem 1. Januar als Anfang eines neuen Jahres (s. d. A. Neujahrsfest) nahm die alte Kirche keine Notiz. Nicht ohne Interesse dürfte die Bemerkung sein, dass das Messformular des heutigen *Missale Roman.*, entsprechend dem früher Gesagten, aus drei Formularien componirt zu sein scheint; Introitus und Lectio haben Bezug auf die Octava nativitatis Domini, das Evangelium enthält den Bericht des hl. Lucas über die Beschneidung, Oratio und Postcommunio stehen mit der Verehrung und Fürbitte Mariae in Verbindung. Auf die mystische Bedeutung des Festes Circumcisio macht schon das *Missale Gothicum* bei *Mabillon* in den Worten der Oration aufmerksam: ‚ut cordis nostri praeputia . . . spiritu circumcidat‘ etc., ebenso *Beda Venerabilis* in seiner Homilie De circumcisione Domini, wol der ältesten, das Fest als solches erschöpfenden Rede (Rede von *Andreas Cretensis* εἰς τὴν περιτομὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν; *Galland.* XIII 108 ff.). KRÜLL.

2) Ἐπιφάνεια, τὰ ἐπιφάνια, τὰ θεοφάνια und ἡ ἐπιφάνιος (ἡμέρα), Epiphanie- oder Erscheinungsfest. Dieses Fest hat in verschiedenen Zeiten und Kirchen auch eine verschiedenfache Deutung gehabt, was theilweise in der Zusammenfassung mehrfacher Vorstellungen zu einer Collectivfeier seinen Grund hat. Wir unterscheiden seine Auffassung a) in der orientalischen Kirche. Hier begegnen wir seinen ersten Spuren im 2. Jahrh. bei *Clem. Alex.* Strom. I 407, ed. *Pott.*, wonach die Basilidianer die Erinnerung an die Taufe Christi, welche am 10. oder 6. Januar stattgefunden habe, begingen. Als Tauffest, am 6. Januar gefeiert, treffen wir Epiphanie im 3. Jahrh. nicht nur in der ägyptischen, sondern auch in der palästinensischen Kirche und anderwärts (*Cosm. Indicopl.* l. 5 ap. *Galland.* XI 461 und *Const. apost.* V 12). Da man Epiphanie zu einem feierlichen Tauftag der Katechumenen erhob, ist sein Name auch τὰ φῶτα, ἡμέρα τῶν φώτων, φῶτα τοῦ Χριστοῦ. Denn φῶς und φώτισμα bedeuten Taufe. So *Greg. Naz.* Orat. 39 mit dem

Titel: Εἰς τὰ ἅγια φῶτα τῶν ἐπιφανίων λόγος und *Greg. Nyssen.*: Λόγος εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων, ἐν ᾗ ἐβαπτίσθη ὁ Κύριος (III 366). Vgl. *Asterius Amas.* Hom. in fest. Kal. ap. *Combef.* Auctor. I 67). Die Rede des *Greg. Thaumat.* Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια handelt nur von der Taufe. Denn ‚principium et causa huius festi *baptismus* Christi est (Nicetas)‘. Damit verband sich bei den Griechen auch die grosse Wasserweihe (*Goar.* Euchology. 377 f.). Weil indess mit der Taufe Christi sein erstes öffentliches Auftreten zusammentraf, so wurde die I d e e von ἐπιφάνεια und θεοφάνια bald in seinem Erscheinen überhaupt gesucht im Hinblick auf die paulinischen Stellen II Tim. 1, 10 und Tit. 2, 2 (ἐπεφάνη ἡ χάρις) oder auf Matth. 4, 16 (φῶς ἀνέτειλε), bald in dem Offenbarwerden der M e s s i a n i t ä t des Herrn oder der Kundmachung des Sohnes durch den Vater. So *Const. apost.* VIII 33 (μαρτυρήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρός). Da der 6. Januar auch für den Hochzeitstag zu Kana galt, wo der Herr sein erstes Wunder wirkte, so beging man an Epiphania auch die Erinnerung an diese zweite Offenbarung Christi. So schon die *Const. apost.* V 12 (ἐπιφάνιος ἡμέρα υἱῶν ἔστω τιμιωτάτη, καθ' ἣν ὁ Κύριος ἀνάδειξιν ἡμῖν τῆς οἰκείας θεότητος ἐποιήσατο); vgl. *Cotel.* In Const. apost. 312 f. Von da ab bezog man die Benennung ἐπιφάνεια gewöhnlich auf die Taufe und θεοφάνια auf das Wunder zu Kana.

Eine neue Mitfeier bekam Epiphania zuerst in der ägyptischen, dann in den übrigen orientalischen Kirchen, indem die Aegypter den 6. Januar für den Geburtstag Christi hielten (eine Annahme, die bis heute ihre Vertreter hat) und nun das Erscheinen des Herrn im Fleische mit seiner Taufe am 6. Januar feierten, was nicht ohne einigen Widerspruch anderer Kirchen um so mehr im Orient allgemein wurde, als man dort vor Ende des 4. Jahrh. kein b e s o n d e r e s Fest zur Erinnerung an Christi Geburt beging (*Cassian.* Collat. 10, 2). Der Name für diese dreifache Collectivfeier am 6. Januar blieb nun zwar der alte, aber die griechischen Väter deuten jetzt ἐπιφάνεια und θεοφανία auf die Geburt (auch ἐνσάρκωσις genannt). So *Euseb.* Demonstr. ev. VIII 226 u. 227; H. e. I 5 u. ö.; *Athanas.* Or. II (σωματικὴ ἐπιφάνεια) und besonders *Epiph.* Haeres. III (οὔτε ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ἐπιφανίων, ὅτε ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ὁ κύριος) und Haeres. LI (ἀπὸ τῆς τῶν γενεθλίων αὐτοῦ ἡμέρας, τουτέστιν ἐπιφανίων); vgl. Expos. fid. c. 22; *Isidor. Pelus.* Ep. 110, l. 10. Ebenso beziehen *Greg. Naz.* und *Nyssen.*, *Basilius* und *Chrysostomus* bisweilen die Bezeichnung ἐπιφάνεια und noch häufiger θεοφανία auf die γέννησις sc. γενέθλια des Herrn, wogegen sich *Hieron.* In Ezech. I erklärt: haec dies (epiphaniorum) venerabilis . . . significat *baptisma,* non ut quidam putant *natalis* est in carne. Es bestanden also im 3. und 4. Jahrh. im Orient verschiedene Auffassungen und Observanzen von Epiphania; und erst seitdem durch Einfluss der occidentalischen Kirche (durch Papst Julius I, 337—352) der Natalis in carne als Mitfest von Epiphania getrennt und am 25. Dec. gefeiert wurde (in Antiochien um 376, in Aegypten erst zur Zeit des *Conc. Ephes.*; cfr. *Paul. Emis.* Hom. in act. conc. Ephes. p. III, c. 31), kehrte die griechisch-orientalische Kirche wieder zur alten Festidee zurück, nur dass sie jetzt durch das Abendland beeinflusst neben der Erinnerung an die Taufe und das Wunder zu Kana noch die an das Erscheinen des Sterns resp. die Anbetung der Magier mit dem Feste verband (die Armenier feierten noch im MA. Geburt und Taufe Christi zusammen; *Itin. Willibrandi,* † 1211, ap. *L. Allat.* Symm. I 139).

b) Die o c c i d e n t a l i s c h e K i r c h e. Hier giebt uns *Amm. Marcell.* 21, 2 die älteste Nachricht vom Epiphanienfeste, indem er berichtet, dass Kaiser Iulian dasselbe zu Vienne 360 mitgefeiert habe. Die Lateiner nennen es Dies epiphaniorum, Dies apparitionis oder apparitionum (mit Bezug auf die mehrfache Offenbarung); in Kalendarien, Lectionarien und Martyrologien ist der Name Theophania häufiger, so noch in *Aethevolds* Benediction. 60. Dass Epiphania auch hier am 6. Januar gefeiert ward, ersieht man z. B. aus *Augustin.* Serm. 203 (ante tredecim dies natus . . .). Was dagegen den Festgegenstand betrifft, so war Epiphania zwar auch eine Collectivfeier mit dreifacher Bedeutung, aber die abendländische Kirche legte den Schwerpunkt durchaus auf die Erscheinung des Sterns oder die Anbetung der Magier, d. h. die Offenbarung des Gottessohnes vor den Heiden, als deren Repräsentanten die Magier angesehen wurden. Epiphania graecae linguae vocabulo latine manifestatio dici potest; hodierno igitur die manifestatus redemptor omnium gentium. *Aug.* Serm. 203 u. ö. trat im Abendlande Epiphania in eine innige Beziehung zu dem hier immer am 25. Dec. gefeierten Natalis Christi, dessen Schluss die Anbetung der Heiden bildete. Daher festum magorum, f. stellae, und weil die Magier (schon bei Tertullian) als Könige erscheinen, f. regum, erst seit dem MA. f. *trium* regum; während die griechische Kirche die Anbetung der Heiden auf Weihnachten selbst verlegte (*Trombell.* Vit. s. Mar. III 451. Die zwei übrigen Festgegenstände anlangend, die wir im Morgenlande trafen, nämlich Taufe und erstes Wunder, so gedenkt des letztern *Maxim.*

Taur. H. 23 (in hac celebritate multiplici nobis festivitate est laetandum. Ferunt enim hodie Christum D. N. vel stella duce a gentibus adoratum vel invitatum ad nuptias aquas in vino vertisse vel suscepto a Ioanne baptismate consecrasse fluenta Iordanis). Ebenso erwähnen alle drei Festbeziehungen, aber immer so, dass die Offenbarung vor den Heiden in den Vordergrund tritt: *Petr. Chrysol.* Serm. 157 (per Epiphaniam magi Christum Dominum muneribus mysticis confitentur etc.), *Eucher.* Hom. in vigil. s. Andr. *Leo M.* in seinen acht Homilien auf unser Fest spricht fast nur von den Magiern, den primitiae gentium (cfr. *Aug.* Serm. 202, 2). Der Stern geht allen Wundern vor und ist die *prima apparitionum; Beleth.* (c. 1182) Ration. off. c. 13 und früher *Isid. Hisp.* De off., Opp. VI 393 ed. Rom. Aus dem Festum magorum sive stellae (vgl. *Ducange* i. v. stella) entwickelte sich später das ‚Dreikönigsfest‘ (s. d. A. Magier). Ein Officium stellae bei *Martène* De antiq. eccles. rit. III 1226, ed. Antv., und *Gerbert* Liturg. Alem. II 846. Wegen dieses Ueberwiegens der abendländischen Festidee wählte *Paul Warnefrid* für seinen Homiliarius auf diesen Tag nur Homilien (aus Leo, Gregor, Maxim. Taur.), welche von der Anbetung der Magier handeln, ed. Basil. 1516, 22—33. Doch ging durch das ganze MA. die Erinnerung an die Taufe und das Wunder zu Kana nicht verloren, und wie *Pseudo-Augustinus* von virtutibus quibus se in homine Deus declaravit (Serm. 29) und *Maximus* von einem natalis virtutum, d. i. apparitionum, spricht (Serm. 23, 29 u. 34), so auch die spätere Zeit von einem triplex festum und man bezog die Benennung Epiphania auf das Erscheinen des Sterns, Theophania auf die Offenbarung Gottes bez. der Trinität bei der Taufe und Bethphania auf das Wunder im Hause (beth) zu Kana (*Trombell.* l. c. 461). Das römische Brevier erwähnt alle drei Festgegenstände, ebenso *Hildeb. Tur.* († 1136) Serm. in Epiph., *Innoc. III* († 1216) Opp. I 98, ed. Venet., *Bonav.* († 1274) Opp. III 34, ed. Lugd. Eine deutsche Predigt des 13. Jahrh. hat den Eingang: tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus, quoniam a Magis Christus adoratus est et ex aqua vinum factum et in Iordane baptizatus est (*Hoffmann* Fundgruben I 84).

Ganz vereinzelt wird die wunderbare Speisung als Mitgegenstand zu unserm Feste gezogen und darum der Tag Phagiphania genannt; so in der citirten Stelle bei *Pseudo-Augustin* (App. V 244, ed. Bened.). Diese Festvorstellung von der Brodvermehrung findet sich auch in dem dem hl. *Ambrosius* zugeschriebenen Hymnus Illuminans altissimus, der sich gerade wegen dieser Festbeziehung als unecht und jünger erweist, während ihn noch *Ebert* Gesch. der lat.-christl. Litt. 366 für echt ansieht. Vgl. *Kayser* Aelteste Kirchenhymnen 2. Aufl. 370 u. 244. Im deutschen MA. kam sogar noch eine fünfte Festbeziehung dazu, die Auferweckung des Lazarus (*Hoffmann* Fundgruben I 85).

Lange galt in der morgen- und abendländischen Kirche Epiphania, auch Nativitas secunda genannt, höher als Weihnachten und immer als ein Hauptfest. Der Vigil gedenkt schon *Chrys.* Hom. in bapt. Christi. Die spanische Kirche hielt vom 17. Dec. bis 6. Jan. ein vom *Conc. Caesaraug.* gebotenes Fasten. Auch war es im Orient und in Africa eines der drei grossen Tauffeste der Katechumenen (*Joh. Moschos* Prat. spir. 214: *Vict. Vitens.* De persec. Vandal. l. 2; *Typicum Sabal.* Von der grossen Wasserweihe an diesem Tage handelt *Chrys.* l. c. Sklaven durften nicht arbeiten (*Const. apost.* VIII 33) und Spiele und Gerichtssitzungen waren verboten (*Cod. Theod.* l. III, tit. XII de fer. leg. 7). Das Gleiche befahlen die *Leges Visigoth.* l. II, tit. I, leg. 11, welche eine besondere Festivität vorschrieben. In der griechisch-orientalischen Kirche wurden an Epiphania die (vom Patriarchen von Alexandrien verfassten) Epistolae paschales oder heortasticae zur Ankündigung des Osterfestes (indictio paschalis) bez. der Quadragesimalfasten verlesen (*Cassian.* Collat. 10, 2; *Sozom.* VIII 11), was das Abendland nachahmte (*Conc. Carth.* (401) c. 5; *Antissiod.* c. 2). Gegen unser Fest erklärten sich die Donatisten (*Aug.* Serm. 202).

Ein Wort sei noch über Benennungen von Epiphania im MA. beigefügt. In deutschen Urkunden und Kalendarien wird datirt: ‚am 13. (oder 12.) Tag‘ (nach Weihnachten), ‚am 12. Abint‘ (Lectionar.); auch heisst dieses Fest: der obriste Tag, heiliger Obrister, der obriste Obint (= Vigil), Oberstag und grosses Neujahr (weil Epiphania höher als Neujahr; *Halthaus* Kal. 75; *Trombelli* l. c. 436). Seit dem 14. Jahrh., wo sich die Feier zum ‚Dreikönigsfeste‘ ausgebildet, kamen kirchliche Schaustellungen und mancherlei Volkssitten in Aufnahme. Sehr alt ist die Benennung ‚Prechentag‘ (Prechen-, Prech- und Perchtag, bërhtentag, von pirahti Glanz, also Glanz- oder Sternentag), Tag des lihtvâz, d. i. der Lampe, dies luminum (*Otfrids* Krist c. XVII 67, ed. *Graff; Didron* Manuel archéol. VIII 43; *Durand.* Ration. l. 6, c. 16). Beachtenswerth ist noch, dass die Krönungsliturgie der deutschen Kaiser grösstentheils aus der Liturgie von Epiphania herübergenommen ist.

Zur Litteratur: *Zappert* Epiphania, in Wiener Sitzungsberichten, philos.-hist. Kl., 1857, 295 ff.; *Martène* De antiq. eccl. rit.

III 72; *Gerbert* Liturg. Aleman. II 846; *Binterim* V, 1, 310; *Bingham* IX 85 ff.; *Suicer* Thes. Gr. v. epiphania und γενέθλια; *Hospinian.* De fest. Christ. 42; *Augusti* Handb. d. Archäol. 534; *Rheinwald* Arch. 209; *Krüll* Alterthumsk. II 62. Ueber die Epiphanienhymnen *Kayser* l. c. 244 und 366 ff. KRIEG.

3) Fest der Himmelfahrt, assumptio, ascensio Domini, ἡ ἀνάληψις (nach Luc. 9, 51), seit ältester Zeit im Zusammenhang mit der alten Quinquagesimalfeier von Ostern und Pfingsten, und zwar als Ende der sog. Quadragesima paschae begangen; es wird von den *Const. apost.* V, c. 19 als selbständiges Fest erwähnt und war jedenfalls im 4. Jahrh. ein allgemeiner Feiertag. *Socrat.* H. e. VII 26 nennt es ἡ ἀναλήψιμος τοῦ Σωτῆρος πάνδημος ἑορτή und *August.* Ep. ad Ianuar. 54, 1 sagt, dass das Fest auf apostolischer Tradition resp. der Anordnung eines ökumenischen Concils beruhe und dass es am 40. Tage (in die quadragesimo ascensionis Domini) begangen wurde. Die Himmelfahrtswoche hiess τὸ ἀναλήψιμον oder ἡ ἑβδομὰς ἀναλήψιμος. Die Bezeichnung ἡ ἐπισωζόμενη für unser Fest bei *Chrysost.* Hom. XIX ad pop. Antioch., die nach *Gregor. Nyss.* Opp. II 873, ed. Par., bei den Kappadociern besonders üblich war, soll wol die Auffahrt als die Vollendung des Heils (διὰ τὸ πέρας τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας, *Const. apost.* VIII, c. 33) darthun, wie später *Theophan.* Hom. 39 das Fest τοῦ μυστηρίου κορωνὶς καὶ τελείωσις τῆς σωτηρίας nennt. Vgl. auch *L. Allatius* De hebd. gr. § 28 und *Bingham* IX 128. Nach *Chrys.* l. c. wurde das Fest in der syrischen Kirche ausserhalb der Stadt wahrscheinlich mit Procession und mit besonderer Pracht in Jerusalem gefeiert (*Beda Venerab.* De loc. sanct. c. 7). Ueber die Rogationen der Auffahrtswoche s. d. A. Litania. — In etwas weiterm Sinne kann man zu den Festen des Herrn rechnen die *Exaltatio s. crucis* und die *Dedicatio ecclesiae,* die beide ursprünglich Localfeste der Kirche von Jerusalem waren.

Die *Exaltatio s. crucis,* dies exaltationis, ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, wie der stehende Ausdruck lautet, oder kurzweg ὕψωσις und σταυρώσιμος ἡμέρα, in griechischen Menolog. ἡ παγκόσμιος ὕψωσις. Es ist eines der vorzüglichsten Feste der orientalischen Kirche mit Vigil (προεόρτιον) und Octav (ἀπόδοσις τῆς ἑορτῆς bei *Niceph.* VIII, c. 5). Gewöhnlich wird die Entstehung des Festes auf die Wiedereroberung des hl. Kreuzes durch Kaiser Heraklius 631 zurückgeführt (*Theophan.* Chronogr. 466 ff.; *Cedren.* I 719 f.; *Georg. Pisid.* De exped. Pers. und *Le Quien* Or. christ. III 256, 249). Doch ist es älter, wie aus Acten bei den *Bolland.,* z. B. Vit. Mar. Aegypt. Apr. I, c. 2, Vit. Simeon. Iul. I, 138, wo es als Fest unter Iustinian erscheint, hervorgeht. *Babaeus d. Gr.,* Patriarch von Nisibis 589, schrieb De causa festi s. crucis; *Guéranger* Instit. liturg., ed. *Fluck* 170. Auch *Sophronius* Orat. in exalt. cruc. setzt es als alter und allgemeines Fest voraus. Vielmehr war diese Feier ursprünglich eins mit dem Jahrestag der Einweihung der Martyrerkirche zu Jerusalem am 14. September. So auch das *Chron. Alexandr.:* his (Dalmatio et Anicio Paulino) coss. facta sunt encaenia ecclesiae s. crucis a Constantino sub Macario episc.; inde coepit festum manifestationis s. crucis. Weil Localfest, wurde es nur langsam verbreitet: um 582 in Constantinopel (Act. s. Eutychii ap. *Bolland.* Apr. I, c. 7). Im Abendlande steht die Feier in den Sacram. Gelas. und Gregor. Papst Sergius erhob sie hier zu grösserm Glanze. — Jünger, aber schon im Sacram. und Antiphon. Gregor. M. ist das Fest der *Inventio s. crucis* am 3. Mai. Vgl. *Greg. M.* Opp. III 86, 391, 693, ed. Maur. Die griechische Kirche kannte das Fest nicht.

Dedicatio ecclesiae, dies anniversarius dedicationis, festum annuum encaeniorum, im Griechischen auch ἐγκαίνια genannt (nicht zu verwechseln mit der erstmaligen dedicatio oder consecratio der Kirche) ist die jährliche Erinnerung an die Wohlthaten, welche uns durch das Gotteshaus zukommen, also ein Dankfest. Seinen Anfang nahm es in Jerusalem, wo seit Einweihung der Martyrerkirche alljährlich der Dies dedicationis durch eine achttägige Feier (ἐγκαίνια) und zwar am 14. September verherrlicht wurde (*Sozom.* II 26; *Niceph.* VIII 50), woraus ersichtlich ist, dass der Dedicationstag zugleich Titularfest (Exaltatio s. crucis) war. Dieser Jahrestag wurde Vorbild für andere Kirchen und im 4. Jahrh. muss die Abhaltung des Dies anniversarius allgemeine Sitte gewesen sein. Der Zusammenhang mit dem nachexilischen Tempelweihefeste (chanukkah, ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ, I Makkab. 4, 59; vgl. Joh. 10, 22 u. *Ios.* Antiq. XI, c. 4) ist übrigens unverkennbar und dürften auch die frühe aufgekommenen weltlichen Lustbarkeiten des Festes, gegen welche schon *Chrysost.* Hom. 32 in Matth. eifert, dorther stammen. Vgl. *Riehm* Hdb. d. bibl. Alterth. 829. *Gregor. M.* schrieb das Dedicationsfest fast allgemein vor (sollemnitates ecclesiarum dedicationum per singulos annos celebrandae. Can. Dist. I de consecr.). Vgl. d. Art. Dedicatio, S. 346. KRIEG.

B. Marienfeste, ἑορταὶ θεομητωρικαί. In den vier ersten Jahrhunderten begegnen wir keiner sichern Nachricht eines solchen Festes, wol aber Zeugnissen von der Verehrung Marias. Den apostolischen Vätern

und Apologeten galt Maria als Gegenbild der Eva und *Iren.* V 19 nennt sie eine Fürsprecherin. Dann finden sich viele Lobsprüche bei Basilius, Gregor Naz. u. A. Doch erst in den Kämpfen des Nestorianismus und Monophysitismus, sowie durch die Angriffe der Anti-Dicomarianiten, des Iovinian, Helvidius und Bonosus sah sich die Kirche veranlasst, die Gottesmutterschaft und hohe Würde Marias zu wahren und durch F. zu fixiren. In diesem Streben thaten sich namentlich Cyrill von Alexandrien und Proclus von Constantinopel hervor. Auch wurden der θεοτόκος bereits Kirchen geweiht; so die Marienkirche in Ephesus, in der 431 das Concil gehalten wurde. In ihr hielt auch Proclus seine Predigten auf die ἁγία παρθένος καὶ θεοτόκος, wobei er eines Marienfestes, πανήγυρις παρθενική (Verkündigung?) gedenkt. Das Fest muss aber älter sein, da Proclus es als allgemein bekannt voraussetzt. Sicher nachweisbar fallen in unsere Periode drei Marienfeste.

1) *Annuntiatio*, auch A. Angeli ad Mariam (Sacrament. Gregor.), ἑορτὴ τοῦ εὐαγγελισμοῦ und ἀσπασμοῦ (nach Luc. 1, 29), χαριτισμός (nach Luc. 1, 28) und incarnatio genannt und somit als Collectivfeier des Herrn und Marias angesehen. Wahrscheinlich ist dieses älteste Marienfest gegen Ende des 4. Jahrh. mit der Feier des Geburtstages Christi am 25. December, nach welchem seine Zeit bemessen ist, aufgekommen und zwar zuerst in Constantinopel und Kleinasien, und auf dieses Fest scheinen die citirten drei Reden des Proclus (ἐγκώμιον εἰς τὴν παναγίαν θεοτόκον (*Galland.* Bibl. Patr. IX 614) zu gehen. Als Zeit nennen das *Chronic. Alt.* (*Migne* t. 92, p. 488) und das *Martyrol. Hieronym.* den 25. März, während später mit Rücksicht auf die Fastenzeit das *Conc. Tolet.* X (656) c. 1 und *Trull.* c. 52 den 18. December festgesetzt hatten. Schon *Chrysostomus* (Fragm. bei Georg. Hamartol. ap. *L. Allat.* De hebd. graec. 1403) nennt die Annuntiation die ῥίζα und πρώτη ἑορτή (vgl. *Bernard.*: radix omnium festorum). Homilien sind erhalten von *Andreas Cretensis* (*Galland.* XIII), *Beda* (ib. 469), *Sophronius* von Jerusalem, erstmals edirt von *Ant. Ballerini* Sylloge monumentorum ad immac. concept. Deiparae illustr. II 32 ff. Festhymnen von *Joh. Damascen.* und *Cosm. Hierosol.* (*Galland.* XIII 234).

2) *Purificatio* (Luc. 2, 22 ff.), festum praesentationis Domini (Luc. 2, 27), ἑορτὴ τῆς ὑπαπαντῆς (Luc. 2, 25), d. i. festum occursus oder Simeonis, später auch f. luminum genannt. Nach *Baron.* Ad ann. 544 hat im Occident Gelasius (491) dieses Fest eingeführt, im Orient nach *Georg. Hamartol.* Chron. vit. Iustin. bei *L. Allat.* l. c. 1403 Kaiser Iustin (518), ebenso nach *Cedren.* Comp. h. 366, während *Niceph.* Hist. eccl. l. 17, c. 28 den Kaiser Iustinian (541) nennt, der wegen einer pestartigen Seuche es ἁπανταχοῦ τῆς γῆς feiern, also nur allgemeiner, als Iustin gethan, verbreiten liess; so auch *Merati* in Gavanti thes. sacr. rit. I 519. Tag stets der 2. Februar. Grégor M. soll 600 die erste Procession (litania) befohlen haben. Reden von Ildephons (644), Eligius Novioment. (665), Theodoret von Ancyra (*Migne* t. 77, p. 1390), Leontius von Neapel (ib. t. 93, p. 1565), Sophronius, Hesychius von Jerusalem, Germanus (ib. t. 86, 87 u. 96).

3) *Dormitio et assumptio*, κοίμησις, ἀνάληψις τῆς ἁγίας θεοτόκου, auch pausatio s. Mariae und depositio; ursprünglich am 16. oder 18. Januar, seit Kaiser Mauritius am 15. August gefeiert. Die ersten Spuren der zu Grunde liegenden Vorstellung bei *Epiphan.* Haer. 89, § 21 und früher in den Apokryphen De transitu Mariae und εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης, bei *Pseudo-Areop.* De nom. div. c. 3 und *Gregor. Tur.* De glor. mart. I 4. Angebahnt wurde das Fest durch das *Ephesinum* (vgl. *Gavanti* II 236) und findet sich schon im Sacrament. Gelas. Nach *Nicephor.* H. e. l. XVII, c. 28 soll Kaiser Mauritius (582) das Fest angeordnet haben. Aus dem 7. Jahrh. ist uns Zeuge *And. Cretens.* (*Galland.* XIII 147), dann *Germanus* (*Migne* t. 98, p. 340), *Joh. Damascen.* (ib. t. 96, p. 699) und *Modest.* ap. Phot. cod. 275). In der abendländischen Kirche seit dem *Conc. Mogunt.* (813) c. 36.

Von den jüngeren Festen sei noch die *Nativitas* am 8. September erwähnt, im Orient seit dem 7. Jahrh. aus einer Homilie des *Andreas Altens.* (ἐγκώμιον εἰς τὸ γενέθλιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, ed. *Combefis*, Par. 1644) und aus *Joh. Damascen.* nachweisbar; nicht viel später trat es im Abendlande auf nach dem Sacram. Gelas. und Gregor., wozu *Martène* De antiq. disc. 576. Für Spanien ist *Ildephons* Zeuge.

C. Feste der Apostel, Martyrer und anderer Heiligen. Bei allen Aposteltagen ist man von der Idee des Martyriums ausgegangen. Wenn man aber den Sterbetag der übrigen Blutzeugen und Glieder Christi festlich beging, so musste dies noch mehr der Fall sein bei den Sendboten des Evangeliums, die durch Lehre und Bekenntniss (Tod) die ersten ‚Zeugen der Auferstehung' (μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως), wie sie das christliche Alterthum tiefinnig nannte, und damit die ersten Zeugen der christlichen Hoffnungen und Erwartungen gewesen waren. Hier aber trat in den Vordergrund:

1) das Fest Peter und Paul, Natalis ss. Apostolorum Petri et Pauli. Diese Collectivfeier war neben den Hauptfesten

des Herrn das älteste und angesehenste Fest, das wol in das 1. christliche Jahrh. hinaufreicht. Unter den Aposteltagen, von welchen *Const. apost.* VIII, c. 33 die Rede ist, dürfte unser Fest zu verstehen sein; ebenso möchte man aus den Worten des Caius und Dionysius bei *Euseb.* H. e. II, c. 25, sowie aus *Clem.* Ep. I ad Cor. c. 5 auf die Feier unseres Festes schliessen. Hatte ja auch P. A n a c l e t u s dem hl. Petrus eine Memoria errichtet. Wir finden dann dasselbe in allen Kalendarien, so im *Bucherianum* (III. Kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostiense Tusco et Basso coss., womit die Erhebung der Reliquien im J. 258 am Feste Peter und Paul gemeint ist; vgl. *Pagi* Ad ann. 258); im Carthagin., Burgund. (*passio* ss. Ap. P. et P.), im Laterc. Silvii (*depositio* ss. P. et P.), wo aber als Datum VIII. Kal. Martii steht. Ob der 29. Juni Todestag, wie die Meisten annehmen, oder Tag der Translation ist, steht nicht fest. In dem syrischen, von *Wright* (Journal of sacred Literature 1866) edirten Martyrologium des 4. Jahrh. ist der 28. December als Tag des Martyriums ‚des Apostels Paulus und des Apostelfürsten Simon Petrus in der Stadt Rom' angesetzt (*Kraus* R. S. 579, Note); den gleichen Tag nennen Gregor von Nyssa und Sophronius von Jerusalem, während das arabische Kalendar bei *Selden.* De synod. III 242 am 29. Juni hat: natalis martyrum P. et P. und das Graecomatr. bei *Papebroch* Mai. I 31: vicena nona Petrus in cruce, Paulus ab ense, wozu zu vgl. *Leo M.* Serm. 82—84; *August.* Serm. 295—298; *Max. Taur.* Serm. 54, 68 f.; *Sophron.* Or. 8 (*Migne* t. 87, p. 3355); *Prud.* Peristeph. XII; *Theoph.* 220. Von uralten grossartigen Festen der beiden Apostelhäupter erzählen Ambr., Prud., Paulin. u. A. In Constantinopel ist nicht, wie *Augusti* Denkw. III 175 behauptet, das Fest erst unter Kaiser Anastasius (518) eingeführt, sondern von ihm und dem Patriarchen Macedonius (496—511) dessen Glanz erhöht worden, wie *Theodor Lector* H. e. II, § 16, auf den sich Augusti stützt, selbst ausdrücklich sagt (ἐπιτελουμένης καὶ π ρ ό τ ε ρ ο ν . . .) und die bekannte Abschiedsrede des *Gregor. Naz.*, sowie Andeutungen in den Reden des *Chrysostomus* und *Gregor. Nyss.* bei *Combef.* Bibl. concion. VI zeigen. Eine V i g i l erwähnt *Ambros.* De virgin. c. 19 und zwar muss sie eine besondere Auszeichnung gehabt haben; am O c t a v t a g hielt Leo eine seiner Homilien. Am 30. Juni gedachte die Kirche noch bald aller Apostel, bald insbesondere des hl. Paulus. Daher in alten Kalendarien der Tag als Natale oder Festivitas s. Pauli bezeichnet ist (heute commemoratio s. Pauli).

Von anderen Festen der Apostelfürsten ist das Festum *catenarum*, oder Petri ad vincula am 1. August, dem frühern Makkabäerfeste, erst seit Gregor M. allgemein geworden; die *Conversio* s. Pauli am 25. Jan. vermuthlich erst im 9. Jahrh. — Ueber die Feier Cathedra Petri s. Kathedra Petri. — Neben den Specialfesten beging die orientalische Kirche noch einen allgemeinen Aposteltag nach *Const. apost.* V, c. 20, wo ein Fasten als Vorbereitung auf diese Feier erwähnt ist, während im Abendlande, wie angedeutet, am 29. Juni neben S. Petrus und Paulus die übrigen Apostel ihre Mitfeier fanden. Daher in den Sacramentarien von Leo und Gelasius; Deus qui dedisti *omnium* apostolorum merita sub *una* celebritate venerari. Etwas später treffen wir ein festum omnium apostolorum neben S. Philipp und Jacob am 1. Mai, welches wieder einging.

Von den Einzelfesten der anderen Apostel seien kurz erwähnt: am 30. November das Fest des hl. A n d r e a s πρωτόκλητος, culmen apostolorum und protapostolus (Joh. 1, 40—44). Die Feier war sehr alt und allgemein; als Patron vieler Kirchen war Andreas schon im 4. Jahrh. gefeiert und in Homilien, Gedichten, Biographieen und in der Kunst verherrlicht. Ungewiss, ob der 30. Nov. sein Todestag (so die Epist. presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio s. Andr., ed. *Woog* 1749; vgl. *Galland.* I und *Mabill.* Liturg. Gallic. 222) oder der Tag, an welchem seine Reliquien von Patras in die Apostelkirche nach Constantinopel (357) übertragen wurden. Doch meist der 30. Nov. mit natalis und der 9. Mai mit translatio ausgezeichnet. Als höheres Fest wurde es nach dem *Conc. Remens.* (625) mit Vigil und Vorfasten nach dem Sacram. Leon. und Gelas. mit Octav begangen. Homilien von Gregor Naz., Chrysostomus, Hieronymus, Hesychius u. A. — Am 21. December das Fest des hl. T h o m a s bei den Lateinern, während die Orientalen den Tag am ersten Sonntag nach Ostern (κυριακὴ καινή, κυριακὴ θωμᾶ) feiern. Das Fest muss im 4. Jahrh. üblich gewesen sein nach gelegentlichen Andeutungen bei Chrysostomus; als Natalis steht es bei Gelas. und Gregor. — SS. P h i l i p p u s und J a c o b u s bei den Lateinern am 1. Mai und zwar seitdem Papst P e l a g i u s I (555) die Reliquien beider Sendboten in der Basilica apostolorum beigesetzt hatte, bei den Orientalen am 14. Nov. — SS. S i m o n und J u d a s am 28. Oct. und zwar die Collectivfeier, weil beide zusammen in Persien gelitten haben sollen; in griechischen Menologien auch der 27. April oder 19. Juni als Todestag angesetzt. Zeit der Einführung des Festes ungewiss. Nach dem Kalendar bei *d'Achery* Spicil. X 140 Fest mit Vigil. — S. M a t t h i a s, bei den Abendländern am 24. Febr., bei den Griechen am 9. Aug.

Das Fest steht im Sacram. Gregor. (natalis s. Matthiae ap.) und in alten Kalendarien. Wenn die Nachrichten von der Translation seiner Ueberreste nach Rom und Trier unter Helena historisch sind, dann ist sein Fest sehr alt. — Das Fest des hl. Jacobus maior am 25. Juli und 30. April begegnet uns in den ältesten Kalendern; da Jacobus nach Act. 12 vor Ostern starb, so ist der 25. Juli wol Tag der Translation. — Des sel. Bartholomäus Fest, welches lange als Mitfest am 30. Juni begangen wurde, ist erst seit dem 8. Jahrh. ein proprium. — Nicht viel jünger das des hl. Matthäus. — Ueber den hl. Apostel Johannes s. unten. — Den Zwölfboten stellte man seit dem 7. Jahrh. die beiden Evangelisten Marcus und Lucas hinsichtlich der Festfeier an die Seite. Der Marcustag (25. April) ist vermuthlich Tag seines Martyriums (die Bittprocession erwähnt *Gregor M.* Epp. app. l. 3, II).

Cathedra (Kathedra) *s. Petri*, Fest Petri Stuhlfeier. Seit dem 4. Jahrh. treffen wir in den Homilien und Kalendarien ein Natale Petri de Kathedra erwähnt ohne nähere Bezeichnung, welche Cathedra gemeint sei. So im *Bucherianum* (natale = sollemnitas); ebenso steht dieses Fest in allen Sacramentarien und es muss im 4. Jahrh. schon ziemlich allgemein im Abendlande verbreitet gewesen sein. *Ambrosius* führte die Stuhlfeier in seiner Kirche ein und verfasste eine eigene Messe und ein Festofficium für den Tag; auch hinterliess er eine Festrede, ebenfalls ohne die Stuhlfeier näher zu bezeichnen; ebenso wenig geben die Reden des *Pseudo-Augustin* (Serm. 190 u. 191) und des Papstes Leo (Serm. 96) Aufschluss. Leo bezeichnet das Fest als dies Apostoli in cathedra Petri und sagt nur: in hac (die) sanctae ecclesiae adeptus est *principatum* (Apostolorum princeps), und: intueamur beatissimum pontificem episcopali sub sellio sublimatum . . . Wir sehen zugleich aus dieser Rede Leo's, dass dieser Tag in Rom mit besonderm Glanze gefeiert ward. Einen Zusatz hat auch das Sacramentar Gregors noch nicht, sondern setzt nur: cathedra s. Petri (*Leon.* Opp. III 312, ed. Bened.). Offenbar gab es also lange Zeit keine getrennte Stuhlfeier, sondern man feierte nur die Uebernahme des Principates von Seiten Petri, wie der Serm. 15 de sanct. unter den Werken *Augustins* deutlich zeigt. Als Tag hat das *Bucherianum* VIII. Kal. Mart., ebenso der *Laterculus Silvii* und das gothisch-gallische Sacramentar (mit der Collecte: Deus qui *hodierna die* beatum Petrum post te dedisti caput ecclesiae . . .), *Mab.* Liturg. Gallic. 226; während das *Martyrol. Hieron.* auf den 18. Jan. die dedicatio cathedrae s. Petri ap. qua primum Romae sedit, angesetzt. Erst seit dem 8. Jahrh. begegnet uns bei *Ado* und *Beda* Martyrol. III 393 eine doppelte Stuhlfeier: am 22. Febr. cathedra s. Petri qua sedit apud Antiochiam oder cathedra Petri in Antiochia, und am 18. Jan. cathedra s. Petri qua primum sedit Romae. Doch haben von den fränkischen resp. deutschen Kalendarien vom 8. bis 11. Jahrh. nur sehr wenige das Fest vom 18. Jan., die meisten nur das am 22. Febr. Vgl. *Gerbert* Monum. liturg. Alem. I 417 f. Da nun die Denkmäler der antiochenischen Kirche von keiner Stuhlfeier Petri etwas berichten und auch die abendländischen Nachrichten von der cathedra Antiochena jung und schwankend sind, haben neuere Gelehrte angenommen, dass der Zusatz ‚Antiochena' auf einem Irrthum beruhe, veranlasst durch eine doppelte Kathedra zu Rom (eine in der vaticanischen Basilika und eine im Coemeterium Ostrianum). S. *Kraus* R. S. 577 f. Den Festgegenstand selbst anlangend, so ist es sehr wahrscheinlich, dass das Vorhandensein der materiellen Kathedra Petri den ersten Anlass zu unserm Feste gab, womit sich dann alsbald die Vorstellung von dem ideellen Lehrstuhle und dem Principate Petri verband, zumal die Bischöfe den Natalis ihrer Consecration zu feiern pflegten; und man sah allmälig den 18. Jan. als den Tag an, an welchem der Herr dem Petrus den Primat (Matth. 16) übertragen habe. Nach *Bellarm.* hat Paul IV 1558 die römische und Gregor XIII die antiochenische Stuhlfeier bestätigt. *Guéranger* L'année liturg. 18. Jan. — Gegen heidnische Missbräuche (festum epularum) an der Stuhlfeier treten *Pseudo-August.* Serm. 190 und das *Conc. Turon.* II, c. 22 auf.

Zur Litteratur: *Kraus* a. a. O.; *Cajetan. Cenni* Diss. de Rom. cathedr. t. IV; *Marcellini Molkenbuhr* Diss. de cathedr. Rom. et Antioch.; *Baron.* Annal. I 271 u. 341; Act. SS. ap. *Bolland.* Ian. II 181, Febr. III 282 al.; *Anastas.* In vit. Hadrian. I. Vgl. d. A. Kathedra Petri. KRIEG.

2) Die ältesten Martyrer- und Heiligenfeste. Zunächst kommen hier drei alte F. in Betracht, welche in enger Verbindung zu einander stehen. Seitdem man begonnen hatte, den Geburtstag des Herrn als eigenes Fest am 25. Dec. zu begehen, reihte sich eine dreifache Todesfeier, Stephanus, Johannes Evang. und Innocentes, als festa concomitantia an jenen Geburtstag an, mit welchem sie eine grosse, hehre Collectivfeier bildete und die Idee ausprägte, dass in diesen Heiligen als Repräsentanten aller Stände die Menschheit das Heil durch Christus thatsächlich erlangt habe; und es trat so der natalis martyrum in einen tiefsinnigen Zusammenhang mit dem natalis Christi. Die Heiligen jener

drei Tage heissen in dieser Beziehung auch Comites Christi. Vgl. zur Festidee *Bern.* Opp. II 72, ed. Venet., und *Durand.* Rat. VII 42. So eng verband man diese dreifache Feier mit Weihnachten, dass alte Schriftsteller sich öfters so ausdrücken: ‚Weihnachten und die folgenden Feste'.

a) *Festum, natalis* oder *memoria s. Stephani Protom.* am 26. Dec. Das Fest, welches bereits in den *Const. Apost.* VIII, c. 33 Erwähnung hat, ist wahrscheinlich in Jerusalem zuerst begangen worden; jedenfalls ist es im Morgenlande bedeutend älter als im Abendlande. Aus dem 4. Jahrh. haben wir Reden von *Greg. Nyss.* (χθὲς ὁ τοῦ παντὸς δεσπότης ἡμᾶς εἱστίασε, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ δεσπότου λλ., wo er dann der sinnigen Beziehung zum Geburtsfeste Christi gedenkt); weitere Homilien besitzen wir von Ephraem, Chrysost., Basilius, Asterius von Amasa und Eusebius von Emesa; Maxim. Taur., *Fulgent.* (Serm. 215), *August.* zehn Reden De natal. s. Steph., opp. V 126, ed. Bened., und De c. D. 22, 8; bes. Serm. 314 (‚sicut Christus *nascendo* Stephano, ita Stephanus *moriendo* coniunctus est Christo') und Serm. 323. Nach letzterm Sermo soll im Abendlande unser Fest zuerst in Ancona eingeführt worden sein, während Augustin selbst es um 418 in Hippo anordnete. Nach Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus um 415 (was Anlass zu dem festum inventionis s. Steph. Protom. 3. Aug. gab) brachte der Presbyter Orosius (416) auch Reliquien nach Gallien und Spanien, wodurch das Fest im Westen rasche Aufnahme fand.

b) Auf den ersten Martyrer folgt der Liebesjünger Johannes, über den der Tod keine Macht zu haben schien. Daher sein Tag am 27. Dec. nicht natalis, sondern *transitus* oder *assumptio* s. Ioan. Evang. Ueber dieses Entschlafen vgl. *Hildeb. Tur.* Serm. 2 in Ioan. und *Maxim. Taur.* bei *Muratori* Anecdot. t. IV. Im MA. hielt man dafür, dass er im Juni am Tage Johannes' des Täufers gestorben sei. Im *Kalend. Carth.* steht: VI. Kal. Ian. s. Ioan. Baptistae (offenbar Schreibfehler für Evangelistae) et *Iacobi* Ap. quem Herodes occidit; ebenso im gothischen Missale, vermuthlich weil man die beiden Brüder nicht trennen mochte. Dort und im *Sacram. Leon.* sind beide auch als *martyres* in den Collecten eingeführt. Ueber die Beziehung zu Weihnachten s. *Missal. mixtum,* dictum mozarab., Rom. 1755, 46. Homilien von *Cyrill. Alex.* Hom. 2 (*Migne* t. 77, p. 986) und *Beda Ven.* Opp. VII 432, ed. Basil.

(Im MA. kam das festum s. Ioan. ante portam latinam auf zur Erinnerung an sein Leiden unter Domitian. *Notker* Martyrol. bei *Galland.* XIII 783.)

c) *Festum, natales ss. Innocentium, Infantum,* quos Herodes occidit (Kal. Carth.), am 28. Dec. als drittes Fest nach Weihnachten und in ältester Zeit mit Epiphanie in seiner abendländischen Bedeutung zusammen oder Tags darauf begangen. So erwähnt *Leo* in allen seinen Serm. de sollemn. Epiph. zugleich der Innocentes, während in seinem Sacramentar auf den natal. s. Ioan. Evang. folgt: in natali Innocentum. Das Fest ist älter als Weihnachten und vielleicht das älteste Martyrerfest überhaupt. *Pseudo-Orig.* Hom. 3 de div. bezeichnet es als auf alter Tradition beruhend. An des Herrn Geburtstag lehnte man diesen Natalis an, weil die Innocentes gleich nach Christi Eintritt in die Welt und um Christi willen litten. Daher feiert sie das christliche Alterthum als die ‚flores und primitiae martyrum'. So schon *Iren.* Adv. haer. III 16; *Cypr.* Ep. 58; *Prudent.* Cathem. 12, 125 sq. (salvete flores martyrum); *Tertull.* Adv. Valent. c. 2 (infantes testimonium Christi sanguine litaverunt); *Petr. Chrysol.* Serm. 153 (martyres gratiae). Vgl. *Aug.* Serm. 10 de sanct. und De lib. arbitr. III 23; *Gregor. Naz.* Serm. 38 in natal.; *Chrysost.* Hom. 9 in Matth.; *Cyrill. Hieros.* Catech. XI und inter Opp. *Euseb. Emes.* Serm. 11.

3) S. Johannes Baptista. Neben den genannten Martyrern erfreute sich besonders der Täufer einer frühen und ausgezeichneten Verehrung und genoss noch des Vorzuges, dass man seinen natürlichen Geburtstag — natalis secundum carnem — feierte, was nur noch bei dem Herrn selbst (und später bei seiner Mutter) der Fall war und zwar wegen Heiligung seiner Geburt nach Luc. 1, 26. ‚Solos *duos* natales celebrat ecclesia, huius et Christi,' sagt *Augustin* Serm. 287, und: ‚Joannis ipsa *nativitas* Christum prophetavit, quem conceptum ex utero salutavit; *id.* Serm. 292. Ebenso *Maxim. Taur.* Hom. 65—67 und Serm. 52—60 auf Joh. Bapt. Das Festdatum, 24. Juni, ist mit Rücksicht auf Weihnachten bez. darauf gewählt, dass Johannes sechs Monate älter war als der Herr, nach Luc. 1, 36. Jedoch kam sehr frühe noch eine mystische Deutung von den beiden Solistitien und Joh. 3, 30 hinzu. So *Aug.:* in nativitate Christi dies *crescit,* in Ioannis nativitate *decrescit;* ferner: natus est hodie Ioannes, ab hodierno die minuuntur dies; natus Christus VIII. Kal. Ian., ab illo die crescunt dies (Serm. 287). Was das Alter des Festes betrifft, so wurde es nach *Aug.* Serm. 292 ‚more maiorum' begangen und seit dem 4. Jahrh. war es allgemein. Wir treffen es im Kalend. Carth., in den Sacramentarien als ein hohes Fest mit Vigil und Octav, und das *Conc. Agath.* (506) c. 14 zählt es unter die maximos dies in festivitatibus. Ueber die



Vigil s. *Binterim* III 376. In der römischen Kirche war das Fest zugleich feierlicher Tauftag. Reden von *Aug.* Serm. 287—293; *Cyrill.* Tom. div. 16 (*Migne* t. 77, p. 1095); *Theodor. Daphnopot.* V 84 f., ed. *Schulze.* Die heidnischen Gebräuche am Johannistage rügen schon *Aug.* l. c. und bes. Serm. 196; *Theodoret.* Comm. in IV Reg- 16, 3; *Trullan.* c. 65. — Ausser dem Geburtstage widmete die Kirche dem Vorläufer, als dem πρωταγωνιστής, noch einen besondern Todestag — *decollatio* oder passio am 29. Aug. — seit dem 5. Jahrh. S. Fulgent. Rusp., Basil. Seleuc., Petr. Chrysologus, Martyrol. Hieronym., Kalend. Fronton. und Sacram. Gelas. ‚Prophetae et Ioan. Baptista *martyres* sunt qui si non pro nominis Christi professione, tamen pro *veritate* occisi sunt. *Aug.* in Ps. 148.

4) Fest der Makkabäer, πανήγυρις τῶν Μακκαβαίων, vom 4.—13. Jahrh. am 1. Aug. gefeiert zum Gedächtnisse der makkabäischen Heldenmutter und ihrer sieben Söhne, die als Vorbilder der Martyrer angesehen wurden (II Makkab. 7) und welche auch *Aug.* Serm. 300 (in sollemnit. ss. Maccabaeorum) mit den christlichen Blutzeugen vergleicht; ebenso *Gregor. Naz.* Orat. 22 in Maccab. In Antiochien hatten sie eine eigene Kirche, wo *Chrysostomus* seine Hom. εἰς τοὺς ἁγίους Μακκαβαίους hielt (Opp. II 622). Noch *Durand.* Ration. VII 20 kannte das Fest, welches dann allmälig durch Petri Kettenfeier verdrängt wurde. Reden überdies von Maxim. Taur., Gaudent. Brit., Euseb. Emiss., Leo I, Valerian u. A.

5) Fest des hl. Laurentius, Diakons und Schülers von Sixtus II, am 10. Aug. Seine Verehrung muss bald nach seinem Tode begonnen haben. Denn schon im 4. Jahrh. hatte Rom Kirchen seines Titels (*Anastas.* Vit. Pontif.: Damasus fecit basilicas duas s. Laurentio. Doch hat sie Damasus wahrscheinlich nur ausgebessert; sie wurden später auch von Placidia unter Leo I restaurirt). Das *Kalend. Bucher.* hat: IV Id. Aug. Laurentii in Tiburtina; ebenso das *Carthagin.* und *Martyrol. Hieron.* (IV Id. Aug. Romae via Tiburtina natalis s. Laurent. Archidiac. et M.). Für die hohe Festlichkeit sprechen die Vigilien in den alten Sacramentarien und die drei Messen des Tages ganz wie an Peter und Paul, und man zählt den folgenden Sonntag als Dominica resp. hebdom. I post natalem s. Laurentii. Das Fest hat im Sacram. Leon. eine Octav mit Missa propria. *D'Achery* Spicileg. X 137; *Gerbert* Monum. liturg. Alem. Von Laurentiuskirchen in Ravenna spricht *August.* Serm. 322, und von solchen in Gallien *Gregor. Turon.* Homilien von *Leo* (Serm. 85), *August.* (Serm. 302—305; *P. Chrysol.* Serm. 135, *Maxim. Taur., Fulgent.*; Gedichte von *Prudent.* Peristeph. II und *Damasus.* Inschriften, welche seine Anrufung im 4. Jahrh. bezeugen: *Kraus* R. S. 543.

6) Hier sei auch des Festes des hl. Michael gedacht, am 29. September. Der Engelcult, den die Kirche aus dem A. Test. überkam, ist so alt als diese selbst (*Petav.* De dogm. theol. III 77). Gebete zu den Engeln in altorientalischen Liturgieen bei *Morinus* und *Renaudot* Liturg. orient. I 298. Seit dem 4. bez. 5. Jahrh. begegnen uns im Orient und Occident an verschiedenen Tagen Michaelsfeste im Anschlusse an apparitiones s. Michaelis als Provinzialfeste. Unter den Erscheinungen ragt namentlich die apparitio s. Michaelis in monte Gargano hervor, gefeiert am 8. Mai, und seit der Einweihung einer Kirche dort wurde die dedicatio oder das natale basilicae s. Michaelis oder die memoria am 29. Sept. gefeiert, welches Fest dann seit dem 9. Jahrh. als ein Hauptfest s. Michaelis et omnium angelorum sich entwickelte. Das Datum wegen der apparitio in mole Hadriani (am 29. Sept.) gewählt. *Conc. Mogunt.* (813) c. 36: celebrare sancimus dedicationem s. Michaelis. Constantin hatte bei Byzanz nach *Sozom.* II 3 das Μιχαήλιον einweihen lassen (*Cod. Iustin.* I 2, 15 u. 26), was zur Verbreitung des Michaelsfestes beitrug. Der Orient hielt überhaupt am 8. Nov. eine grosse Feier zu Ehren des Erzengels ab (*Selden.* De synod. III 203). Im Sacramentar Leo's ist auch ein natale basilicae angeli in Salaria verzeichnet. Reden von *Beda Ven.* Serm. in revelat. s. M., opp. VII 506. Hymnus von Drepanius Florus in der Bibl. Patr. max. VIII 669.

7) Allerheiligen. Da man nicht jedem Martyrer eine eigene Sollemnität widmen konnte, feierten die Griechen schon sehr frühe ein allgemeines Fest aller Martyrer am Sonntage nach Pfingsten (κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων μαρτυρησάντων) als Pfingstoctav, um auf die Früchte der Pfingstthatsache hinzuweisen. *Chrysost.*: ἐγκώμιον εἰς ἁγίους πάντας, Opp. II 711. Dazu *L. Allatius* De dom. et hebd. gr. c. 21, wo eine Rede des Kaisers Leo (457) im Synaxarium des Callistus angeführt ist. *Bingham* IX 160—162. Daraus entwickelte sich unser Allerheiligenfest, dessen ersten Spuren wir in Africa begegnen bei *Fulgent.* Serm. de martyr. Vgl. übrigens *Martène* Thes. anecd. t. IV. Gewiss ist dann, dass Papst Bonifatius IV 610 von Kaiser Phokas sich das von Agrippa erbaute Pantheon in Rom erbat und zu einer christlichen Kirche einweihte — am (12. oder 13.) Mai: festum s. Mariae et omnium martyrum (*Anastas.* Lib. pontif. Daher in den Kalendarien und Martyrologien: III Id. Mai. s. Mariae ad

martyres dedicationis dies oder natalis s. Mariae ad martyres (jetzt noch heisst die Kirche S. Maria dei martiri). Seit dem 8. Jahrh. wurde jenes Gedächtniss am 1. Nov. zunächst als Particularfest in Rom (*Ado Viennens.* im Martyrol.), dann allmälig im ganzen Abendlande und namentlich seit Papst Gregor IV auf Bitten Ludwigs des Frommen 835 als hohes Fest mit Vigil und später Octav gefeiert (*Martène* De antiq. eccl. disc. 587 und *Siegebert* Chron. ad ann. 835.

8) F e s t e h e i l i g e r B e k e n n e r. Seitdem die blutigen Verfolgungen aufgehört hatten und es kein Martyrium im strengen Sinne mehr gab, d. i. seit dem 4. Jahrh., begann man im Anschlusse an die Martyrer- und Aposteltage auch die Todestage anderer Heiligen, die eines natürlichen Todes gestorben, aber durch ihr Leben Zeugniss für Christus abgelegt hatten, feierlich zu begehen und die Namen dieser ‚Bekenner' ebenfalls in das Martyrologium einzutragen. Für diese unblutigen Bekenner wurde nun die Bezeichnung *Confessor,* welche früher als Uebersetzung von μάρτυς, auch für Martyrer gebraucht wurde, als t. t. ausschliesslich üblich. Zur Entstehung von Festfeiern ‚heiliger Bekenner' trugen auch die im 4. Jahrh. üblich gewordenen Prunk- oder Leichenreden auf die Verstorbenen bei. Beispiele solcher Reden geben uns Basilius, Gregor Naz. u. A. Vgl. *Victric.* Orat. de laud. Sanct. bei *Galland.* VIII 228. Als ehrende Benennung kam jetzt das Prädicat sanctus, sancta in Aufnahme, wofür man früher (und auch später bisweilen) dominus, domina gesagt hatte. Im Abendlande ist der hl. M a r t i n von Tours der erste Bekenner, welcher ein eigenes Festofficium erhielt und zum Patron eines Landes (Galliens und des Frankenreiches) erwählt wurde, weil man die Strenge seines Lebens dem Martyrium gleichsetzte: fide martyr nennt ihn Wandelbert im Martyrolog. und *Sulp. Severus* Ep. 2 de obitu s. Mart. sagt: licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit. Die receptio domini Martini auf der Synode von Tours 461 am 11. Nov. gefeiert. Vgl. weiter *Conc. Tur.* 567, c. 18 und *Greg. Tur.* Hist. Fr. II 14 u. X 31. Im 6. Jahrh. ward sein Tag allgemein (*Conc. Antisiod.* 578; *Nicet. Trevir.* Ep. ad Chlodesvind. und *Audoen.* In vit. s. Elig.). Doch schon vor Martin waren in der morgen- und abendländischen Kirche ‚episcopi confessores' mit Localfesten bedacht worden. *Binterim* V, 1, 497. Sehr frühe wurde auch Papst Silvester (314—325) in das Martyrologium gesetzt; schon das *Kal. Bucher.* hat ihn (Prid. Ian. s. Silvestri in Priscillae), ebenso Leo's Sacramentar (depositio s. Silvestri am 30. Sept.). Von da ab traten die F. der Bekenner immer mehr ebenbürtig neben die der Martyrer (*Trombelli* De cultu Sanct. 5 voll.).

9) L o c a l f e s t e. Ursprünglich waren, von den grossen Festen des Herrn abgesehen, alle übrigen Gedächtnisstage F. eines einzelnen Ortes oder einer Provinz; die Gemeinde, welche die Ueberreste eines Martyrers und später eines Bekenners besass, feierte dessen Gedächtniss. Doch wurden solche Particularfeste oft rasch allgemeiner, sei es durch Versendung von Reliquien, Synodalbeschlüsse oder andere Ereignisse. So die dedicatio eccles. in Jerusalem bez. das festum exaltationis s. crucis; so die apparitio s. Michaelis, cathedra Petri u. a. Localfeste waren und blieben die F. der O r t s p a t r o n e (Patrocinien); übrigens waren die ersten Heiligenfeste ohnehin lauter Patrocinien. So feierte Smyrna den hl. Polykarp als Patron, Rom die Apostelfürsten; wohin immer, um mit *Chrysostomus* zu reden, Gott Martyrer hinterlegt hatte, feierte man sie als Schutzherren (Hom. de sanct. martyr.). Mit der Deposition von Reliquien in dem Altare einer Kirche wurde der betreffende Heilige zum Patron bestellt und später deren Feier geradezu befohlen (*Conc. Mogunt.* (813) can. 26: illas festivitates martyrum vel confessorum observare decrevimus quorum in unaquaque parochia ss. corpora requiescunt, und Cap. *Alyton. Basil.* (821) n. 8: feriandi sunt dies sancti, in cuius honore ecclesia fundata est. — Dazu kamen F. zum Gedächtnisse wichtiger localer Begebenheiten, theils B i t t f e s t e in grossen Drangsalen (Seuchen, Erdbeben, Hunger, Feuersnöthen etc.), oft mit Bittgängen (litaniae, s. d. A.), wie dies Bischof Mamercus von Vienne anordnete, *Sidon. Apollin.* Ep. V 14; ähnlich *Gregor. M.* (Or. de mortal., Opp. I 166; *Conc. Aurel.* I [511], c. 27); theils D a n k f e s t e für Errettung aus solchen Gefahren. So feierte Aegypten eine ἐτησία ἑορτή zur Erinnerung an Befreiung von einem Erdbeben (*Sozomen.* VI 2); ein ähnliches Fest beging Constantinopel (*Marcell.* Comm. ad Chron. Eus. 45). Diese Ortsfeste wurden öfters auf das Land oder die Provinz ausgedehnt (*Bingham* IX 168). — Ferner Localfeste zur Erinnerung kaiserlicher Thronbesteigungen, natales imperatorum, imperii; so steht im *Latercul. Silvii:* natalis Valentinianae purpurae; vgl. *Hilarus* P. ep. ad episc. Tarrac.; *Ambros.* Ep. 60 ad Fel.; *August.* Ep. 256; *Paulin.* Ep. 16; — oder an Todesfälle. *Chrysostomus* hielt eine Homilie ἐν τῇ ἡμέρᾳ Θεοδοσίου βασιλέως (Todestag), Opp. XII 353. Die Wahl- bez. Consecrationstage der Päpste und Bischöfe feierte man ebenfalls: *natales episcoporum.* So kündigte *August.* Serm. 111 den dies anniversarius consecrationis

des Bischofs Aurelius an und Serm. 339 feiert er den Jahrestag seiner eigenen Weihe. Auch von Papst *Leo* haben wir Reden (Serm. 1 u. 3), welche er an seinem Natalis hielt. Gewöhnlich wurden diese bischöflichen F. unter Zusammenströmen vieler Bischöfe gefeiert und selbst Synoden damit verbunden. *Paulin.* Ep. 20; *Sixtus* P. Ep. ad Cyrill. Alex. (ann. 430). — Endlich die *natales urbium*, insbesondere Roms und Constantinopels. *Conc. Const.* I, can. 3; *Chalced.* c. 28; *Cod. Theod.* XVI, tit. 2, l. 45. KRIEG.

Litteratur. Katholiken: *Gretser, J.* De festis Christianorum Cl. II, Ingolst. 1612, 4⁰. *Eiusd.* Auctarium ad duos libros de festis etc., 1612, 4⁰. *Clemangis N.* De diebus festis et sabbato, ed. *v. d. Haardt*, Helmst. 1703. *Guyet Car.* Heortologia seu lib. de festis propriis locorum etc., Par. 1657, fol. *Engelgrave H.* Coeleste Pantheon s. coelum novum in festa et gesta SS. totius anni morali doctrina varie illustratum, I—II, Col. Agr. 1658, 4⁰. *Thomassin L.* Hist. des fêtes, 1683. *Baillet Adr.* Hist. des fêtes, in dessen Vie des Saints, 1703, 16⁰. *Thiers* De festorum dierum imminutione, Lugd. 1668, 8⁰. *Pittonus* De octavis festorum, Venet. 1739, 8⁰. *Lambertini Prosp.* (Benedict XIV) Commentarii de J. C. Matrisque eius festis et de missae sacrificio retractati atque aucti, ex ital. in lat. serm. vertit Mich. Angel. de Giacomellis, Patav. 1752, fol. *Gerbert M.* De festorum dierum numero minuendo, celebratione amplianda, S. Blas. 1765, 8. *Jamin* Gesch. der Kirchenfeste, a. d. Franz., Bamberg 1785. *Seel* Gesch. d. hohen Festkreises d. Kirche, Kempten 1826, 8⁰. *Nickel* Die hl. Zeiten und Feste nach ihrer Gesch. u. Feier in der kath. Kirche, Mainz 1825—1838. *Binterim* Denkw. V, 1, 119 ff. *Staudenmaier* Der Geist d. Christenth., Mainz 1838. *Propst* Kirchl. Disciplin, 1872.

Protestanten: *Hospiniani R.* Festa Christianorum, h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum christ., lib. unus etc., Tiguri 1593, fol.; Genev. 1669, 1674. *Dresseri M.* De festis diebus Christ., Iud. Ethnic. liber, Lips. 1594, 8⁰. *Thummii Th.* Tract. hist. theol. de festis Ind. et Christ., 1624, 4⁰. *Wilkii Andr.* Ἑορτογραφίας pars I, festa christ. oecumenica continens, ex poetis qua veteribus qua recentibus celebrata etc., Lips. 1610, 8⁰. *Wildvogel Chr.* Chronoscopia legalis de vice festorum, Gen. 1699, 4. *Hildebrand Joach.* De diebus festis libellus, Helmst. 1701, 1718, 1722, 4⁰. *Dess.* De priscae et primitivae ecclesiae sacris publicis, templis et diebus festis Enchiridion collect., Helmst. 1702, 4⁰. *Eisenschmid G. B.* Gesch. d. Sonn- und Festtage d. Christen u. s. f., Leipzig 1793. *Horst G. C.* Von den hl. Zeiten u. deren Feier, in dessen Mysteriosophie, zwei Theile, Frankf. 1876. *Aggerup* De praecipuis Christ. festis, Hafn. 1733. *Calixtus F. U.* De festorum dierum institutione, Helmst. 1688, 4⁰. *Ders.* De iure festa inaugurandi et abrogandi, ib. 1696, 4⁰. *Elv.* De festis christ., Ups. 1708. *Lange* Index festorum christ. perpetuum, chronologiae universali accommodatus, Viteb. 1716, 4⁰. *Mayer* Hist. praecip. N. T. festorum, Gryphisv. 1706, 4⁰. *Meyer J.* De origine et causis festorum, Arnst. 1693, 8⁰. *Schmid J. A.* Hist. festorum et dominicorum, Helmst. 1721, 1726, 1729. *Schwartze J. W.* Nachr. von Entst. u. Feier der christl. Festtage, Chemn. 1792, 1819. *Wegner* De festis mobilibus, Regiom. 1700. *Ullmann* Vergl. Zusammenstellung d. christl. Festcyclus mit vorchristl. Festen, in *Creuzers* Symbolik IV 577, 614. *Böhme* Ueber den Urspr. u. die Benennung aller Sonn- und Festtage durchs ganze Jahr, Zwickau 1817, 8⁰. *Augusti J. G.* Feste der alten Christen, 3 Bde.; Denkw. I—III, Lpz. 1817—1819, 8⁰, und Unbedeutenderes verz. *Volbeding* Ind. Dissert., Lips. 1849, 111 f. K.]

FEUEROFEN, s. Jünglinge im F.

FEUERSCHLAGEN. Der für Gründonnerstag (Ord. Rom. c. 32, p. 21, 31) vorgesehene Ritus des Feuerschlagens mit Stahl aus Kiesel scheint nicht vor dem 8. Jahrh. eingeführt worden zu sein, da er P. Zacharias († 752, s. dessen Epist. XII ad Bonif.) noch unbekannt ist, während ihn Leo IV (Hom. de cur. past. c. 7) erwähnt. Vgl. *Martène* Rit. ant. IV 23, 6.

FEUER-, BEGIERDE- und BLUTTAUFE. I. Auf Grund des Wortes des Herrn: ‚wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste, kann in das Reich Gottes nicht eingehen‘ (Joh. 3, 5), galt die Taufe bezw. die Wassertaufe in der Kirche von Anfang an als die unumgängliche Bedingung der Seligkeit. Man taufte daher auch die unmündigen Kinder, sobald ihr Leben in Gefahr kam (*Cypr.* Ep. 69, n. 2, ed. *Hartel*), und Papst Siricius befahl in seinem Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona, in einem Nothfalle die Taufe so schnell als möglich zu ertheilen, ‚damit es nicht unseren Seelen Verderben bringt, wenn wir Jemanden die Bitte um das heilbringende Wasser abschlagen, so dass er des Reiches und Lebens verlustig geht‘ (*Hardouin* Acta concil. I 848). Doch wurde nicht Jedem, der, ohne in den heiligenden Brunnen hinabgestiegen zu sein, aus diesem Leben abschied, sofort auch das ewige Leben abgesprochen. Es geschah dieses vielmehr nur dann, wenn Jemand durch eigenes Verschulden der Taufe verlustig ging, nicht

aber auch in den Fällen, da diese zwar erstrebt, aber aus irgend einem Grunde nicht empfangen werden konnte, z. B. wenn ein Katechumene für seinen Glauben den Tod erlitt, bevor er des Bades der Wiedergeburt theilhaftig würde. In diesem Fall galt das Martyrium als Ersatz für die Taufe, oder es galt vielmehr selbst als solche, als Bluttaufe, baptismus sanguinis, und es ist wol nicht zweifelhaft, dass den christlichen Blutzeugen, soweit sie noch vor ihrer vollen Aufnahme in die Kirche die härteste Probe für ihren Glauben bestehen mussten, durch ihre Brüder von Anfang an die himmlische Belohnung zuerkannt wurde. Aber Zeugnisse hierfür finden sich erst vom Ende des 2. Jahrh. an. *Irenaeus* Adv. haer. III, c. 16, 4 erklärt die unschuldigen Kinder von Bethlehem für Martyrer, welche das Himmelreich erlangten, und bald darauf spricht *Tertullian* wiederholt von der Bluttaufe, so Scorp. c. 6, De patient. c. 13 und am treffendsten De bapt. c. 16, wo er bemerkt, das Martyrium sei ein baptismus, qui lavacrum non acceptum repraesentat et perditum reddit, so dass nach ihm die Bluttaufe nicht bloss als ein Ersatz, sondern auch als eine Erneuerung der durch die Sünde in ihrer heilsamen Wirkung vernichteten Wassertaufe als secunda intinctio erscheint, wie sie De poenit. c. 13 genannt wird. Als die nächsten Zeugen begegnen uns *Hippolyt* und *Origenes*. Jener verordnet in can. 19, wenn ein Katechumene von den Ungläubigen gefangen genommen, zum Martyrium geführt und getödtet werde, bevor er die Taufe empfangen habe, so solle er dennoch mit den übrigen Martyrern begraben werden, denn er sei mit seinem eigenen Blute getauft worden (*Haneberg* Can. s. Hippol. 74); dieser bemerkt von einer Frau, Namens Herais, die noch während ihres Katechumenats, somit noch vor ihrer Taufe, den Martertod erlitt, sie habe τὸ βάπτισμα τὸ διὰ τοῦ πυρός erhalten (ap. *Euseb.* H. e. VI, c. 4), und er beruft sich an einem andern Ort (Comm. in Matth. t. XVI, Opp. ed. *de la Rue* III 719) zur Begründung des Glaubens, dass das Martyrium die Sünden tilge, auf das Wort des Herrn: ‚wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist.‘ *Cyprian* endlich, mit dem wir das Zeugenverhör für die Periode der verfolgten Kirche beschliessen wollen, spricht in Ep. 73, n. 21 f. von einem baptisma publicae confessionis et sanguinis und findet eine Verheissung des Sündennachlasses im Falle des Martyriums in dem Worte, das der Herr zu dem Schächer zu seiner Rechten sprach, bemerkt aber zugleich auch, dass diese Taufe den Häretikern so wenig nütze als die Wassertaufe. Der Glaube, der uns so im 2. und 3. Jahrh. entgegentritt, erhielt sich im 4., 5. und 6., und es liesse sich eine grosse Anzahl von Stimmen für ihn anführen; es dürfte aber genügen, nur noch einige zu vernehmen, und wir werden dabei solche auswählen, die zugleich einige weitere charakteristische Züge enthalten. *Cyrill von Jerusalem* sagt in Catech. III, c. 10 (ed. *Reischl* I 76 f.): ‚wer die Taufe nicht empfängt, wird des Heiles nicht theilhaftig, die Martyrer allein ausgenommen, die auch ohne Wasser in das Himmelreich gelangen; denn als der Herr die Welt durch das Kreuz erlöste und an seiner Seite verwundet wurde, vergoss er Blut und Wasser, damit die Einen zur Zeit des Friedens im Wasser, die Andern zur Zeit der Verfolgung in ihrem eigenen Blute getauft werden.‘ *Augustin* knüpft in dieser Beziehung an den eben angeführten Gedanken Cyprians an, zählt den rechten Schächer zu den Vielen, die durch die unsichtbare Gnade allein und ohne das sichtbare Sacrament geheiligt wurden, indem er bemerkt, die tröstliche Verheissung, er werde noch heute im Paradiese sein, sei ihm nicht zu Theil geworden, ohne dass er zugleich auf eine unsichtbare Weise geheiligt worden sei, und schliesst seine Auseinandersetzung mit der Erklärung: daraus folge also, dass die unsichtbare Heiligung Einigen zu Theil geworden sei und ihnen genützt habe ohne die sichtbaren Sacramente, welche sich nach der Verschiedenheit der Zeiten änderten, so dass sie ehemals anders gewesen seien als jetzt, dass die sichtbare Heiligung aber, welche durch die sichtbaren Sacramente erfolgt, ohne die unsichtbare zwar vorhanden sein, aber nichts nützen könne; das sichtbare Sacrament sei aber desshalb nicht zu verachten, da sein Verächter niemals auf unsichtbare Weise geheiligt werden könne (Quaest. in Heptat. III, qu. 84). *Gennadius* von Marseille schliesslich erklärt in seiner Schrift De eccl. dogm. c. 74: nur durch die Taufe gelange man zum Heile, und kein Katechumene werde, wenn er auch noch so reich an guten Werken absterbe, des ewigen Lebens theilhaftig, den Fall des Martyriums ausgenommen, in dem das ganze Sacrament der Taufe sich erfülle; wer der Gnade des Martyriums für würdig erachtet werde, möge desshalb ohne Traurigkeit in den Tod gehen; denn das Leiden für Christus werde ihm zu einer reinern Taufe werden, da er in Wahrheit mit dem Herrn sterbe, die Anderen aber nur gleichnissweise.

II. Wie der Bericht des Origenes über das Martyrium der Herais (*Euseb.* H. e. VI, c. 4) zeigt, wurde die Bluttaufe durch die Alten bisweilen auch Feuertaufe genannt. Diese Bezeichnung knüpft sich aber wol nur

an die Art der Tortur, der die christlichen Blutzeugen unterworfen wurden, oder an die Art des Todes, den sie starben, und ist somit nichts Anderes, als ein besonderer Ausdruck für die Bluttaufe. *Origenes* sprach indessen noch in einem andern Sinne von Feuertaufe. Anknüpfend an das Wort Johannes des Täufers: ‚ich taufe euch mit Wasser; es wird aber Einer kommen, der stärker ist als ich und dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin, er wird euch im hl. Geiste und im Feuer taufen‘ (Luc. 3, 16), nimmt er an, dass eine Feuertaufe, weil sie auf dieser Erde nicht nachzuweisen ist, in der andern Welt erfolgen werde, ohne jedoch über die Personen, die sie zu bestehen haben, sich stets in der gleichen Weise auszudrücken. In der 24. Homilie über das Lucasevangelium (Opp. ed. *de la Rue* III 961) lehrt er, wie der hl. Johannes im Jordanfluss getauft habe, so werde der Herr Jesus neben dem flammenden Schwert (am Eingang des Paradieses) in einem Feuerstrom stehen, um Jeden, der nach dem Ende dieses Lebens in das Paradies eingehen wolle und der Reinigung bedürfe, in diesem Fluss zu taufen und dann an den ersehnten Ort zu führen; denjenigen aber, der das Zeichen der früheren Taufen nicht an sich trage, im feurigen Bad nicht zu taufen; man müsse nämlich zuvor mit dem Wasser und dem hl. Geiste getauft werden, um, wenn man an den Feuerstrom komme, zeigen zu können, dass man sowol das Bad des Wassers als das Bad des Geistes bewahrt habe, und jetzt auch des Empfanges der Feuertaufe würdig sei. Letzterer ist hiernach, von dem Bedürfniss der Reinigung abgesehen, durch den Empfang der Wasser- und Geistestaufe bedingt. An anderen Stellen drückt sich der gelehrte Alexandriner hierüber etwas anders aus. Nach Hom. III in Ps. 36 kommen Alle in das jenseitige Feuer, die Bösen wie die Guten, und selbst diejenigen, welche so heilig sind wie ein Petrus und Paulus, aber die Einen auf eine andere Weise als die Andern, wie auch der Durchgang durch das rothe Meer für die Israeliten ein anderer gewesen sei, als für die Aegypter. Der hier ausgesprochene Gedanke ist zwar nicht ganz ausgeführt, aber man sieht leicht, dass die Annahme einer Reinigung aller Menschen durch das Feuer mit der origenistischen Idee von der ἀποκατάστασις πάντων zusammenhängt. Die Lehre von einem Reinigungsfeuer oder von der Feuertaufe begegnet uns auch bei einigen späteren Vätern und sie wurde von diesen zweifellos den Schriften des grossen Alexandriners entnommen, zugleich aber bald mehr, bald weniger modificirt. *Gregor von Nyssa* unterwirft dem Reinigungsfeuer alle diejenigen, die es unterliessen, während ihrer irdischen Wanderschaft sich zu läutern (Orat. de mort., Opp. ed. Par. 1615, II 1066—1068). *Hilarius von Poitiers* spricht im Allgemeinen von einer Vollendung der Wasser- und Geistestaufe durch die Taufe mit dem Feuer des Gerichtes (Tract. in Ps. 118, lit. III, n. 5; Comm. in Matth. c. 2, 4), und *Ambrosius* von Mailand, der sich etwas weiter auf die Frage einlässt, bemerkt, am Ende der Welt werde die Luc. 3, 16 berührte Feuertaufe ertheilt werden, und Keiner, selbst wenn er so heilig wäre wie Petrus und Johannes, gelange in das Paradies, ohne zuvor durch den grossen Täufer, wie der Herr durch den Erzengel Gabriel (Luc. 1, 15) genannt werde, im Feuer gereinigt worden zu sein; er versäumt es aber auch nicht, beizufügen, dass von diesem Feuer das dem Teufel und seinen Engeln bereitete verschieden sei (Expos. in Ps. 118; Serm. III, n. 14—17). Haben wir im Vorstehenden gesehen, wie im christlichen Alterthum bisweilen von der Feuertaufe als einer Species der Bluttaufe wie als eines im Jenseits sich vollziehenden Reinigungsactes gesprochen wurde, so ist noch eine dritte Art von Feuertaufe zu erwähnen, von der uns die unter den Werken des hl. *Cyprian* erhaltene, aber nicht von ihm, sondern einem seiner Gegner herrührende Schrift De rebaptismate Bericht erstattet. Hiernach gab es in der Periode der Urkirche häretische Betrüger, welche den Anspruch erhoben, die vollständige Taufe zu besitzen, während die der Kirche verstümmelt und beschnitten sei, und die vermeintliche Vollkommenheit ihrer Taufe bestand darin, dass in dem Augenblicke, wo der Täufling in das Wasser stieg, durch irgend eine Vorrichtung Feuer über dem Wasser erzeugt wurde (*Cypr.* Opp. ed. *Hartel* III, 3, 89 sq.). — Zur Litteratur ist zu notiren: *Bingham* Orig. sive antiquit. eccl. lib. X, § 20; *Probst* Sacram. u. Sacramental. § 27 u. 28.

III. Neben der Bluttaufe erkannte das kirchliche Alterthum auch die sogen. Begierdetaufe oder das aufrichtige Verlangen nach dem Sacrament der Wiedergeburt bei äusserer Unmöglichkeit, desselben theilhaftig zu werden, als Surrogat für die Wassertaufe an, und das älteste unzweideutige Zeugniss findet sich hierfür in der Leichenrede des hl. *Ambrosius* auf Valentinian II. Dieser Kaiser starb in seinen Jünglingsjahren und als Katechumene durch Meuchelmord; er hatte aber noch in der letzten Zeit seines Lebens den grossen Bischof von Mailand um die Spendung der Taufe gebeten, und dieses Verlangen ist unter solchen Umständen nach Ambrosius zum Theil genügend, da von uns in dieser Beziehung nur das Wollen und Bitten abhänge und da dieses genüge, um zu em-

pfangen (De obit. Valent. consolat. n. 51, Opp. ed. *Migne* III 1374). Auch der hl. *Augustin* machte das Heil nicht ansnahmslos von der Wassertaufe abhängig, und es war die Anerkennung der Bluttaufe durch die Kirche, sowie die nähere Betrachtung des Todes des rechten Schächers, den die älteren Väter so gerne unter dem Gesichtspunkte des Martyriums auffassten, wodurch er zur Anerkennung der Begierdetaufe oder zur Ueberzeugung geführt wurde, ‚dass nicht bloss das Leiden für den Namen des Herrn die Taufe ersetze, sondern auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens, wenn der Empfang der Taufe wegen äusserer Umstände allenfalls nicht möglich ist; denn jener Schächer sei ja nicht für den Namen Christi gekreuzigt worden, sondern zum Entgelt seiner Thaten, und er habe auch nicht für den Glauben gelitten, sondern er habe geglaubt, während er litt. Wie weit daher das Wort des Apostels: ‚mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniss zum Heil' (Röm. 10, 10), Geltung habe, sei an diesem Schächer gezeigt worden. Es gehe dann auf unsichtbare Weise in Erfüllung, ‚wenn der Empfang der Taufe nicht aus Verachtung gegen die Religion, sondern wegen Ueberraschung durch den Tod unterbleibe' (De bapt. IV, c. 24). Ob das Verlangen nach dem Sacrament unter der fraglichen Bedingung auch schon im Zeitalter der Verfolgung als ein Ersatz für die Taufe angesehen wurde, darüber fehlen uns sichere Nachrichten. Indessen ist es wahrscheinlich, dass der Ketzertaufstreit das Nachdenken bereits auch auf diesen Punkt lenkte, da der Verfasser der Schrift De rebaptismate c. 5 (Opp. Cypr. III 75, ed. *Hartel*) mit Bezug auf die Erscheinungen, die der Taufe des Hauptmanns Cornelius vorangingen (Act. 10, 44—48), behauptet, es könne nicht zweifelhaft sein, dass die Menschen im hl. Geist ohne Wasser getauft werden können, und da er die Wassertaufe, die in dem betreffenden biblischen Fall dem Empfang der Verheissungsgnade und der Sündenvergebung durch den Glauben erst nachfolgte, für eine blosse Ergänzung des letztern erklärt, für eine Ergänzung zu dem Behufe, ut (fideles) invocationem quoque nominis Jesu Christi acciperent, ne quid eis deesse videretur ad integritatem ministerii et fidei, und die Wahrscheinlichkeit wird annähernd zur Gewissheit, wenn wir erwägen, dass *Augustin* (l. c.) die Erzählung der Apostelgeschichte 10, 44—48 in der gleichen Weise auffasst. Diese freiere Anschauung über den Empfang der Gnade, der wir bei den lateinischen Vätern begegnen, scheint aber in der griechischen Kirche im 4. Jahrh. noch keinen Eingang gefunden zu haben. *Gregor von Nyssa* erzählt wenigstens, wie ein Jüngling bei einem feindlichen Einfall noch vor Empfang der Taufe das Leben verlor, wie er vor seinem Ende noch die Berge und Wälder, die Bäume und Felsen um die Spendung der Gnade anflehte, wie aber Niemand ihm das Ersehnte geben konnte; und da er dieses anführt, ohne, wie Ambrosius in einem ähnlichen Fall, auch Worte des Trostes zu haben, da er den traurigen Ernst eines solchen Todes vielmehr in seiner vollen Strenge aufrechterhält und ganz allgemein noch beifügt, dass diesem unglücklichen Jüngling alle diejenigen ähnlich seien, welche plötzlich von einer Krankheit dahingerafft werden, so bekundet er, dass er die Begierdetaufe nicht kennt (Opp. Par. 1616, App. 220). FUNK.

FIBULAE, Brochen und Spangen zum Zusammenhalten der Kleider und Haare, waren bekanntlich bei den Alten vielfach im Gebrauch sowol zum Halten des *sagum* (*Liv.* XXX, 17, 13; *Varro* bei *Non.* 538, 28 und u. A. bei *Marquardt* Privatalterth. II 172), als der *palla* (eb. 182). Selbstverständlich bedienten sich derer auch die Christen; so die hl. Perpetua, als sie zum Martyrium ging (dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyrem dispersis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur, *Ruinart* Act. mart. 95), und überhaupt die Frauen, namentlich der besseren, sorgfältiger gekleideten Stände. Es kann daher nicht auffallen, dass in den Katakomben derartige Gegenstände des mundus muliebris, deren sich übrigens auch Männer bedienen mussten, häufig zum Vorschein kamen. *Boldetti* II 518 f., tav. IX, bildete eine Reihe solcher *Fibulae* ab, die, meist in Metall gearbeitet, mehr oder weniger künstlerische Formen haben; einige sind als Thiere, besonders Scarabäen, als Reife mit Tigerköpfen, andere aus Elfenbein oder Horn gebildet. Vgl. auch *de Rossi* R. S. III 584 f. Sehr beliebt war dann der Gebrauch der F. bei Galliern und Germanen, bei denen die kostbareren ohne Zweifel theilweise aus dem römischen Reich importirt wurden. Daher die zahlreichen gallischen und germanischen Grabfunde mit zum Theil sehr kostbaren und kunstvollen Spangen, welche hier und da wol auch das Kreuz (in der Regel wol vielmehr das vierspeichige Rad) aufweisen. Man vgl. darüber *Cochet* La Normandie souterraine, Rouen 1854; *ders.* Sépultures gauloises etc., ib. 1857; *Lindenschmit* Handb. d. deutschen Alterthumsk. I, Braunschw. 1880, und die Publicationen der rheinischen Alterthumsvereine. KRAUS.

FICHTE, s. Pinie.

FIDEI IVSSORES, Taufpathen, s. Taufe.

FIDELIS, der Gläubige. Die Gemeinschaft der an das Evangelium Jesu Christi Glaubenden erhält vom Glauben (fides), als der Grundlage ihrer Religion, den Namen ‚Gläubige, Fideles'. So sagt *Pontianus* (Vit. s. Cypr.): christiana plebs ... cui de fide nomen est. Diese Bezeichnung stellten die Christen dem in ihren Augen höchst schimpflichen Namen ‚Heide, paganus' entgegen. Von einem Florentiner Mädchen wird ausdrücklich bemerkt, dass sie *‚pagana nata fidelis est facta'*, welch' letzterer Ausdruck zweimal wiederholt wird (*de Rossi* Bull. 1868, 75; *Garrucci* Civ. catt. 1868, IV). Daher heisst es auf der verstümmelten Lex monumenti der Porta Flaminia: *inter fideles fidelis fuit, inter ... nos pagana fuit*, in dem von *de Rossi* (Bull. 1877, 118 ff.) erklärten Sinne.

Dieser Titel wurde schon seit dem Beginne des 3. Jahrh. den Christen gegeben; denn neben dem berühmten Spottcrucifix des Palatins, auf welchem der Christ Alexamenos dargestellt ist, findet sich ein anderes Graffito, auf welchem Alexamenos als *fidelis* bezeichnet wird (vgl. *C. L. Visconti* Di un nuova graffito Palatino; *Kraus* Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito (s. d. A. Spottcrucifix). Schon *Tertullian* gebraucht dieses Wort: neminem dico fidelium coronam capite nosse aliam extra tempus tentationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres (De coron. II). Auch in den apostolischen Constitutionen werden, wie wir unten zeigen werden, die Gläubigen, fideles, erwähnt.

Der angeführte Text Tertullians zeigt uns nämlich deutlich verschiedene Abstufungen unter den Gläubigen, zu denen die Katechumenen eigentlich nicht gehörten, da dieser Titel bloss den Getauften zustand, welche grosse Auszeichnung und Vorrechte vor den Katechumenen besassen. Diese letzteren durften nicht mit den Gläubigen beten, die Getauften allein konnten dem wahren eucharistischen Opfer beiwohnen und kannten die Geheimnisslehren unserer Religion; sie allein durften das Vaterunser beten, das daher das ‚Gebet der Gläubigen (εὐχὴ τῶν πιστῶν) hiess. Die Getauften wurden daher auch Illuminati, φωτισθέντες, φωτιζόμενοι. Die apost. Constitutionen verbieten ihnen, mit den Katechumenen das Gebet zu verrichten: πιστὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ' οἴκου προσευχέσθω (l. VIII 34). Dasselbe bestimmt die Synode von *Laodicea* (can. 19). Nach dem Symbolum der hl. Messe rief der Diakon: quicunque catechumeni, secedite; quicunque *fideles* iterum et iterum pro pace Dominum oremus (*Martène* De antiq. eccl. rit. I 66, 378, 433 etc.). Ebenso sagt *Augustinus* (Serm. 49): ecce post sermonem fit missa catechumenis manebunt *fideles*. Daher kommt auch der Name Missa catechumenorum. Der hl. *Ambrosius* erklärt den Namen F. (De sacr. I): in christiano viro prima est fides; ideo recte fideles dicuntur, qui baptizati sunt.

Diese Unterscheidung wird von den Kirchenvätern öfters erwähnt. *Tertullian* sagt von den Häretikern: inprimis qui catechumenus, qui fidelis incertum est; pariter accedunt, pariter audiunt, pariter orant (De praescr. 41). Das Concil von *Elvira* stellt den Clericus dem F., die Gläubige der Katechumene entgegen (c. 12, 47, 48 u. s. w.). Am bestimmtesten spricht sich *Augustinus* aus: interrogas hominem: christianus es? respondit, non sum ... adhuc quaeris ab eo: catechumenus an *fidelis?* (Tr. in Ioan.) und: frater Paulus narrat gaudia de Gabiano quod non solum Christianus, sed etiam fidelis sit valde bonus per proximum Pascha baptizatus (Ep. 67). *Innocenz I* schreibt (Ep. 22): quaero si una eademque sit uxor eius qui antea catechumenus postea fit fidelis (vgl. *Mamachi* Origg. christ. I 4; *Selvaggio* Instit. antiq. christ.). Wir finden daher diese Unterscheidung und Stufenfolge auch in der christlichen Epigraphie bestimmt ausgesprochen und die Gläubigen führten diesen Ehrentitel oft auf den Grabschriften an, wie zahlreiche Beispiele beweisen (*Boldetti* Sacrilim. 392 u. s. w.). So wird auch von einer alumna catechumena gesagt, dass ihr der Grabstein von ihrem gläubigen Patron gesetzt wird. Von zwei Brüdern wird gesagt, dass der eine als Neophyt, der andere als Gläubiger starb (SOZOMENETI ALVMNAE AVDIENTI PATRONVS FIDELIS, *Gori* Thes. I 228. — HIC REQVIESCVNT DVO FRATRES INNOCENTES || CONSTANTIVS NEOFITVS QVI VIXIT ANNIS OCTO · M · II · D · VII || IVSTVS · FIDELIS · QVI · VIXIT · ANNIS · VII, *Oderico* Inscr. 267). Wie aus diesem Beispiel und aus der öftern Anführung des Titels Neophytus auf Epitaphien hervorgeht, fand auch bei den Getauften eine Unterscheidung statt zwischen Neophyti und Fideles (vgl. d. A. Neophytus). Der Ausdruck Neophytus wurde gebraucht, wenn der sittliche Charakter des Verstorbenen wegen seiner Jugend nicht über jeden Zweifel erhaben war. N. SCAGLIOSI.

Sehr schöne Beispiele, in denen die Bezeichnung F. vorkommt, finden sich bei *Boldetti* (453), *Marangoni* (Act. s. Vict. 103: PHILIPPVS || INFAS FIDELIS; 109: VRCIA || FLORENTINA || FIDELIS IN PACE || VIX · ANV · MES · VIIII · || DIES VIIII; 96: DVLCISSIME FIDELI HERACLIE || u. s. f., alt 5 J., 5 M., 26 T.), *Ca-*

vedoni (Cim. di chiusi 33: AVRELIVS MELITVS || INFANS · CRISTAEANVS || FIDELIS), *Gori* (Inscr. Etrur. III 314, Kind von 3 J., 3 M., 3 T.: ΠΙCΤΗ ΕΤΕΛΕΥΤΗCEN) u. s. w. Zu den schönsten gehört das von *Marini* angeführte von einem Kinde, das von der Grossmutter innig geliebt wurde. Als diese es sterben sah, bat sie die Kirche, dass es als Gläubiger sterbe: CVM SOLDV (*solide*) AMATVS FVISSET A MAYORE SVA ET VIDIT || HVNC MORTI CONSTITVTVM ESSE PETIVIT AB ECCLESIA VT FIDELIS || DE SECVLO RECECISSET (*recederet*); *Arval.* 171. Von anderen Beispielen seien erwähnt *de Rossi* Inscr. I 140, n. 315 vom J. 382: INNOCENS RECESSIT INNOCENTIVM MISERICORS FVIT || QVIS NON DOLVIT ETATI TVAE PIASQVE LACRIMAS FVDIT || IN TE SPES FVTVRA EXPECTABATVR PER TE || PER TE GLORIA PERENNIS CELERINE FILI || FIDELIS QVIESCIS IN PACE QVI (*v*)IXIT ANN · I || M · IIII D(*epositus*) VI KAL OCT ANTINO ET SVAGRIO. *Passionei* 117 (ERE-C(*u*)M PENITEN || TIA REC(*e*)SSIT IN PACE D(*ie*) VII ID(*us*) MARTIA(*s*) SECVNDO || RECCISVINTI REGNAN(*tis*) C(*um*) PATR(*e*) PR(*in*)CIPIS ANNO, Jahr 650); n. 182 (AVRELIVS PVIR (*puer*) REC || ANN · XII FIDELIIS u. s. f.); *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule n. 244, 265, 270, 275, 284, 289, 295, 300, 323, 357, 391, 399.

Mein verehrter Freund, der leider so früh dahingegangene P. *Victor de Buck* S. J., hat Act. SS. Oct. IX 169 f. und Explication de deux épigraphes chrét. trouvées l'une à Sétif et l'autre à Tiharet en Algérie ou determination de l'ère de la province en Mauritanie, in der Sammlung Précis historiques 1854, 478 f., den Beweis zu liefern gesucht, fidelis idem esse ac neophytus qui sabanum (s. d. A.) seu stolam baptismatem nondum deposuit. Er führt dafür die von *Bartoli* Antich. d'Aquileja 396, n. 479, *Muratori* 1888[5] publicirte Grabschrift an, auf welcher neben der Inschrift INNOCENTI u. s. f. die Taufe eines Knaben vorgestellt ist (s. beifolg. Fig. 162). Indessen scheint

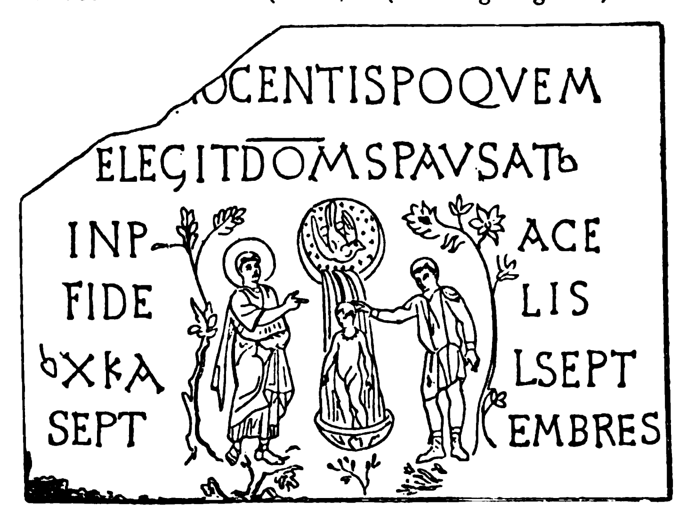


Fig. 162. Grabstein (nach Muratori).

DAM || QVE VIXIT IN PACE FEDELIS) = *Bottari* III 118, n. 27; *Muratori* 1821[4] (FIDELIS IN PACE AEMILIANA CLARISSIMA PVELLA); *Hübner* Inscr. Hisp. n. 7 (☧ || ARMIGER FID ANN · || XVIIII · M · VII u. s. f.), n. 91 (A ✝ Ω || ZEREZINDO · DVX · FD || VIXIT ANNOS PLVS MINVS || XLIIII etc. J. p. Chr. 578), n. 117 (MARIA FIDELIS XPI IN VITA SVA || H(*u*)NC DILIGENS LOCVM IBIQ(*u*)E SVMMVM M(*an*)ENS (?) ET · RLQS (*relinquens? Hübner* liest *rebus*) || QVATVOR DENI VNO SVPERVIXIT ANNOS mir die Behauptung, soviel sie für sich hat, damit nicht bewiesen; der an zweiter Stelle angeführte Aufsatz war mir nicht erreichbar.

Auf einem Steine zu Tebessa heisst ein Presbyter Quotvultdeus FIDELIS (Recueil de Constantine 1870, pl. XII). Hier kann wol nur an den Gegensatz zwischen Katholiken und Arianern gedacht werden.

Endlich kommt F. als Eigenname vor. *Muratori* 420[7], 1870[4-5] (Rom und Trier).

KRAUS.

FIDICULAE, ein den ungulae verwandtes Instrument, dessen *Ammianus Marc.*, später *Isidorus*, gedenken und das unter den Marterwerkzeugen der Heiden von *Prud.*

Hymn. de s. Roman.; Peristeph. X 550 erwähnt wird. Vgl. *Aringhi* ed. Par. II 375 f.; *Gallon.* De martyr. crucif. 115, 121 f.

FINDELKINDER, alumni. Das Aussetzen neugeborener Kinder war eine im heidnischen Alterthum allgemein verbreitete Gewohnheit; bei Griechen und Römern bestand die Aussetzung zu Recht oder war in einzelnen Fällen gesetzlich vorgeschrieben. In Rom speziell dauerte die Aussetzung volle 1000 Jahre; beginnt doch sogar die römische Geschichte mit einer Aussetzung. Nach altrömischem Recht war es nämlich dem Familienvater gestattet, kraft seiner patria potestas ein neugebornes Kind auszusetzen, und es hing lediglich vom freien Ermessen des Vaters ab, ob er ein solches Kind aufziehen (tollere, suscipere, ἀναιρεῖν) oder zu Grunde gehen lassen wollte. Das Aussetzen kranker und gebrechlicher Kinder war seit der Königszeit legalisirt und die 12 Tafeln bestimmten: pater insignem ob deformitatem puerum cito necato. Allmälig suchte freilich die Gesetzgebung und mehr noch das Sittenrichteramt des Censor jene väterliche Willkür zu beschränken. Auch sollte es in einem Familienrathe oder vor fünf Zeugen constatirt werden, wenn ein Kind etwa nicht lebensfähig schien; jedoch kein einziges Beispiel verzeichnet die Geschichte, wo eine solche Untersuchung stattgefunden oder eine gerichtliche Strafe gegen Zuwiderhandlung wäre erkannt worden. *Tertull.* Ad nat. I 15: qui infantes editos enecantes legibus quidem prohibemini, sed nullae magis leges tam impune, tam secure . . . eluduntur. In der Kaiserzeit wuchs bei dem tiefen Verfalle des ehelichen und des Familienlebens die Zahl der unglücklichen expositi in erschreckender Weise. Ehegesetze, wie die Lex Papia Poppaea, halfen nichts (*Propert.* Eleg. II 7, 14). Die Aussetzung war zur Gewohnheit geworden. *Tertull.* Apol. 9 sagt: *in aqua* spiritum extorquetis aut frigori et fami et canibus exponitis. Ebenso reden *Minucius Fel.* Octav. c. 30 u. 31; *Iustin. M.* Apol. I 27; *Clem. Alex.* Paed. III 3, 265 *Pott.* von dem Aussetzen als etwas Alltäglichem, und *Lactant.* Inst. V 9 und VI 20 klagt: ‚natos ex se pueros aut strangulant aut si nimium pii fuerint exponunt . . . quos falsa pietas cogit exponere.' Und *Senec.* De ira I 15 bekennt: liberos quoque si debiles monstrosique sunt *mergimus;* vgl. *Iuvenal.* VI 605. Nach *Sueton.* Calig. 5 wurden alle am Todestage des Germanicus gebornen Kinder ausgesetzt, weil er als Unglückstag galt. Alle Stände lieferten hierzu ihren Beitrag (*Zumpt* Ueber den Stand der Bevölkerung im Alterth. 67—70; *Becker-Marquardt* Röm. Privatalterth. II 82 u. III 2 ff.). Das Loos dieser expositi ‚quodammodo ad mortem' (*Cod. Theod.* V, 7, 2), selbst wenn sie von Heiden aufgelesen und erzogen wurden, war ein in jeder Hinsicht trauriges. Denn die F., welche die römische Sprache euphemistisch *alumni* zu nennen beliebte (auch expositi, proiecti heissen sie), zählten, mochten sie auch von freier und vornehmer Abkunft sein, in jedem Falle unter die Sklaven: expositi in nullo numero sunt (*Senec.* Controv. V 33). Ueber sie hatte der ‚Nährvater', collector, nutritor, das volle Recht des dominus: er konnte mithin den Findling verkaufen oder als Sklave behalten. Die so aufgezogenen Kinder waren vielfältig ein Kapital in den Händen von Speculanten; Sklavenhändler und Lenonen kauften sie weg und bestimmten sie der Knechtschaft oder dem Laster (vel ad servitutem vel ad lupanar; *Lact.* VI 20, 23). Welch' schreckliches Zusammentreffen zwischen Eltern und verkauften Kindern bisweilen dadurch vorkam, schildern christliche und heidnische Schriftsteller: *Tertull.* Ad nat. 1, 16; *Lact.* und *Clem. Alex.* l. c. Viele F. wurden auch für die Gladiatorenkämpfe herangezogen, wie zahlreiche Inschriften darthun (*Henzen* 6042; vgl. *Cypr.* Ad Donat. I und besonders *Tatian.* Adv. Graec. 23; vgl. *Garrucci* Les mystères du syncrétisme phrygien in den Mélanges d'archéol. IV 50). Alles dies illustrirt den Ausspruch des Apostels: das Heidenthum ist die Lieblosigkeit (ἄστοργοι, Röm. 1, 31).

Diesem heidnischen Jammer gegenüber bot sich der Kirche von ihrem ersten Entstehen an ein weites Feld zur Ausübung der Charitas dar. Zunächst galt es, die Quelle dieses Unheils zu verstopfen, d. h. die Ehe und die Familie wieder ihrer Idee zurückzugeben; vgl. Ep. ad Diognet. 5. Sodann musste sich die christliche Liebe, hier in Wahrheit eine ‚*caritas ambulans*', direct der Ausgesetzten annehmen, um sie dem leiblichen und mehr noch dem moralischen Tode eines künftigen Lasterlebens zu entreissen. Christen durchliefen am Morgen die Strassen, um solche unglückliche Opfer aufzulesen. In Rom wurde ihnen ihr edles Geschäft dadurch etwas erleichtert, dass man gewöhnlich die Kinder an bestimmten öffentlichen Plätzen, wie im Velabrum, an der Columna lactaria u. a. (Fest.), aussetzte. *Tertull.* Apol. 9 schildert den Eifer, mit welchem die Christen die preisgegebenen F. ‚praetereunte misericordia' sammelten, um einen Gladiator oder eine infame Person weniger in der Gesellschaft zu haben und der Gemeinde Christi einen neuen Bürger zu erobern. So bestand in den ersten christlichen Jahrhunderten eine nicht geringe Zahl der Getauften aus solchen alumni, ein Name, der oftmals in den Inschriften

der Katakomben begegnet. Das Wort alumnus hatte seine alte Bedeutung verloren und war vom Christenthum mit einem neuen ideellen Gehalte erfüllt worden (*de Rossi* Bull. di arch. crist. 1866, 24). So erklärt sich auch der öftere Taufname Proiectus, Proiecta, Proiecticius, der an das ehemalige Loos seines Trägers erinnert; ib. 241. Auf die grosse Anzahl christlicher alumni schliessen wir auch aus *Tertull.* Apol. 42: plus nostra misericordia insumit *vicatim* quam vestra religio *templatim.* Ein anderes Werk der christlichen Liebe bestand darin, dass christliche Eltern F. adoptirten, was die Kirche anrieth: imprimis filios exponitis suscipiendos ob aliqua praetereunte misericordia vel *adoptandos* melioribus parentibus (*Tertull.* Apol. 9; *Const. apost.* IV, c. 1). Zugleich suchten die christlichen Schriftsteller von Barnabas bis auf Augustin öffentliche Meinung gegen die Aussetzung zu machen, indem sie dieselbe brandmarkten und mit dem homicidium auf gleiche Stufe stellten (*Athenag.* Leg. pro Christ. 35; *Tertull.* Apol. 9 ad nat. I 15 u. 16; *Lactant.* VI 20). Endlich nahm sich die Gesetzgebung der christlichen Kaiser und der Concilien der F. an. Zunächst bestimmte Constantin, um das Aussetzen zu verhindern, durch Gesetz vom J. 315, dass notorisch arme Eltern den Unterhalt für ihre Kinder aus dem Fiscus beziehen sollten (*Cod. Theod.* XI, 27, 1). Dann hob er 331 das Recht auf, dass aussetzende Eltern später solutis alimentis das Kind vom nutritor reclamirten, gab vielmehr dem Pflegevater die Befugniss, den Stand des alumnus, ob Sklave, ob Freier, zu bestimmen (ib. 2 u. V, 7, 1). Valens und Gratian verhängen sogar Todesstrafe über die Aussetzung als infanticidium, bis dann die Pandecten die Rechte der F. entscheidend ordneten. Theodosius stellte die Bischöfe und kaiserlichen Statthalter als die Patrone der F. auf (*Buss* System der Armenpflege II, 1, 102). Unter den Concilien, welche in das Findelwesen eingriffen, stehen die gallischen des 4. und 5. Jahrh. obenan. Das *Conc. Vason.* (442) setzte, nachdem schon das *Arelat.* (314) sich damit befasst, can. 9 u. 10 die Formen fest, unter welchen ein Findling als alumnus aufzunehmen sei. Danach musste der Collector Anzeige beim Bischof machen und durch Zeugen constatiren lassen, dass das fragliche Kind ein gefundenes sei. Am Sonntage ward öffentlich vom Altare die Auffindung eines Kindes verkündet und eine Frist von zehn Tagen zur Reclamation anberaumt; wer nach deren Ablauf das Kind zurückfordert oder eine Revindicationsklage erhebt, soll schwere Kirchenbussen erleiden. Ebenso setzte das *Arelat.* von 452, c. 51, indem es einzelne Bestimmungen des *Conc. Vason.* ergänzte, die Excommunication fest für den Verleumder, der den Collector verdächtigte, z. B. dass er aus Gewinnsucht einen expositus aufgenommen habe. Erneuert durch das *Conc. Agath.* (506) c. 24 (*Hardouin* II 777).

Durch diese strengen Strafen suchte man zu verhüten, dass nicht mitleidige Christen aus Furcht vor übler Nachrede die Aufnahme von Findelkindern unterliessen. Die Concilien verboten auch den aussetzenden Frauen den Eintritt in die Kirche und entzogen ihnen die Sacramente auf immer. In Folge dieser Massregeln gewahrt man seit dem 5. Jahrh. ein rasches Abnehmen der Zahl der alumni, deren Zustand Kaiser Iustinian dahin ordnete, dass er 529 alle F. ohne Rücksicht auf ihre Herkunft für frei erklärte; der nutritor wurde fortan nicht mehr dominus des Alumnen, d. h. er konnte denselben weder zum servus, noch adscriptitius oder colonus machen. Denn ‚wer Erbarmen übt durch Aufnahme eines Kindes, darf später keinen zeitlichen Gewinn aus ihm suchen‘ (*Cod. Iustin.* VIII, 52, 3 u. 4). Trotz aller Gesetze und Synodalbeschlüsse waren freilich, namentlich in Italien bei der grenzenlosen politischen Verwirrung, die Fälle nicht selten, wo arme Eltern sich zum Aussetzen oder zum Verkaufen eines Kindes gezwungen glaubten. *Ambros.* De Nebuthe Iezrael. V 21—24 (vgl. De Tobia 8) giebt einen drastischen Monolog eines Vaters, der, genöthigt, eines von zwei Kindern zu verkaufen, nicht weiss, welches er wählen soll: fames urgebat ad pretium, natura ad officium. Bei einem derartigen Verkauf, ein Ausweg, der wenigstens nicht so grausam als das Aussetzen war, verlor übrigens das Kind auf keinen Fall mehr seine Ingenuität (*Walter* Gesch. d. röm. Rechts II, § 538).

Es bleibt uns jetzt noch die Frage nach den Wohlthätigkeitsanstalten, in denen die Kirche allmälig die F. unterbrachte, zu beantworten übrig. Dass man von Anfang an und besonders in Zeiten der Verfolgung die F. bei Privaten unterbrachte, zeigen die christlichen Schriftsteller. Bei der grossen Zahl der proiecti jedoch und da auch der christliche Eifer etwas erkaltete, musste der Bischof als der natürliche Patronus der Wittwen und Waisen für ein Unterkommen und für die Erziehung der F. in besonderen kirchlichen Anstalten sorgen. Hier traten Diakone und Diakonissen, die eigentlichen Armenpfleger, dem Bischof an die Seite. So lasen Diakonissen die expositi in Hippo auf und brachten sie dem hl. Augustin (Ep. 23 ad Bonif.). Diese erzogen zugleich die Kinder unter Aufsicht des Bischofs. Belege bei *Wallon* Histoire de l'esclavage dans l'antiq. III 386. Es

dürfte kaum zu bezweifeln sein, dass man F., welche man nicht bei Privaten unterbringen konnte, in den *Diaconiae* verpflegte und erzog. S. *Suicer* und *Ducange* s. v. Seit der Zeit Constantins begann eine geregelte Aufnahme und Pflege der alumni in den *Orphanotrophia* und *Curotrophia.* So errichtete Constantin selbst zu Constantinopel ein Orphanotrophium, wies ihm Eigenthum an und verband eine Elementarschule damit; ein Orphanotrophos, gleichgestellt dem römischen praefectus annonae, leitete als oberster Beamter die Erziehung. Das *Nicaenum* verordnete, dass in jeder grössern Stadt eine Fremdenherberge, *Xenodochium,* errichtet werde (*Hard.* I 475). In diese wurden aber auch F. aufgenommen. Die zahlreichen kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten für alle Arten von Armen, Fremden und Kranken, als: Orphanotrophia, Xenodochia, Ptochodochia, Nosocomia, Gerontocomia, die wir seit dem 4. Jahrh. entstehen sehen, hatten sicherlich eigene Abtheilungen für Aufnahme von Findlingen, wofern nicht, was wir eher zu glauben geneigt sind, bereits getrennte Anstalten für dieselben bestanden. Jedenfalls ist die in der Geschichte des Findelwesens herkömmliche Behauptung, dass der Archipresbyter Dathaeus 787 in Mailand das erste Findelhaus gegründet habe, irrig; diese Anstalten sind weit älter, wenn auch der spezielle Name βρεφοτροφεῖον jünger ist. Denn die Benennungen Xenodochia und Orphanotrophia hatten einen allgemeinern Sinn angenommen; hat doch gerade Dathaeus sein grosses Findelhaus noch *Xenodochium* genannt. Wie es sich mit diesen Benennungen verhält, erkennen wir besonders aus zwei Kanones fränkischer Capitularien: *Capit.* l. I, c. 75 werden summarisch Häuser für hospites, peregrini et *pauperes* aufgezählt, wo unter den letzteren die alumni mitbegriffen sind, wie aus *Capit.* l. II, c. 29 erhellt; hier werden, weil es auf den Wortlaut der Gesetzesverordnung ankommt, die Häuser specialisirt: xenodochia, ptochodochia, nosocomia, orphano-, geronto- und *brephotrophia.* Und so war es sicherlich schon seit Jahrhunderten. Es gilt hier, was *Augustin* Tract. in Ioan. 97 sagt: xenodochia et monasteria postea sunt appellata novis nominibus, res tamen ipsae et ante nomina sua erant et religionis veritate firmantur. Unzweifelhaft hat auch das grossartige Hospital Basilius d. Gr. (βασιλιάς) besondere Räume zur Aufnahme von Findelkindern gehabt. Seit Iustinian (527—565) nahm die Errichtung von Wohlthätigkeitsanstalten einen mächtigen Aufschwung und aus seiner Zeit haben wir auch ein directes Zeugniss für das Vorhandensein eines eigenen Findelhauses, welches der thätige Patriarch Mennas von Constantinopel 543 erbaute: Ἀναστάσιος πρεσβύτερος καὶ δευτεράριος τοῦ ἁγίου Φιλίππου ἐν τῷ βρεφοτροφείῳ (Act. I conc.). Der von der Synodus endemusa genannte Δευτεράριος war subpraefectus oder subprior des Hauses. Im Abendlande zeigt das Testament des hl. Remigius († 532) bei *Flodoard.* H. R. I, c. 18 das frühe Vorhandensein von Findelhäusern (sicut disposuero in ptochiis, coenobiis, martyriis, diaconiis, xenodochiis omnibusque *matriculis* . . . ita ego praedecessorum meorum memor . . .). In einer Erzählung aus der Zeit Chilperichs, also aus dem 6. Jahrh., ist ein anderes Asyl für proiecti nachweisbar; vgl. Dictionnaire d'économie charitable (s. u.), und im folgenden Jahrhundert hat der hl. Magobod (Maimboeuf), Bischof von Andegavum (Angers) ein solches gegründet. Mit dem Entstehen der Klöster ging die Sorge für Ernährung und Erziehung von Findelkindern vielfach an diese über; sie hatten ja auch eigene Kranken- und Blindenhäuser (ap. *Bolland.* 11 Ian. I 691 u. 22 Febr. III 292. Seit dem 5. Jahrh. begegnen wir einer eigenthümlichen Einrichtung: man brachte nämlich Muschel- oder Marmorschalen (coquina, concha marmorea) an den Kirchthüren an zur Aufnahme von expositi. So in Arles, Matiscon (Macon), Trier, Rouen und anderen gallischen Städten. Bei der schweren moralischen Brandmarkung und den harten Bussen, denen damals eine gefallene Mutter unterstellt war, konnte leicht eine Mutter verleitet werden, ihr illegitimes Kind zu tödten. Um jedem Verbrechen, das aus einem Fehltritte entstehen konnte, vorzubeugen, ermahnte die Kirche, ihr solche Kinder zu übergeben, um ihnen die Taufe und eine christliche Erziehung zu sichern. Fromme Frauen oder der Küster (matricularius) hoben die proiecti auf und überbrachten sie dem Bischof oder Pfarrer. Ueber die Auffindung wird ein Protokoll vor Zeugen aufgenommen (*Cod. Theod.* l. V, t. 7 de expos. und die *Conc. Vason., Arelat.* und *Matisc.* [581], welche die Uebernahme der F. regelten). Ein solches Protokoll, aufgestellt von einem fränkischen Mönch Marculf aus dem 7. Jahrh. im Cod. leg. antiq., quibus accedunt formulae solemnes priscae, ed. Francof., 1281 und Capitul. Baluz. I 947, ed. Par. Es war allmälig üblich geworden, dass der Sacristan (*matricularius*) das Protokoll aufnahm und den F. in die matricula eintrug. War kein Privatmann zur Uebernahme der Pflege bereit (*nutricarius*), was jedoch in Gallien selten vorkam (*Greith* Gesch. d. altirischen Kirche 346), so musste ein Waisen- oder Findelhaus die Pflege übernehmen und die Kirche deckte die Kosten. Wenn *Binterim*

II, 2, 519 und *Hefele* Beiträge I 189 daraus, dass im 5. Jahrh. die Kinder noch vor den Kirchen ausgesetzt wurden, auf den völligen Mangel an Versorgungshäusern für F. schliessen, so ist dieser Schluss unstichhaltig. Die Kirche mit ihrem Vorhofe war Asyl, wo die Rettung des expositus am gesichertsten schien und man trug desshalb Kinder dorthin, als es schon Brephotrophien gab. So wurden in Mailand an den Kirchthüren Kinder ausgesetzt, obgleich das Xenodochium des Dathaeus schon bestand und sogar eine Drehlade hatte. Letzteres Institut war in seiner Art das grossartigste des christlichen Alterthums, gegründet 787 speziell zur Erziehung und Ausbildung von alumni. Die Inschrift (sancte, memento, Deus, quia condidit iste Dathaeus hanc aulam miseris auxilio pueris) las noch *Muratori* auf dem Fussboden des Asyls (Antiq. Ital. med. aev. III 537 f.). Diese Anstalten blieben, wie sie von der Kirche ins Leben gerufen waren, so auch im vollsten Sinne kirchliche Anstalten; sie standen unter bischöflicher Leitung und Verwaltung und die Auslagen wurden aus dem Kirchenfonde bestritten, da ohnehin ursprünglich diese Häuser nur Annexe der Kirchen, Klöster oder der bischöflichen Wohnung waren. Vgl. *Conc. Aurel.* I, can. 16, besonders *Chalced.* (451) can. 8, was *Iustinian* bestätigte in Leg. 46 init.; vgl. *Aurel.* II, can. 15; *Cabill.* can. 7. Die Kirchenvorstände hiessen προεστῶτες, ξενῶνες, praefecti, rectores u. ä., bisweilen matricularius, da matricula auch Findelhaus bedeutet. *Ducange* i. v.; *Wandelbert* Vit. s. Goar. c. 20. Erwähnt sei noch, dass schon die Kaiser Nerva und Traian ähnliche Stiftungen zur Kinderalimentation (pueri alimentarii) gemacht hatten (*Becker-Marquardt* Röm. Privatalterth. III 2). Aber diese Stiftungen erstreckten sich nur auf Italien, streng genommen nur auf die Hauptstadt; das ganze übrige Italien wurde nur vorübergehend von der kaiserlichen Mildthätigkeit bedacht und diese kam bloss den freigebornen armen Kindern zu gute (*Desjardins* Disput. hist. de tabul. aliment., Par. 1854). Ganz anders musste die Rettung der Kinder sich gestalten, als der Fundamentalsatz aller Pädagogik: ‚wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt m i c h auf', zur Geltung gelangte.

L i t t e r a t u r: *Allard* Les esclaves chrétiens, Par. 1876, 353 (les alumni chrétiens); *Becker* Behandlung verlassener Kinder im Alterthum, Frankf. 1871; *Schück* in den Abhandl. der schles. Gesellsch. f. vaterländ. Cultur, philos.-histor. Abth. 1862, II 4; *Remacle* Des hospices d'enfants depuis leur origine jusqu'à nos jours, Par. 1838, und besonders *Martin-Doisy* Dictionnaire d'économie charitable t. II u. IV (in *Migne* Encyclopédie théologique VI). KRIEG.

FIRMAMENT, s. Himmel.

FIRMUNG. I. 1) Sofort nach der Spendung der Taufe (wenigstens regelmässig) wurde an den Neophyten eine in der kirchlichen Praxis noch heute erhaltene religiöse Handlung vorgenommen, welche in der späteren Kirchensprache *confirmatio* genannt wird. So bereits bei *Theodor* von Canterbury c. 4. Den Ausdruck *confirmare* finden wir übrigens schon bei *Ambrosius* (Myst. 7), *Leo* (Ad Nicet. 7), auf dem dritten Concil von *Arles* 455 (c. 2) und dem von *Barcelona* 599. Ehemals hiess dieser Act: *manus impositio* (*Ter.* Res. carn. 8 de rebapt. 3; *Aug.* Ioan. tract. 118, 5), χειροθεσία (*Const. apost.* II 32), *chrisma* oder *unctio* (*Cypr.* Ep. 70; *Optat.* VII 4), *chrisma salutis* (*Leo* De nat. Dei s. 4), *chrismatis unctio* (*Ioh. Diac.* Ad Senar. 6, 14; C. haer. praedest. III 26), χρίσμα ἐπουράνιον (*Conc. Laod.* 48), *sacramentum chrismatis* (*Aug.* C. lit. Petil. II, c. 104, 239; *Fulgent. Rusp.* [?] s. 45, Par. 1684, append. 64), *signaculum dominicum* (*Cypr.* Ep. 73), *signaculum spiritale* (*Ambros.* Myst. 7, 42 [dass der Ausdruck *signaculum* herübergenommen ist von dem signaculum der militia saecularis, der Tessera oder Marke, mit der die vereideten Truppen bedacht wurden, vgl. Martyr. s. Maximiliani 295 bei *de Rossi* Bull. 1869, 24. K.], *perfectio* (Sacr. III 2), μύρον (*Conc. Constantinop.* I, 7; *Chrysost.* I Cor. 12, 7) und im Griechischen fast stets σφραγίς. Für die Handlung selber kommen sonst noch vor die Ausdrücke: *perficere* (*Conc. Elib.* 38, 77), *consignare* (*Innoc. I* Ep. ad Decent. 1, 3; *Oderici* Vet. inscript. 268), *consequi* (s. unten Monum.), σφραγίζειν (*Heracleon.* Eclogae bei *Clem. Alex.* ed. *Potter* 995; *Combefis* Auct. noviss. 202; *Cornel. Rom.* bei *Euseb.* H. e. VI 43), μυρίζειν (*Iren.* I 21, 3), χρίειν (*Const. apost.* III 16; *Conc. Laodic.* 48), ἀλείφειν (*Chrys.* Act. ap. I 5). Vgl. d. Art. Σφραγίς n. 3.

2) Den S p e n d e r dieser Handlung betreffend, müssen wir einen Unterschied zwischen Taufe und F. anerkennen. Jene gehörte ja zu den religiösen Acten, die allerdings zunächst dem Bischofe zu vollziehen oblag, die er aber r e g e l m ä s s i g durch seine Stellvertreter vollziehen liess (s. d. A. Taufe n. 3). Diese dagegen musste er immer selber und in eigener Person spenden. Desshalb hielt er sich oft während der Taufspendung nicht im Baptisterium, sondern in einem mit diesem oder der Kirche zusammenhängenden besondern Locale auf, Consignatorium (s. *Ducange*), auch Chrismarium (*Selvaggio* l. 3, c. 8, § 3) ge-

nannt, wohin ihm die Getauften zugeführt wurden. Daran, dass nur der Bischof zur Vornahme der F. befugt sei, hielt das Alterthum strenge fest. Man fand die Begründung dafür in der Schrift selber, welche (Apg. 8, 14; 19, 2) die Taufe zwar auch von Anderen, ausser den Aposteln, die F. aber nur von diesen selber ertheilen lässt. Hierauf beruft sich u. A. auch *Chrysostomus*, dessen Zeugniss hier gegenüber der spätern Praxis in der griechischen Kirche von besonderer Bedeutung ist. Er sagt, dass die Vornahme der Geistesmittheilung ein ganz besonderes Vorrecht (δῶρον ἐξαίρετον) der Apostel war, und dass desshalb nur die Vorsteher (τοὺς χορυφαίους) der Kirche und keine anderen (οὐχ ἄλλους τινὰς) die gleiche Gewalt haben (Act. hom. XVIII 3). Desgleichen legen unter den älteren orientalischen Schriftstellern *Firmilian* von Caesarea (Ep. 75 ad Cypr.), *Dionysius* (Hier. II 2, § 7) und die *Apostol. Constitutionen* (II 32) den Bischöfen diese Gewalt bei. Es kann also über die ältere Lehre und Praxis in der griechischen Kirche kein Zweifel bestehen. Darin freilich hat *Photius* (s. *Hergenröther* Photius I 644) vollkommen Recht, dass nie eine (griechische) Synode den Bischöfen diese Gewalt ausschliesslich zugesprochen hat. Wenn er aber sagt, dass auch die Apostel solches nicht gethan, so beweist die Schrift und der schriftlich bezeugte traditionelle Glaube der griechischen Kirche vor ihm, wie sehr ihn die Leidenschaft hinderte, die Wahrheit zu sehen. Seit wann aber im Orient die alte Praxis verlassen und auch den gewöhnlichen Priestern die Spendung der F. überlassen wurde, lässt sich nicht genau angeben. Wahrscheinlich seit der Zeit, da zuerst die asiatischen, dann auch die griechischen Kirchen in Folge der Eroberungen oder Einfälle der Barbaren mehr und mehr verödeten und verfielen, so dass die wenigen Bischöfe den Bedürfnissen der Diöcesen nicht mehr wie früher gerecht werden konnten. Indess weiss freilich schon der Diakon *Hilarius* (*Ambrosiaster* in Eph. 4) von der ägyptischen Kirche diese Sitte zu berichten. Von Seite des Abendlandes wurde diese Aenderung nie gerne gesehen, aber doch geduldet. Nur wo griechische Priester durch die Vornahme der F. entweder schismatischen Plänen dienten oder die Rechte und Gesetze der abendländischen Kirche verletzten, wie die Bulgaren unter Nikolaus I, da begnügte sich die römische Kirche nicht mit blosser Missbilligung dieser Praxis (*Hergenröther* Photius I 640, 678 f., II 356 f.). Denn im Abendlande wurde, Fälle der Noth ausgenommen, stets strenge auf das Recht der Bischöfe in diesem Stücke gehalten. Dafür zeugen Papst *Cornelius* (bei *Euseb.* H. e. VI 43), *Cyprian* (Ep. 73), der gleichzeitige Liber de rebaptism. n. 3, das Concil von *Elvira* (c. 38 u. 77), *Innocenz I* (Ep. 1 ad Decent. c. 3, wörtlich bei *Isidor*. Off. II 26), *Pacian* (Ep. 1), *Hieronymus* (Adv. Lucif. n. 8), *Augustin* (Trin. XV, 26, 46) u. a. m. Man glaubte allerdings nicht, dass die Bischöfe speziell um ihrer bischöflichen Weihegewalt willen diese Vollmacht hätten, denn sonst hätte die F. durch Presbyter unter allen Umständen für ungültig erklärt werden müssen. Vielmehr hatte auch die alte Kirche, wie das noch heute Anschauung der katholischen Kirche ist, die Ueberzeugung, dass sie den Bischöfen auf Grund ihrer höhern Jurisdictionsgewalt vorbehalten sei, was *Hieronymus* an zwei sehr klaren, aber aus confessionellem Interesse unbegreiflicher Weise viel controversirten Stellen (Adv. Lucif. n. 8, 9; Ep. ad Evangel. 146, 1) aufs bestimmteste ausspricht. Nichtsdestoweniger wurde bloss um dauernder misslicher Verhältnisse willen den Presbytern diese Vollmacht zugestanden, wie z. B. in den Zeiten der schweren Verfolgungen durch die arianischen Barbaren in Africa (*Ioh. Diac.* Ep. ad Senar.). Sonst liess man, wie gerade *Hieronymus* berichtet, an entfernteren Orten, wohin der Bischof nicht so leicht kommen konnte, lieber die Getauften ohne F. sterben, als dass ein Presbyter sie firmen durfte. Man hat sich öfter auf Concilien des 5. und 6. Jahrh. berufen als zum Zeugniss dafür, dass auch im Abendlande die F. durch Priester nicht so selten gewesen sei. Indess sagen diese alle nichts von der F., sondern nur, entweder dass den Presbytern das Chrisma gegeben werden solle, damit es zur F. der Neophyten von ihnen aufbewahrt werde (so wol *Conc. Barcin.* II, 2), oder damit sie, falls der Bischof nach der Taufe nicht sofort selber firme, statt der F. die Scheitelsalbung (nie aber die Salbung der Stirne) mit demselben vornehmen könnten. Diese Ceremonie nämlich, die noch heute von dem Priester sofort nach der Taufe vollzogen wird, scheint bereits frühe eingeführt worden zu sein, nicht zwar als Ersatz für die bischöfliche F., sondern bloss um die Lücke, welche bei Abwesenheit des Bischofs durch den Ausfall der F. eintrat, durch eine andere rein symbolische Handlung in etwa auszufüllen. So das *Conc. Vasens.* I, 3; *Bracar.* II, 4; *Capit. Martini* Bracar. 52; *Innoc. I* Ep. 1 ad Decent. 3; *Isidor.* Eccl. off. II 26; *Greg. M.* IV, Ep. 9; *Conc. Araus.* I, 2 und die Wiederholung im *Conc. Arelat.* II, 27, über welch' letztere Stelle freilich grosse Controversen — s. *Sirmondi* Opp. t. IV — bestehen). [Sehr wichtig ist in dieser Hinsicht die Entscheidung *Gregors d. Gr.* Ep. ed. Maur. IV 9: episcopi baptizatos infantes

signare bis in frontibus non praesumant: sed presbyteri baptizandos ungant in pectore, ut episcopi postmodum urgere debeant in fronte; und eb. 26: pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizandi sunt prohibuimus; et nos quidem secundum usum veterem ecclesiae fecimus; sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos chrismate tangere debent concedimus. Vgl. dazu *de Rossi* Bull. 1869, 25. K.]

3) Da die F. also beharrlich und mit so grossem Nachdrucke den Bischöfen vorbehalten blieb; da sie oftmals viel später als die Taufe und durchaus von ihr getrennt gespendet wurde, zu welchem Behufe die Getauften gelegentlich einmal dem Bischofe zugeführt (*Conc. Elib.* 38) oder vom Bischofe ‚excurrendo' besucht wurden (*Hieron.* Adv. Lucif. 9); da man trotz der hohen Bedeutung, welche der F. zugeschrieben wurde, dieselbe dennoch nicht für absolut nothwendig zur Seligkeit hielt, wie die Taufe, so dass man Viele ohne sie hinsterben liess (De rebapt. n. 4; *Hieron.* l. c.), und sie nichtsdestoweniger für ‚perfecti' ansah (L. de rebapt. 4): so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass man sie nicht als eine blosse zur Taufe gehörige Ceremonie betrachtete — (dagegen spricht überdies der Umstand noch besonders, dass man ihr einen hohen und der Wirkung der Taufe stets selbständig gegenübergestellten Erfolg beilegte, worüber unten n. 9), sondern als eine selbständige, allerdings meistens gleich dem Abendmahl zugleich mit der Taufe vollzogene, aber ebenso gut von dieser trennbare, und jedenfalls ihrer Bedeutung nach von derselben durchaus verschiedene religiöse Weihe (vgl. n. 10).

4) Was den äusserlichen Vollzug der F. betrifft, so haben die verschiedenartigen Mittheilungen der alten Quellen schon längst unter den Gelehrten zu einer grossen Anzahl von Theorieen geführt, deren bereits *Tournely* sieben kennt. Indess muss hier beachtet werden, dass es sich um einen Gegenstand der Arcandisciplin handelt, somit zum Voraus eine genaue und vollständige Mittheilung gar nirgends zu erwarten ist. Und überdies kann aus gelegentlichen Aeusserungen über eine Ceremonie, die aus mehreren Handlungen zusammengesetzt ist, von der Erwähnung des einen Theils nicht sofort die Ausschliessung des andern abgeleitet werden. In der Schrift selber ist, wenn die F. zur Sprache kommt, bloss von Handauflegung die Rede. Diese wird auch in der abendländischen Kirche beharrlich als das eigentlich zum Wesen des äusserlichen Vollzuges Gehörige betrachtet (*Tertull.* De bapt. 8; De rebapt. 4; *Aug.* Serm. 324; De trin. XV 26, 46; *Hilar.* In Matth. 19, c. 3; *Hieron.* Lucif. 8; *Gennad.* Eccl. dogm. 41; *Isidor.* Off. II 26). Dagegen erheben sich bezüglich der orientalischen Kirche Bedenken. Dort wird nämlich die Salbung beständig so sehr und so ausschliesslich betont, dass es wol begreiflich erscheint, wie man auf den Gedanken verfallen konnte, es sei die Handauflegung ganz unterblieben. Indess darf nach *Athanas.* (Ep. ad orthod. I 111), *Const. apost.* (II 32), *Conc. Constant.* I (c. 7), *Firmilian* von Caesarea (Ad Cypr. Ep. 75), *Cyrill* von Jerusalem (XVI 26), *Chrysost.* (Act. hom. XVIII 3), *Theodoret.* (Ep. ad Hebr. 3), *Innoc. I* (Ep. 18, 3 ad Alexandr. [von Antiochia?]) u. A. (s. *Touttée* zu *Cyrill.* XVI 26; *Arcadius* Concordia II 4; *Allat.* Concordia III 16, 4) kein Zweifel über die Vornahme der F. durch Handauflegung auch bei Orientalen bestehen. Vgl. auch die Ordines der Kopten und der Nestorianer (*Assemani* III 84, 138).

5) Um so häufiger heben die orientalischen Quellen als zweiten Theil der Firmungsceremonien die Salbung hervor. Schon *Origenes* redet hiervon (Rom. V 8), wie die *Apost. Constitutionen* (II 32). Später ist, wie bereits erwähnt, meistens bloss nur von der Salbung mit Chrisma die Rede. Auch das Abendland erwähnt zu allen Zeiten der Salbung mit besonderer Betonung. So *Tertullian* (Resurr. 8), *Hippolyt* (De Susanna, *Galland.* II 444), *Pacian* (Ep. 1 und Serm. de bapt.), *Ambrosius* (Myst. 6), *Augustin.* (Serm. 324; In ep. Ioan. tr. 3, 12), *Optatus* (VII 4), *Maximus* von Turin (Tract. de bapt. 3), *Caesarius* von Arles (Serm. 22, 2), *Prudentius* (Cathem. VI 125 bis 129, V 153—156; Psychomach. 360 sq.), *Fulgentius* von Ruspe (? Serm. 45, append. 64, Par. 1684), *Gregor* von Tours (Hist. Franc. II 31), *Isidor* (Off. II 25).

6) Diese Salbung wurde im Orient abermals je nach den verschiedenen Kirchen an verschiedenen Stellen des Körpers, immer aber an der Stirne vorgenommen. Im Abendlande wurde bloss die Stirne gesalbt, und war dies, wie schon gesagt, den Presbytern, falls diese eine Salbung nach der Taufe vornahmen, untersagt; sie durften nur den Scheitel salben. Ueber die Stirnbinde, welche danach getragen wurde, s. d. A. Taufe n. 16.

7) Zur Salbung wurde im Abendlande, wie noch heute, Olivenöl, mit Balsam vermischt, verwendet. Dies ergiebt sich bereits aus der oben angezogenen Stelle des *Optatus* von Mileve und den alten Sacramentarien und Ordines. Bei den Griechen wird dermalen eine grosse Menge von Pflan-

zensäften der kostbarsten Art dem Oele beigemischt. Ob das aber bereits von jeher geschah, wird vielfach bezweifelt. Doch lassen allerdings manche Stellen, namentlich beim Areopagita, es als wahrscheinlich behaupten. Dieses Chrisma wurde vom Bischof in feierlichster Weise geweiht (*Const. apost.* VII 42; *Dionys.* Hier. IV, 6, 2). Gerade im Orient wird diese Weihe durch den Patriarchen oder den Metropoliten mit der grössten Umständlichkeit vorgenommen, ja sogar dem Metropoliten mitunter entzogen und ausschliesslich dem Patriarchen vorbehalten. Dies und der Umstand, dass manche Orientalen geneigt erscheinen, dieser Weihe die eigentliche Kraft und Wirksamkeit der F. beizulegen, muss wol als ein Beweis dafür angesehen werden, dass ehemals auch im Orient den Bischöfen allein die Macht zu firmen beigelegt wurde. Uebrigens legte auch das Abendland grosses Gewicht auf diese Weihe (*Cypr.* Ep. 70). Sicher hat *Basilius* (De Spir. Io. 27, 66) Recht, wenn er dieselbe auf apostolische Anordnung zurückführt (*Chardon* Hist. des sacr. l. 1, s. 2, ch. 2; *Renaudot* Perpétuité V 171, 599).

8) Die Gebets- oder Weiheformeln (forma sacramenti), unter deren Aussprechung die F. vollzogen wurde, sind je nach den verschiedenen Kirchen so mannigfaltig, zum Theil auch so umfänglich, dass eine Wiedergabe derselben hier nicht möglich ist. Eine Zusammenstellung derselben nach *Morin* und *Martène* findet sich bei *Chardon* (a. a. O. ch. 1). Die kürzeste unter allen ist die griechische, bereits auf dem ersten Concil von *Constantinopel* (c. 7) erwähnte Formel: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Uebrigens ist es unzweifelhaft irrig, wenn manche Archäologen aus dem Schweigen der älteren (für die Oeffentlichkeit bestimmten) Quellen den Schluss ziehen, es sei in den ersten sieben Jahrhunderten die F. ohne alle Worte gespendet worden. Die Disciplina arcani verbot strengstens, die wichtigsten sacramentalen Worte kundzugeben. Aehnliches findet sich auch bezüglich der Taufe (vgl. d. A. Taufe n. 12; s. *Innocent.* Ep. ad Decent. c. 3: verba vero dicere non possum etc.).

9) Die Wirkungen der F. traten in den ältesten Zeiten, insbesondere in der apostolischen Kirche (Apg. 2, 4; 19, 6), oftmals in der auffälligsten Weise, durch plötzliche Verleihung wunderbarer Sprachengabe und ähnliche Gnadenwirkungen zu Tage. Indess wurden solche niemals als die eigentlichen Wirkungen derselben, sondern bloss als zufällige und gelegentliche Zugaben zu den inneren Gnaden betrachtet, welche sie verlieh (*Aug.* in I Ioan. tr. 6, 10; De bapt. III 16, 21). Der Erfolg der F. wird stets als Mittheilung des hl. Geistes bezeichnet. Zwar empfing auch der Getaufte den hl. Geist zur Vergebung der Sünden und zu wahrer innerer Heiligung. Aber in der F. wurde auch dem Getauften die Gnade des hl. Geistes in höherm Masse und zu einem andern Zwecke verliehen (De rebapt. 3; *Cornel. Rom.* bei *Euseb.* H. e. VI 43; *Hippolyt.* De Susanna; *Hilar.* in Matth. 19, 3; 10, 2; *Gennad.* Eccl. dogm. 41; *Cyrill. Hieros.* XVI 26; *Theodoret.* in Hebr. 6). Erst empfingen die Christen den hl. Geist in der Taufe und nun abermals den nämlichen Geist in grösserer Fülle, um stark zu werden gegen alle Anfälle des Satans (Praedest. III 20, 26), stark und unerschütterlich in der Beharrlichkeit, im unermüdlichen Wachsthum im Guten und muthig im Bekenntnisse des Glaubens (*Cyrill. Hieros.* XXI 4; *Aug.* Tract. in Ioan. 33, 3; *Prosper* Sentent. 344, al. 342; *Eucherius* De pentec.), ja noch mehr, in solchem Masse, dass sie von nun an dem Satan überlegen und unnahbar sein sollten gleich Königen; ja sogar im Stande, auch Anderen, gleich Priestern, selber hinwiederum Kraft und Gnade zum Guten beizubringen (*Const. apost.* VII 44, 45; *Leo* Serm. 3 in annivers.; *Joh. Diac.* Ad Senar. 7). Diese Mittheilung des hl. Geistes wurde als eine so tiefgehende, gleich einem Siegel in die Seele unauslöschlich eingeprägte gedacht, dass wer sie einmal empfangen hatte, ebenso wie durch die Taufe mit einem unvertilgbaren Merkmale ausgerüstet galt, wesshalb die F. nie wiederholt werden durfte (*Greg. M.* XIV, Ep. 17; *Conc. Tolet.* VIII, 7).

10) Was also oben bereits (n. 3) sich ergab, das stellt sich hier noch deutlicher heraus: dass die alte Kirche die F. der Taufe (wie dem Abendmahle) als eine dieser gleichgeltende, wenn auch zur Seligkeit nicht ebenso nothwendige religiöse Weihe gegenüberstellte, d. h. in ihr ebenso gut wie in der Taufe (und Eucharistie) ein Sacrament erkannte. Unverkennbar hat schon *Origenes* diese Auffassung (*Weiss* Altchristl. Pädagogik 135, 137), wenn er auch das Verhältniss zwischen Taufe und F. nicht richtig fasst. Auch in den apostolischen Constitutionen (*eb.* 137—140) ist dieses Verhältniss beider Sacramente zu einander verschiedentlich genauer zu bestimmen versucht. Abermals geht *Tertullian* (De bapt. 7) hierauf ein (seine Ansichten, obwol unrichtig erklärt, fleissig zusammengestellt von *Zentgrav* De ritib. bapt. bei *Volbeding* Thesaur. Comm. II, I 85—96), und *Cyprian* (Ep. 74) versucht ebenso eine Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Taufe als Geburt und der F. als Kräftigung, Wachsthum und Vollendung (vgl. Ep. 73: consummentur). Immer fassen die alten Quellen

die F., obwol sie die Getauften als *perfecti* betrachten, denen zur Seligkeit nichts abgehe (s. *Joh. Diac.* Ad Senar. 10, wo diese Frage ausführlich erörtert ist, ferner *Hieron.* Lucif. 8, 9; De rebapt. 4), dennoch als *consummatio* oder *perfectio* des in der Taufe Grundgelegten (*Conc. Illib.* 38, 77), als ein ‚confirmare' (s. oben n. 1) des dort bereits Begonnenen. Wie sich das Sein und Leben des eben erst Gebornen von der Kraft und Thätigkeit des zum Manne Herangewachsenen unterscheiden (*Joh. Diac.* Ad Senar. 10), wie sich die Kraft des Säuglings und des zum Kriege ausgebildeten Soldaten unterscheiden, so die Wirkungen beider Sacramente. Am eingehendsten erörtert diese Frage *Eucherius* von Lyon (Eusebius Gallicanus) in der Homilie Pentecostes (Bibl. Lugd. VI 649), welche nichts als ein Unterricht der Neophyten über die eben empfangene F. ist. Damit stimmen überein *August.* Serm. 264, 4; 269, 2; *Chrysost.* In Hebr. 6 (vgl. dazu *Catalani* Pontif. Rom. I, tit. 1, § 2, n. 2), *Fulgentius* (Append. s. 26, s. 45), *Maximus Taurin.* Serm. 102. Andere stellen zwar Taufe und F. einander gegenüber, versuchen aber keine nähere Erklärung des gegenseitigen Unterschiedes, wie *Hilarius* (De paralyt. bei *Mai* Bibl. nova PP. I 490), der Mönch *Job* (s. *Hergenröther* Photius III 602).

11) Was die Pathen betrifft, so gilt hier für die älteren Zeiten, wo ohnehin die F. mit der Taufe gleichzeitig gespendet wurde, das von der Taufe (n. 4) Gesagte.

AD. WEISS.

II. Denkmäler. Die epigraphischen Denkmäler, welche die F. betreffen, sind zuerst von *Corsini* Not. Graec. dissert. XXXVI ff. (wiederholt bei *Oderici* Syll. inscr. 267 f.; *Zaccaria* De usu vett. inscr. in reb. theol. c. 12; Thes. theol. I 380 f.), dann von *Marini* (Ms. 3384 bibl. Vatic.) studirt worden. *De Rossi* Bull. 1869, 22 hat Marini's Arbeit im Wesentlichen abgedruckt und mit eigenen Bemerkungen erweitert, welche auch die 2. Aufl. *Martigny's* und *Smith's* Dictionary unberücksichtigt liessen.

Die hier in Betracht kommenden Monumente sind nachstehende: 1) Epitaph des Ehepaars Catervius und Severina, bei *Baron.* Ann. an. 370; *Fabretti* 740, 741; *Mabillon* It. Ital. 221; *Marini* bei *de Rossi* a. a. O. 22. Auf dem obern Theil des Sarkophagdeckels steht: QVOS DEI SACERDOS PROBIANVS LAVIT ET VNXIT. Man erinnert sich freilich hier an den Vers des Ennius: Tarquini corpus bona femina lavit et unxit. Aber es ist nicht anzunehmen, dass es sich in dieser Grabschrift um eine profane Ceremonie handelt, vielmehr liegt derselbe Ausdruck für den kirchlichen Ritus vor, dessen sich *Prudentius* Apoth. c. Iud. bedient: *lotus* procul absit et *unctus;* ähnlich *Cypr.* Ep. syn. ad Ianuar.: ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est, unctione esse *unctus Dei* et habere in se gratiam Christi possit. — 2) Epitaph der Picentia Legitima in Spoleto: schlecht bei *Apian.* 141; *Gruter* 1057[6]. *De Rossi* a. a. O. 23: D · P · || VALE · QVI LEGERIS || LIBENS || PICENTIAE || LEGITIMAE || NEOPHYTAE || DIE · V · KAL · SEP || CONSIGNATAE || A LIBERIO PAPA || MARITVS || VXORI || BENEMERENTI || DVPLICEM SARCOPHAGVM || CVM · TITVLIS || HOC LOCO || . . . . . . || POSVIT || . . . . . . — 3) Grabschrift bei *Passionei* Iscr. 180[6]; *Marini* bei *de Rossi* Bull. a. a. O. 26: DEPOSITVS PVER MAVRVS ANNO || RVM QVINQVAE MENSORVM TRES || NONS AVGVSTAS BIMVS TRIMVS || CONSECVTVS EST, wo bimus trimus die Aufeinanderfolge zweier sacramentaler Handlungen im zweiten und dritten Jahre des Knaben bezeichnet. — 4) Grabschrift des Marea (555), *Gruter* 1176[18]; daraus *Fleetwood* 447. *De Rossi* Bull. 1869, 17 ff., wo dieselbe ausführlich erörtert ist; es heisst da v. 5—6: TVQVE SACERDOTES DOCVISTI CRISMATE SANCTO || TANGERE BIS NVLLVM IVDICE POSSE DEO, wo allerdings nicht ausgeschlossen erscheint, dass an die Wiederholung der Priesterweihe, nicht an das Chrisma zu denken ist. — 5) Inschrift in der ehemaligen vaticanischen Basilika, in dem Consignatorium (ubi pontifex consignabat infantes), aus der Zeit oder von der Hand des Damasus; *de Rossi* Tit. christ. Carth. bei *Pitra* Spicil. IV 520; Bull. a. a. O. 30:

ISTIC INSONTES CAELESTI FLVMINE LOTAS
PASTORIS SVMMI DEXTERA SIGNAT OVES
HVC VNDIS GENERATE VENI QVO SANCTVS AD VNVM
SPIRITVS VT CAPIAS TE SVA DONA VOCAT
TV CRVCE SVSCEPTA MVNDI VITARE PROCELLAS
DISCE MAGIS MONITVS HAC RATIONE LOCI,

wo die crux suscepta eben das signum ist. — 6) Epigramm auf das Grab des K. Chlodwig: *Le Blant* Inscr. I 287:

MOX PVRGATVS AQVIS ET CHRISTI FONTE RENATVS
FRAGRANTEM GESSIT INFVSO CHRISMATE CRINEM.

— 7) Griechisches Epitaph, vor etlichen Jahren an der Via Latina gefunden, *de Rossi* Bull. a. a. O. 30: ΛΟΥΤΡΟΙϹ

ΧΡΕΙϹΑΜΕΝΗ ΧΥ ΜΥΡΟΝ ΑΦΘΙΤΟΝ ΑΓΝΟΝ — gesalbt in dem Bade Christi mit unvergänglicher und reiner Salbe.

Die t. t. *consequi* und *perficere* werden von *Marini* und *de Rossi* auf beide Sacramente, Taufe und F., bezogen, doch will *Marini* die consecutio speziell von der letztern gesagt sein lassen. *De Rossi* macht mit Recht darauf aufmerksam, dass, wie die enge Verbindung der beiden Sacramente in der ältesten Zeit es mit sich brachte, beide Termini sowol bei Cyprian als in den epigraphischen Denkmälern vielmehr für Taufe und F. zugleich vorkommen. So in der Inschrift bei *Buonarruoti* Vetri 17: POSTVMIVS EVTHENION FIDELIS QVI GRATIAM SANCTAM CONSECVTVS EST PRIDIE NATALI SVO. Vgl. dazu die Art. Taufe, Denkmäler.

Zur Litteratur vgl. ausser den angeführten Schriften: *Arnckiel I.* Die Confirmation der Katechumenen aus den Antiquitäten d. oriental. und occidental. Kirche, Schlesw. 1693. *Benzel* De Sacramento confirmationis Romanensium, in *dess.* Syntagm. dissert. II 306. *Beyer* De Sacr. confirmationis, Antv. 1658. *Duguet* De la durée du catéchuménat etc., in *dess.* Confess. eccl., Cologne 1785, 367 sqq. *Eckardt E.* De conf. catech. evangelica amplices in eccl. protest. introducenda, Jen. 1758. *Meier* De tribus novellorum nascentis ecclesiae initiamentis, catechesi, baptismo et manum impositione, Helmst. 1690. *Ohm* De confirm. catechumenorum, Regiom. 1696. *Pfaff* De initiatione, expiatione, benedictione et confirmatione catechumenorum, Tub. 1722. *Dess.* De confirm. catechumenorum in ecclesiis Aug. conf. unitate, ibid. 1723. *Schmidt J.* Bericht von dem erbaulichen Ritus der F., Hann. 1661. *Seidel* Pontificis in ritu confirmationis a praxi eccl. apost. plane aberrare ostenditur, Helmst. 1733. *Wegner* De confirm. catechum. in veteri eccl., Regiom. 1692. *Orsi J. A.* De chrismate confirmatorio, Mediol. 1733. *Bashuysen H. J. de*, Impos. manuum, Hannov. 1704. *Braun J.* De imp. man. in *dess.* Selecta sacra 746. *Celsius* De imp. man., Ups. 1718. *Gau* De valore manuum impositionis et unctionis in sacr. conf., Col. 1831. *Spanheim F.* De ritu impos. manuum in vet. eccl., in *dess.* Dip. theol. hist., Heidelb. 1664, 213 ff. u. Opp. II 811.

Ferner die Litteratur zu Katechumenat, s. d. A. KRAUS.

FISCH, der symbolische. Als Symbol findet sich der F. in den verschiedenartigsten Denkmälern der ersten christlichen Jahrhunderte auf Grabsteinen, geschnittenen Steinen, Siegeln, Lampen, Gläsern, als Amulet, auf Wandgemälden.

1) Die Grabdenkmäler mit dem Fischsymbol, deren man bis jetzt gegen hundert kennt, datiren fast ausschliesslich aus den ersten christlichen Jahrhunderten; das Fischsymbol tritt seit der ersten Hälfte des 4. Jahrh. aus dem Gebrauch und findet sich nach dieser Zeit nur noch vereinzelt, ein Nachklingen der Erinnerung an die ältere Zeit; so zu Rom auf einem Grabstein des Jahres 400 (*de Rossi* Inscr. I 210, n. 489), der auch durch die ganze Anordnung eigenartig ist; in Gallien auf einem Grabstein des Jahres 474 (*Le Blant* Inscr. chrét. n. 631 u. 261) und wahrscheinlich noch später (a. a. O. n. 551 B, 448 A). Das Symbol erscheint hier entweder durch das Bild eines Fisches, oder durch das Wort ΙΧΘΥϹ ausgedrückt. Im ersten Falle ist das Bild des Fisches meistens mit anderen altchristlichen Symbolen, namentlich dem Anker (zwanzigmal), dem Vogel (fast ebenso oft), dem Gefässe, dem Brode, dem Kreuze, dem Schiffe, dem Monogramm Christi, dem Bilde des guten Hirten, verbunden; auf dem erwähnten Grabstein des Jahres 400 steht neben dem F. ein Haus. Auf einem Grabstein trägt er das Schiff (*de Rossi* Bull. 1870, tav. IV, n. 12). Auf einer Anzahl von Grabsteinen finden sich zwei Fische dargestellt, sei es ohne, sei es mit anderen Symbolen. Als solche erscheinen Vögel, Pfauen, die Sinnbilder der Unsterblichkeit, auf dem mit dem himmlischen Brode des Lebens gefüllten Gefässe, der Anker, letzterer z. B. auf dem 1841 auf dem Mons Vaticanus gefundenen, jetzt im Mus. Kircher zu Rom befindlichen Grabsteine der Licinia mit der Ueberschrift ΙΧΘΥϹ ΖΩΝΤΩΝ. Auf einem Grabsteine zu Modena (nicht S. Priscilla!) finden sich zwischen den beiden Fischen sieben Brode, von denen sie die beiden äussersten im Munde tragen (vgl. Fig. 145 S. 438).

Auf einem bleiernen Sarge aus Saida in Phönizien findet sich zehnmal das ☧ mit der Inschrift ΙΧΘΥϹ umgeben (s. Fig. 163). Auf einem Steinsarkophage zu Iulia Concordia finden sich drei Fische (*de Rossi* Bull. 1874, 135), auf der Denksäule eines christlichen Grabes zu Ravenna (Bull. 1878, 106, tav. VIII [1]) statt der bei den Grabmälern der dortigen Flotte gebräuchlichen Delphine zwei Fische, dazwischen das Monogramm Christi.

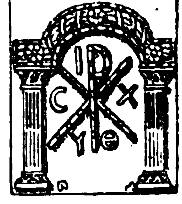

Fig. 163. Von einem Bleisarg aus Saida.


Fig. 164. Von einem Sarkophag zu Sur-Ghozlan.

Mehrfach findet sich auf christlichen Sarkophagen die Darstellung

eines Gastmahls, bei welchem ein F. und Brod aufgetragen ist, so auf einem Sarkophag im christlichen Museum des Lateran, auf einem von *d'Agincourt* (Sculpt. VIII 20) mitgetheilten Fragmente und einem Marmor zu Mailand (*Allegranza* Mon. ant. di Mil.).

2) Auf geschnittenen Steinen, Ringen und Siegeln findet sich bald allein

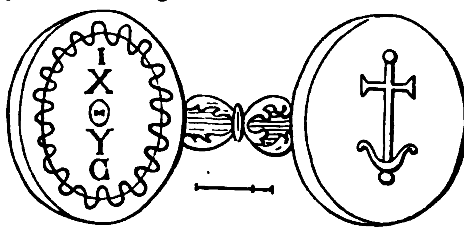


Fig. 165. Opal aus dem Museo Vettori.

die Inschrift ΙΧΘΥC (*de Rossi* Index Inscript. quae ἰχθύος signo notatae sunt, im Spicil. Solesm. III 573 sqq., n. 76; *Becker* Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, Breslau 1866, 79, n. 1), auch Ι☧ΘΥC (*de Rossi* a. a. O. n. 77; *Becker* a. a. O. n. 2), bald verbunden mit anderen christlichen Symbolen: dem Anker (*de Rossi* n. 91; *Becker* 79, n. 4, n. 3), dem guten Hirten (*de Rossi* n. 92, 95, 102; *Becker* 81, n. 7, 8), dem Baum (*de Rossi* n. 80, 92, 102; *Becker* 50, n. 60; 81, n. 8), dem Thron (*de Rossi* n. 80; *Becker* 80, n. 5); bald hinwiederum das Bild des Fisches selbst, entweder allein (*Becker* 82 f.), wo, namentlich wenn der F. in Gestalt eines Delphins erscheint, der christliche Charakter zweifelhaft sein kann, oder mit christlichen Symbolen oder der Inschrift ΙΧΘΥC, ΙΗCΟΥC, ΙΧΘΥ CΩΤΗΡ, oder mit beiden verbunden; so erscheint hier mehrfach der F. um oder an dem kreuzförmigen Anker mit der Inschrift ΙΧΘΥC (*de Rossi* n. 78; *Becker* 81, n. 13; 82, n. 14), oder ohne die Inschrift, aber mit dem Anker (*de Rossi* n. 103; *Becker* 82, n. 15, 16, 17, 18; 83, n. 23 mit der Inschrift ΙΗCΟΥC; 24), mit den Symbolen der Palme, eines Stabes, eines Oelbaumes, einer Taube (*Becker* 83 f.), der F., das Schiff der Kirche tragend (*de Rossi* n. 104; *Becker* 84, n. 27 mit den Inschriften ΙΗCους und ΠΕΤρος, s. Fig. 166; *de Rossi* n. 105; *Becker* 84, n. 28); der Fischer mit dem F. an der Angel und der Inschrift ΙΧΘΥC (*de Rossi* n. 86; *Becker* 85, n. 32). Auf mehreren dieser



Fig. 166. Onyx (nach Perret)

Denkmäler erscheinen zwei Fische, entweder allein (*Becker* 88, n. 34), häufiger mit dem Anker (*Becker* 88, n. 38; 89, n. 39—46; *de Rossi* n. 98, 100, 101), oder mit diesem und der Inschrift ΙΧΘΥC, ΙΗCΟΥC, ΙΗCΟΥC ΧΡΕΙΤΟC, ΙΗ☧, ΙΧΘΥCΩΤΗΡ (*Becker* 90, n. 47 ff.), mit der Palme, dem das ewige Leben symbolisirenden Gefässe, der Taube, dem Lamm, dem guten Hirten (*Becker* 90, n. 53—55). Die reichste Fülle von christlichen Symbolen zeigt in herrlichster Ausführung auf kleinstem Raume ein Carneol des 2. Jahrh. im Kircher'schen Museum zu Rom (*Becker* 91, n. 57; s. u. Fig. 174); links sehen wir zunächst den Anker (in einer so sehr an das T-förmige Kreuz erinnernden Gestalt, wie sonst fast niemals) mit den zwei Fischen. Weiter rechts über einem Schafe steht eine Figur in Gestalt des T, die wol für eine Darstellung des Kreuzes zu erklären sein wird. Auf derselben sitzt die Taube mit dem Oelzweig. Die folgende Darstellung ist nach *Garrucci* (Civiltà catt. 1857) ein Schiff, dahinter wieder das T-förmige Kreuz, mehr nach unten ein einzelner F.; endlich am rechten Rande der gute Hirt, im Umkreise des ganzen Bildes ΙΘΧΥC (s. unten S. 521).

3) Auf Goldgläsern findet sich der F. nur selten; einmal unter der so häufig dargestellten Kürbisstaude des Jonas (*Garrucci* Vetri, tav. I[5]), sodann vier Fische auf einem Fragmente (*Garrucci* Tav. X[10]) und ein einzelner F. (*de Rossi* Rom. Sott. III, tav. XVII[4]). Christus, einen grossen F. haltend (*Garrucci* Tav. VI[10]), wie sonst Tobias, gehört nicht unmittelbar in die gegenwärtige Besprechung, sondern, wie die Darstellungen des jungen Tobias mit dem F., wenn dieselben auch symbolische Beziehung hatten, in die historischen Darstellungen, auf denen Fische vorkommen (s. die Artt. Jonas, Petrus, Tobias u. s. w.). Von anderen Glassgefässen sind zu erwähnen eine kugelförmige Phiole der Sammlung Disch zu Köln, jetzt im British Museum, welche zwischen den Ornamentbändern die erhabene, durch zwei Fische unterbrochene Inschrift hat: ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΑΕΙ ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC; ferner zwei einander sehr ähnliche Glasbecher, wahrscheinlich beide rheinische Arbeit, welche in drei Reihen Reliefdarstellungen von Seethieren zeigen; am Boden Muscheln, in der Mitte Schollen, zu oberst andere Fische, die näher an der Oberfläche des Meeres leben (*de Rossi* Bull. 1873, 142, tav. IX; R. S. III 326, tav. XVI; *Wilmowsky* Archäol. Funde, Trier 1873; s. unsere Figur 167); das eine dieser Gefässe wurde zu Trier, das andere zu Rom im Coemeterium S. Callisto gefunden; zu Rom

wurde von G. B. Milani auch ein F. von weissem Glas erworben, welcher von einem ähnlichen Gefäss stammt (*de Rossi* Bull. l. c. 143).

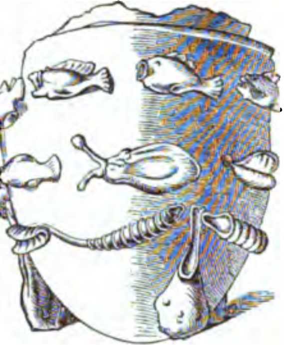






Fig. 167. Glasgefässe aus Rom und Trier.

4) Thonlampen finden sich in Gestalt eines Fisches (*Becker* 95) oder verziert mit einem oder zwei Fischen (*Aringhi* R. S. II 232; *Becker* a. a. O.; *de Rossi* Bull. 1867, 12), einmal mit einem F., welcher eine Ente verschlingt (*de Rossi* Bull. 1870, tav. IV 9; 1867, 88). Seltener findet sich der F. auf Bronzelampen, so auf der zu Porto gefundenen (*de Rossi* Bull. 1868, 77 sq., tav. n. 1), wo der Delphin mit dem Brode (des Lebens) als Gegensatz zu dem Drachen mit dem Apfel erscheint.

5) Fische aus Glas, Bronze, Elfenbein, Krystall, Schmelz, Perlmutter und anderm mehr oder minder kostbarem Material wurden vielfach in den Katakomben gefunden (*Aringhi* II 623; *Boldetti* 516; *Costadoni* 279 ff.; *Lupi* O. T. I 83; *Perret* IV 12, n. 2, 3, 9; *Becker* 96 f.; *de Rossi* Bull. 1863, 38).

Die Durchbohrung der Augen oder eine Oeffnung in diesen oder dem Rücken, ein Ring im Munde (*Schultze* Arch. Stud. 282), woran man ein Häkchen befestigen konnte, zeigen, dass man sich dieser Fische als Enkolpien zum Umhängen bediente. Ein Exemplar aus Bronze (*Costadoni* IV 246) trägt die Inschrift: CΩCAIC (mögest du uns retten!); s. Abb. Fig. 168; drei von *Boldetti*

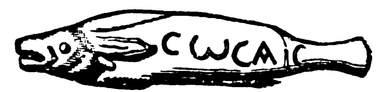


Fig. 168. Bronzefisch (nach Costadoni).

516 veröffentlichten die Zahlen X, XX, XXV. Auch am Rheine fanden sich solche Enkolpien; die Sammlung Disch zu Köln besass einen Delphin und einen F. dieser Art von Glas (jetzt in Paris, wahrscheinlich in der Sammlung Basilewsky), und ‚ein F., hechtartig, 9″ lang, in der Mitte 2″ hoch . . . von ganz dünnem Glas fand sich in einem römischen Grabe im Mühlthal bei Wiesbaden‘ (Prof. Dr. *Becker* Die ältesten Spuren des Christenth. am Mittelrhein, in den Annalen des Ver. für Nass. Alterthumsk. Bd. VII, H. 2, Wiesb. 1864, 43 f., Taf. II; daselbst wird dieser Fund als der dritte diesseits der Alpen bezeichnet, und als die beiden ersten ein zu Croix de S. Germain bei Autun und ein zu Arles gefundener gläserner F. angeführt). Manchmal sind sie hohl und dienten dann zur Aufnahme von Reliquien oder von Sprüchen aus der hl. Schrift (*de Rossi* Bull. 1875, 138, 141, tav. X 3, 4).

6) Ein F. findet sich auch auf dem Rande einer Thonschüssel der drei ersten Jahrhunderte, von der es allerdings zweifelhaft ist, ob sie den christlichen Denkmälern zugezählt werden kann, da diese Reliefdarstellung vielleicht nur den Zweck des Gefässes für den häuslichen Gebrauch bezeichnen sollte (*de Rossi* Bull. 1867, 15).

7) Auf einem Bronzegefäss im Kircher'schen Museum, welches P. Marchi für ein Taufgefäss erklärte, findet sich ein See mit vielen Fischen und Wasservögeln dargestellt. Eine ähnliche Darstellung zeigt ein Mosaik eines Baptisteriums bei der Kathedrale zu Dié (*de Rossi* Bull. 1867, 87). Auf einem Marmor zu Parenzo in Istrien aus dem 6. Jahrh., der zu dem dortigen Baptisterium gehört haben soll, findet sich zwischen zwei Fischen und zwei Tauben ein Kreuz eingehauen. Einem Baptisterium glaubt man auch ein mit Fischen geschmücktes Capitell aus Tebessa (s. Fig. 169) in Algerien zuschreiben zu können.



Fig. 169. Capitell aus Tebessa.

8) Der F. in den Gemälden der Katakomben. Die älteste Darstellung, aus dem Ende des 1. oder dem Anfang des 2. Jahrh. findet sich in dem Coemeterium der hl. Domitilla (s. unsere Abb. Fig. 170). Auf einem Ruhebette sitzen zwei Männer, vor ihnen steht ein dreifüssiger Tisch mit einem F. und drei Broden. Ein Diener scheint noch etwas zum Mahle Gehöriges herbeizuschaffen, vermuthlich den Wein. Dem Alter nach folgt zunächst das Doppelbild des Fisches in S. Lucina, ebenfalls aus dem 2. Jahrh. (s. un-



Fig. 170. Wandgemälde aus S. Domitilla.

sere Fig. 142 S. 437). Der F., der, was in der Abbildung nicht wiedergegeben ist, lebendig daherschwimmend erscheint, trägt auf seinem Rücken einen von Weiden geflochtenen Korb; auf demselben liegen Brode von der Form, wie sie bei den Orientalen, besonders bei den Juden, als Erstlingsgabe zum Opfer dargebracht wurden; in dem Korbe erblickt man durch die Zwischenräume ein Glasgefäss mit rothem Wein.

Aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. stammen die Bilder der sog. Sacramentskapellen in S. Callisto (s. S. 441). In der ersten erblickt man einen dreifüssigen Tisch mit einem F. und Broden, welche durch zwei sich durchkreuzende Ringe in vier Theile eingetheilt sind; an der einen Seite des Tisches stehen drei, an der andern vier mit Brod gefüllte Körbe. Von den Gemälden der zweiten Cella gehört hierher der Fischer (s. d. A. Fischfang), der mit der Angel den F. aus dem Wasser zieht, und der Dreifusstisch mit dem F. und dem kreuzförmig getheilten Brode, zur Seite links ein Mann in Ascetentracht mit dem Pallium, der seine Hände segnend dem Tische zuwendet, rechts eine Orante, in antiker Weise die Arme zum Gebete erhebend. Ein ferneres Bild zeigt sieben Männer, die an einem mit zwei Fischen besetzten Tische sitzen, vor dem sieben Körbe mit Brod stehen; ein drittes eine ganz ähnliche Darstellung, nur stehen auf dem Tische drei Fische und drei Brode, und vor demselben acht Körbe mit Brod. Eine ähnliche Darstellung findet sich in diesen Räumen ein drittesmal, in welcher *de Rossi* die Spuren von zwölf Körben erkennen zu können glaubte. Ausserdem sind die Gemälde von Gastmählern ohne biblische Beziehung, mit wechselnder Personenzahl (s. d. A. Gastmahl) hier zu erwähnen, insoweit bei denselben ein F. oder ein F. mit Brod aufgetragen erscheint, z. B. zwei Wandgemälde in dem Coemeterium S. Pietro e Marcellino.

Was die Form des symbolischen Ichthys angeht, so erscheint er manchmal in Gestalt eines Delphins (s. unsere Fig. 37 S. 55), meistens in der gewöhnlichen Fischgestalt. Welches ist die ältere Form? Die Lösung dieser Frage ist von Wichtigkeit, um festzustellen, ob auf die Auswahl dieses Symbols die Menschenfreundlichkeit, welche das Alterthum dem Delphin (φιλανθρωπότατος nennt ihn *Athenaeus* XIII 30) beilegt, von Einfluss war. Den Alten war der Delphin ein Sinnbild der Hülfe und Rettung der Schiffbrüchigen aus stürmischen Meeren und auf den Grabsteinen Symbol der Wanderung der Seelen nach den Inseln der Seligen. So bezeichnet *Pitra* (Spicil. Solesm. III 519) ihn mit Recht als ein natürliches Symbol des Erlösers der Welt. Auch finden sich für den Delphin, der sich um den Anker oder den Dreizack windet, die directen Vorbilder auf heidnischen Monumenten, wie anderseits die Inschriften, wo in dem Worte Ichthys das durch den letzten Buchstaben angedeutete Wort ΣΩΤΗΡ ausgeschrieben erscheint, den Beweis liefern, dass man bei diesem Anagramm in dem menschgewordenen Sohne Gottes besonders seine Eigenschaft als Erlöser betonen wollte; so liest man in einer jüngst zu Modena gefundenen Inschrift: ΙΧΘΥϹΩΤηρ (*de Rossi* R. S. II 333) und auf einer Gemme:

ΙΧ
ϹΩΤΗΡ
ΘΥ

(*Cavedoni* Tav. XI 35; *de Rossi* Bull. 1870, tav. IV 10); hierhin gehört auch der oben

in Fig. 168 abgebildete F. mit der Inschrift ϹΩϹΑΙϹ; endlich eine Inschrift in der Krypta des hl. Cornelius in S. Callisto, welche *de Rossi* (a. a. O. 53) ΙΧΘΥϹ ΑΛΙΦθόρων σωτήρ (der F., der Schiffbrüchigen Retter) ergänzt. Diese Gründe sprechen für die Annahme, dass in dem Ichthys die Eigenschaft Christi als Erlöser die erste Bedeutung war und dass der Gebrauch dieses Symbols mit dem symbolischen Delphin begann und allmählig auf den Fisch verallgemeinert wurde, seit man in den Buchstaben des griechischen Namens ΙΧΘΥϹ die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ erkannt hatte.

So geistreich diese Hypothese ist, so hat die genauere Erkenntniss der Chronologie der alten Denkmäler deren Unhaltbarkeit klar bewiesen. In den ältesten Gängen des Coemeterium s. Priscillae, welches im ersten Jahrh. der römischen Kirche entstand, findet sich von Symbolen nur der Anker, in der ersten Erweiterung, wol aus dem 2. Jahrh., daneben der F., aber nie in Form eines Delphins. Dieselbe Thatsache wiederholt sich in den Krypten der Lucina, wo aus dem 2. Jahrh. der F., welcher die Elemente der hl. Eucharistie, Brod und Wein, auf dem Rücken trägt, gemalt ist; von dem Delphin erblickt man auch hier noch keine Spur. In den anstossenden ältesten Gängen von S. Callisto zeigen die bedeutungsvollen Gemälde der Sacramentskapellen aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. den Ichthys stets in Fischgestalt; der Delphin findet sich nur in den Ecken als Ornament. In den dortigen Grabsteinen erscheint der Delphin auch erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. Gleiches findet sich in den übrigen römischen Coemeterien und in Gallien (*Le Blant* Inscript. I, p. XII, XLIV; II 269, 305, 497, 498). Jedenfalls kommt in älteren Monumenten der Delphin so selten vor, dass man sieht, wie nicht von ihm das Ichthyssymbol entnommen wurde, dieses vielmehr christlichen Ursprung hatte, und man den Delphin als Art eines Fisches in den Darstellungen wählte. Vielleicht wurde auf Siegelringen der um den Dreizack gewundene Delphin zuerst in den Kreis der christlichen Symbolik eingeführt, indem man nach dem bekannten Ausspruch des *Clemens von Alexandrien* (Paedag. III 11) hierzu Darstellungen wählte, welche auch die Heiden hierfür gebrauchten.

Fragen wir nach der Bedeutung dieses Symbols, so geben uns sowol die Denkmäler, als die hl. Väter und andere Schriftsteller darauf die deutlichste Antwort.

I. Wenn *Clemens von Alexandrien* den F. bereits als christliches Symbol auf den Siegelringen empfiehlt (αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα, Paedag. III 11), so giebt uns sein Schüler *Origenes* den Grund an: Χριστὸς ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς (in Matth. t. III 584, ed. BB.). Ebenso sagt *Melito* (Clavis s. v. Piscis, Spicil. Sol. II 173): piscis, Christus; und *Tertullian* (De bapt. 1): nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Am Ende des 2. oder im Anfang des 3. Jahrh. finden wir auch schon die Deutung des Wortes ΙΧΘΥϹ als die Anfangsbuchstaben von ΙΗϹΟΥϹ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ enthaltend, bezeugt; in den sibyllinischen Büchern VIII 217 ff. findet sich ein Akrostichon, dessen Anfangsbuchstaben die Worte ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ bilden. Wann und wo diese Deutung des Wortes ἰχθύς entstanden, entzieht sich unserer Kenntniss. *Pitra* (De pisce symbolico, im Spicil. Solesm. III 524) vermuthet Alexandrien als Entstehungsort, wo die christliche Gemeinde sich besonders aus Juden bildete, denen solche Deutungen aus alter Gewohnheit geläufig waren. Jedenfalls ist die Deutung des Fisches als Symbol Christi älter als jener Theil der sibyllinischen Bücher, da wir dieses Symbol bereits auf Denkmälern aus dem 1. oder dem Anfang des 2. Jahrh. erblicken; so auf Grabsteinen des Coemeterium s. Priscillae aus jener Zeit (*de Rossi* Bull. 1870, 56 f.) und in dem oben erwähnten Gemälde aus dem Coemeterium s. Domitillae. Ein Zusammenhang dieses christlichen Symbols mit den F.-Allegorien der heidnischen Welt und bei den Juden ist, wie *Pitra* in seiner Abhandlung De pisce allegorico (Spic. Sol. III 500 sqq.) mit grosser Gelehrsamkeit nachgewiesen hat, nicht vorhanden. Wir haben es hier mit einem tiefsinnigen Symbol christlichen Ursprungs zu thun, welches seinen tiefsten Grund wol nicht in der Deutung der Buchstaben des Wortes ἰχθύς, sondern in der bedeutungsvollen Beziehung hat, in welcher nach der übereinstimmenden Erklärung der hl. Väter der F. in den evangelischen Erzählungen (Luc. 24, 42; Joh. 6, 11; 21, 8—13 und Matth. 14, 19) zu dem leidenden und dem eucharistischen Erlöser steht. Wie jenes Akrostichon der sibyllinischen Bücher zeigt, lebte aber auch früh schon in dem Bewusstsein der Gläubigen, was von den Vätern zuerst *Optatus von Mileve* am Ende des 4. Jahrh. aussprach: piscis nomen secundum appellationem graecam in uno nomine per singulas litteras turbam sanctorum nominum continet, ΙΧΘΥΣ, quod est latinum Iesus Christus, Dei Filius Salvator (De schism. Donat. III 2). Aehnlich der hl. *Augustinus* (De civ. Dei XVIII 23): horum autem graecorum quinque verborum, quae sunt Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ (quod est latine Iesus Chri-

stus Dei Filius Salvator), si primas litteras iungas, erit ἰχθύς, id est piscis, in quo nomine mystice intelligitur Christus. So war der Name oder das Bild des Fisches ein Bekenntniss des Glaubens an den göttlichen Erlöser und ein Ausdruck der Hoffnung auf die Errettung durch ihn: so auf Ringen (s. unsere Fig. 171), in den Enkolpien, auf den Grabsteinen.



Fig. 171. Ring (nach de Rossi Bull. 1878, pl. IV—V).

Wenn der F. mit anderen Symbolen verbunden erscheint, was in der Regel der Fall ist, so ist meistens diese Verbindung bedeutungsvoll.

1) Am häufigsten und auf den Ringen und geschnittenen Steinen fast ausnahmslos ist der F. mit dem Anker verbunden; so auf einem beiderseits geschnittenen Opal (*Vettori* Nummus aer. 92; s. oben Fig. 165 S. 517) und auf einem rothen Jaspis in der Gemmensammlung des k. Antiquariums zu Berlin (Kl. IX 129; vgl. *Becker* 82, n. 14; s. unsere Fig. 172). Da der Anker (s. d. A.) nach dem Vorgange des Apostels Paulus (Hebr. 6, 19) von den alten Vätern vor Allem als Sinnbild der Hoffnung gedeutet wird, so drückt diese Verbindung dasselbe aus, wie die häufig vorkommende Inschrift: spes in Christo, spes in Deo, spes in Deo Christo. Wo der Anker an seinem obern Ende kreuzförmig gebildet ist, wird dadurch in noch ausdrucksvollerer Weise der Kreuzestod des Erlösers als Grund der christlichen Hoffnung bezeichnet. Als Sinnbild des Kreuzestodes unseres göttlichen Ichthys ist auch der der heidnischen Kunst entlehnte, um den Dreizack geschlungene Delphin zu betrachten, wo er nicht als blosses Ornament, sondern, wie auf dem Grabstein der Lollia in S. Lucina (*de Rossi* R. S. I 344; II 317) in der Weise der christlichen Symbole angebracht ist. War ja doch, wie die Stelle aus den sibyllinischen Büchern zeigt, den alten Christen das Fischsymbol ohnehin eine Erinnerung an das Kreuz, wie auch die Väter den gebratenen F., welchen die Jünger dem Herrn nach der Auferstehung reichten, und dessen Reste er ihnen zur Speise gab (Luc. 24, 42 f.) als ein Bild des leidenden Erlösers auffassen: piscis assus Christus passus (*Aug.* Tract. 123 in Ioan.), welcher quasi tribulatione assatur tempore passionis suae (*Greg.* *M.* Hom. in Ev. lib. II 24). Häufig erscheinen, namentlich auf geschnittenen Steinen, zwei gleich grosse Fische neben dem Anker. So auf dem oben erwähnten Carneol des 2. Jahrh. im Kircher'schen Museum zu Rom, dessen sechsmal vergrösserte Abbildung wir hier (nach *Garrucci* Civ. catt. 1857, in besonderm Abdruck) in Fig. 174 geben (vgl. *Becker* 91, n. 57). *Lupi* (Epit. Sev. M. 64) hält solche Steine für Hochzeitsandenken und deutet die Fische auf die beiden Eheleute, das Ankerkreuz auf ihr sacramentum magnum in Christo (Ephes. 5, 32); *Pitra* (Spic. Solesm. I 559) erblickt darin eine Hinweisung auf die doppelte Natur Christi oder seine Verkündigung im A. und N. Test.: wahrscheinlich ist aber diese Verdoppelung mit *de Rossi* (Spic. Solesm. III 562) nur aus dem Streben des Künstlers nach symmetrischer Anordnung zu erklären, wenigstens wo eine Deutung der Fische auf die Gläubigen ausgeschlossen und nicht vielmehr durch andere Anzeichen gerechtfertigt ist. Vielleicht war auch diese Verdoppelung, wie sie sich aus Gründen der Symmetrie auch sonst in der altchristlichen Kunst findet, hier dadurch besonders nahegelegt, weil die beiden Fische bei der Brodvermehrung (Matth. 14, 19) von den Vätern ebenfalls als Sinnbild Christi aufgefasst werden (*Aug.* De div. quaest. XXI 1, 2).

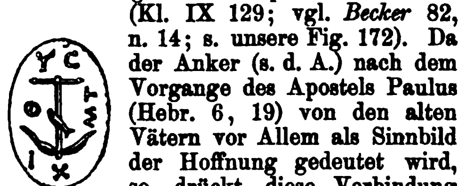


Fig. 172. Jaspis des Berliner Antiquariums.

Fig. 173. Von einer Grabschrift (bei Marangoni Acta s. Victorini 111).



Fig. 174. Carneol des Museo Kircheriano.

2) F. und Taube. Die Taube ist ein Sinnbild der dahingeschiedenen Seele; trägt sie den Oelzweig, so ist dies Symbol gleichbedeutend mit der Acclamation: Spiritus tuus in pace; wo der F. hinzutritt, ergänzt sich dieselbe durch den Zusatz: et in Christo. Fehlt der Oelzweig, so ist die Deutung: spiritus tuus in Christo (s. Fig. 175).

3) F. (oder Delphin), ein Schiff tragend, findet sich auf einem Grabstein aus den römischen Katakomben, jetzt zu Anagni (*de Rossi* Index n. 32), auf einem Amethyste des Museums Escalopier (*Perret* IV, pl. 16, 89), auf einer von *Ficoroni* (Gemmae litt. tab. XI 8) und auf der von *Aleander* (Nov. eccl. ref. symb., Romae 1626) veröffentlichten und commentirten Gemme (s. oben). Der Sinn ist klar: es ist der

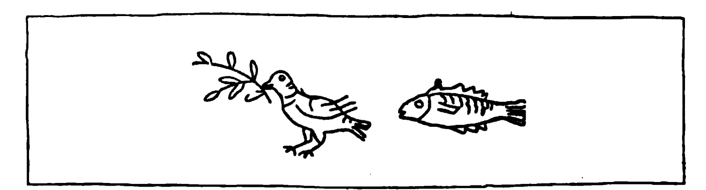


Fig. 175. Grabstein aus S. Priscilla.

göttliche Erlöser, welcher die Kirche aufrechterhält und durch die Stürme dieser Welt hindurchträgt. In denselben Ideenkreis gehört ein Elfenbeinrelief im vaticanischen Museum und ein geschnittener Jaspis, früher im Museum Borgia (*de Rossi* Spicil. Solesm. III 563), in welchem dem Bilde des Schiffes das Wort ΙΧΘΥC beigeschrieben ist.

4) F. und Brod in Verbindung gebracht, findet sich theils mit offenbarer Hinweisung auf biblische Erzählungen, theils ohne solche. Erstere sind die zahlreicheren; sie beziehen sich a) auf die wunderbaren Brodvermehrungen (Joh. 6, 1 bis 15; Matth. 14, 19—21; 15, 32 bis 38); so der Grabstein des Συντρόφιον (s. Fig. 176), eine Marmorplatte bei *Perret* (V, pl. XLVII 18; s. Fig. 177) und in mehreren der oben erwähnten Gemälde im Coemeterium s. Callisti; b) auf das Mahl der sieben Jünger nach der Auferstehung (Joh. 21, 1—13) im Coemeterium s. Callisti unter Beifügung der Körbe der Brodvermehrung (s. Fig. 178). Schon die Weise der Darstellungen zeigt, dass die Absicht des Künstlers nicht auf eine historische Darstellung der biblischen Ereignisse ging, sondern dass er die Beziehung auf letztere zum symbolischen Ausdruck einer christlichen Glaubenslehre wählte. Welches diese Wahrheit ist, zeigen uns die hl. Väter, welche in jenem biblischen Ereignisse ein Bild der hl. Eucharistie finden. So sagt *Hilarius Pict.* von den Fischen bei der Brodvermehrung: duo pisces turbis dantur: nondum enim concessum apostolis erat ad vitae aeternae cibum coelestem panem perficere ac ministrare (In Matth. 14; vgl. *August.* Serm. CLXIII in *Mai* Nov. bibl. patr. I 363; *Ambros.* De virgin. III 1). Von dem F. bei dem Mahle der sieben Jünger nach der Auferstehung sagt *Melito* (Spicil. Solesm. II 173): piscis in mensa cum favo mellis positus, Christus. *Prosper. Aquit.* (oder vielmehr Anonym. Afric. in Op. De promissis et praedic. Dei II 30) nennt Christus, mit Bezugnahme auf den F. des Tobias, den F., qui satiavit *ex se ipso* in littore discipulos et toti se obtulit mundo ἰχθύν . . . cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur. *August.* (Tract. 123 in Ioan.) schreibt: fecit prandium Dominus illis septem discipulis, de pisce scilicet, quem prunis superpositum viderant, et de pane. Piscis assus Christus est; ipse est et panis, qui de coelo descendit. Huic incorporatur Ecclesia ad participandam beatitudinem sempiternam . . . ut omnes, qui hanc spem gerimus tanto sacramento nos communicare possimus et eidem beatitudini sociare. In diesen Bildern haben wir somit eine symbolische Darstellung des eucharistischen Mahles, des Tisches des Herrn, wie schon der Apostel ihn nennt (I Kor. 10, 21), vor uns, an welchem der in der

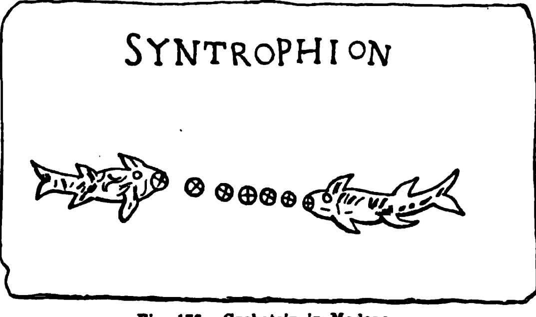


Fig. 176. Grabstein in Modena.

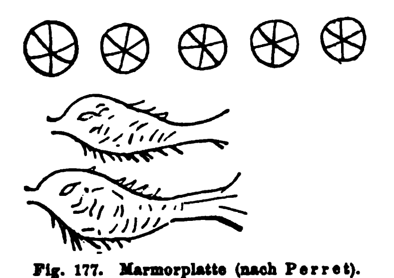


Fig. 177. Marmorplatte (nach Perret).



Fig. 178. Fresco aus S. Callisto.

hl. Taufe wiedergeborene Gläubige den göttlichen Erlöser (panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus; *Paulin.* Ep. 8) empfängt, zum Troste und zur Stärkung in dieser irdischen Pilgerschaft und zum Unterpfande des ewigen Lebens.

Dieselbe eucharistische Bedeutung haben andere Darstellungen, in welchen F. und Brod ohne unmittelbare Hinweisung auf jene Wunder erscheinen: a) der F. in S. Lucina, welcher das Körbchen mit Brod und Wein trägt (s. oben und unsere Fig. 142 S. 437), ein Bild, welches seine Erklärung in dem Worte des hl. *Hieronymus* (Ep. ad Rustic. n. 20) findet: nihil illo ditius, qui corpus Domini in canistro vimineo et sanguinem portat in vitro. Ferner in S. Callisto der Dreifuss mit dem F. und mit dem Brode, neben welchem an der einen Seite ein mit dem Pallium bekleideter Mann, welcher die Hände segnend über den Tisch ausbreitet, an der andern Seite eine Orante steht (s. Fig. 179). Mit Recht er-



Fig. 179. Wandgemälde aus S. Callisto.

klärt *de Rossi* (Spicil. Sol. 567) dieses Gemälde als eine Darstellung der Consecration, der Wandlung des Brodes in den göttlichen ἰχθύς (die von *Schultze* Arch. Stud. 86 ff. gegen diese von ihm selbst als übereinstimmend erklärte Ansicht geltend gemachten Gründe wurden von *Kraus* in der Litterarischen Rundschau 1881, Sp. 48 widerlegt). In eucharistischer Bedeutung erscheint der F. wol auch auf einem Gemälde einer 1864 entdeckten alexandrinischen Katakombe (s. unsere Abb. Fig. 147 S. 439). In der Mitte erscheint Christus, neben ihm Petrus und Andreas, letzterer eine Schüssel mit zwei Fischen haltend, vor ihm mehrere Körbe mit Brod. Neben Petrus erblickt man die Hochzeit zu Kana, das Bild der Verwandlung des Weines in das Blut Christi, neben Andreas ein Gastmahl mit der Ueberschrift: ΤΑϹ ΕΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ ΧΡ ΕϹΘΙΟΝΤΕϹ (εὐλογία = hl. Communion; vgl. I Kor. 10, 16). Während in den Gemälden der Dreifuss mit dem Ichthys und dem Brode, sei es von den Brodkörben umgeben, sei es zwischen dem Priester und der Orans, die eucharistische Bedeutung in ihrer höchsten Entwicklung darstellt, ist sie, wo das Mahl der sieben Jünger oder, wie in dem vorgenannten alexandrinischen Gemälde des 4. Jahrh., die Speisung mit den wunderbar vermehrten Broden und Fischen dargestellt ist, mit diesen auf das allerheiligste Sacrament bezüglichen evangelischen Ereignissen in Verbindung gebracht. In einer dritten Klasse von Bildern ist nicht der Ichthys und das Brod der Hauptgegenstand der Darstellung, wenn auch wesentlich zu derselben gehörend. Es sind dies Gastmähler, wo unterschiedslos Männer und Frauen und in willkürlicher Zahl erscheinen (s. d. A. Mahle). Früher als Darstellung der Agapen angesehen, werden sie jetzt allgemein als bildlicher Ausdruck der ewigen Seligkeit betrachtet, deren Unterpfand der Empfang der hl. Eucharistie in diesem Leben ist; denn ‚wer dies Brod isst, wird leben in Ewigkeit‘ (Joh. 6, 59). Hier erscheint also auch der Ichthys in eucharistischer Bedeutung als Symbol der göttlichen Speise, welche die Gläubigen zur ewigen Seligkeit und zur glorreichen Auferstehung bereitet (*de Rossi* Spicil. Solesm. III 568; Bull. 1865, 45 f.). In diese letztere Klasse gehört auch wol das eben erwähnte älteste Gemälde mit dem Ichthys aus dem Coemeterium s. Domitillae; es stammt aus dem 2., vielleicht aus dem 1. Jahrh. (Fig. 142). Zu den Denkmälern des eucharistischen Ichthys gehört auch die oben erwähnte Bronzelampe aus Porto, in welcher der Delphin mit dem Brode des Lebens als Gegensatz zu dem Drachen mit dem Apfel erscheint, so wie der Grabstein des Syntrophion (s. oben), wenn wir die beiden Fische auf Christus, der das Brod des Lebens uns reicht, und nicht auf die pisciculi deuten wollen, welche durch dessen Genuss zu der ewigen Seligkeit und der glorreichen Auferstehung gelangen. Vielleicht haben auch die Fische auf dem jetzt im britischen Museum befindlichen Glasgefässe der Sammlung Disch mit der Inschrift ΠΙΕ ΖΗϹΑΙϹ ΑΕΙ ΕΝ ΑΓΑΘΟΙϹ eine eucharistische Bedeutung. (Ueber ein Glasgefäss mit fast identischer Inschrift — ‚acclamazione forse eucaristica‘ — vgl. *de Rossi* Bull. 1873, 20.)

Diese eucharistische Bedeutung des Fisches findet sich, wie in den Vätern, so auch in den Inschriften bezeugt. In der Grabschrift, welche Albercius, Bischof von Hierapolis (2. Jahrh.) sich verfasste, heisst es (v. 11—19):

. . . . . . Πάντας δὴ ἔωθεν
Ἔσχον [ἐμοί] συνομηγυρέας. Πίστις δὲ προσῆγε
Καὶ παρέθηκε τροφὴν, ἰχθὺν [δὲ μιῆς] ἀπὸ πηγῆς,
Παμμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή·

Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς,
Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου
. . . .
Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπέρ μου πᾶς ὁ συνῳδός.

(Alle aus dem Orient hatte ich gleichgesinnt im Gottesdienst. Denn der Glaube brachte hervor und setzte jedem Einzelnen Speise dar, den F. aus einer Quelle, den übergrossen, makellosen, den die unbefleckte Jungfrau ergriffen und ihren Freunden ganz zum Essen hingegeben; sie hat auch guten gemischten Wein und reicht ihn mit dem Brode dar ... Dies verstehend möge Jeder, der mit mir übereinstimmt, für mich beten.) Die ganze Grabschrift findet sich abgedruckt in Spicil. Solesm. III 533.

Noch ausdrücklicher als dies Zeugniss aus dem Orient redet die Grabschrift des Pectorius, welche am 24. Juni 1839 auf dem Kirchhofe S. Pierre d'Estrier bei Autun aufgefunden wurde und bald die Aufmerksamkeit der Gelehrten aller Länder auf sich zog (herausgegeben mit Angabe der Litteratur in Spic. Solesm. I 554 ff.; *Kraus* R. S. 249; *Becker* l. c. 33; *Lenormant* bei *Cahier* Mél. d'Arch. III 156, IV 118; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 9 f.; *Wiseman* Essays III 281, deutsche Ausg., Rgsb. III 250; *Franz* Christl. Denkm. v. Autun, Berl. 1841; *Nolte et Rossignol* Rev. arch. XIII 505; *Kirchhoff* Corp. Inscr. gr. n. 9890). Ohne uns auf die verschiedenen Hypothesen zur Ergänzung der (nachstehend eingeklammerten) fehlenden Worte einzulassen, geben wir den Text mit der Interlinearübersetzung. Der Leser wird leicht bemerken, dass der ΙΧΘΥΣ sich akrostichisch in den fünf ersten Versen findet:

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
Ichthys des himmlischen göttlich Geschlecht, das Herz rein
Χρῆσε λαβὼ[ν ζωὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Bewahr, nachdem du empfangen unter Sterblichen das unsterbliche Leben
Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν· τὴν σήν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ὴν]
Von Gott herströmender Wasser. So labe, o Freund, deine Seele
Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης·
An dem stets fliessenden Wasser der Reichthum schenkenden Weisheit.
Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρῶσιν]
Des Heilands der Heiligen süsse Speise empfange.
Ἔσθιε πιν[άω]ν (oder: πῖν[ε, λάβων]) ἰχ[θ]ὺν ἔχων παλάμαις.
Geniesse hungernd [oder: iss, trinke, nachdem du ihn genommen] den Ichthys, den du hältst in den Händen.
Ἰχ[θὺ] χ[όρτασον] μ' ἄρα λιλαίω δέσποτα σῶτ[ερ]
O Ichthys, begnadige mich, ich sehne mich, mein Herr und Erlöser.
Εὖ εἴδο[ι μή]τηρ, σὲ λιτάζομ[ε], φῶς τὸ θανόντων,
Dass wol ich erblicke, fleh', o Mutter, ich dich an, das Licht der Todten.
Ἀσχανδ[εῖε πά]τερ, τὠμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
Aschandios, o Vater, du Theuerster meinem Gemüte,
Σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ σὺν τ' οἰκείο]ισιν ἐμοῖσιν,
Sammt der besten Mutter und meinen Brüdern
Ἰ[χθύος εἰρήνη σεο] μνήσεο Πεκτορίοιο.
Bei des Ichthys Mahle gedenke des Pectorius.

II. Der F. ist ferner Symbol der Gläubigen. *Melito* schreibt Pisces 2. Sancti mit Bezugnahme auf Joh. 21, 11; *Tertullian* (De bapt. 1): nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Für den Orient bezeugt *Clemens Alex.* in dem Hymnus auf Christus (am Ende des Paedag.) dieselbe Auffassung:

Ἁλιεῦ μερόπων
Τῶν σωζομένων
Πελάγους κακίας
Ἰχθῦς ἁγνούς
Κύματος ἐχθροῦ
Γλυκερᾷ ζωῇ δελεάζων.

(Fischer der Menschen, der geretteten, der du aus dem Meere der Bosheit, aus den feindlichen Fluthen die heiligen Fische zu süssem Leben fängst.) Als Sinnbild der Gläubigen erscheint der F. auch dem Verfasser der Grabschrift von Autun, wenn er fast mit Uebersetzung der Worte Tertullians die pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ n. I. C. des himmlischen Ichthys göttliches Geschlecht nennt. Diesen Zeugnissen gegenüber ist die ganz alleinstehende Ansicht von *Schultze* (Archäol. Stud. 41 ff.), in den drei ersten Jahrhunderten habe man den F. nur auf Christus gedeutet, durchaus zu verwerfen, und seine Meinung, die Deutung auf die Gläubigen sei eine spätere Degradation dieses Symbols, ist um so unbegreiflicher, da ja schon in den Worten Christi, der die Apostel als Menschenfischer bezeichnet, dieser Symbolismus ausgesprochen war.

Was die Denkmäler betrifft, so haben wir bereits oben bemerkt, dass eine blosse Verdoppelung der Fische kein hinreichender Grund ist, diese als Sinnbild der Gläubigen zu fassen, während es anderseits auch zu weit gehen würde, wollte man diese Erklärung bei denselben stets ausschliessen (*Becker* a. a. O. 68 u. 87). Dagegen erscheint diese Deutung jedenfalls begründet, wo der eine Fisch viel kleiner als der andere erscheint, wie auf dem Ringe des Bischofs Ademar von Angoulême (*de Rossi* Bull. 1870, tav. IV 6) und auf einer ebend. n. 10 nach *Costadoni* reproducirten Gemme. Ueber den christlichen Ursprung, welchen *Schultze* (a. a. O. 42) bezweifelt, s. *de Rossi* Bull. 1870, 62 ff.; ebendaselbst ist bereits der Einwurf Schultze's, der grössere F. sei stachelig und könne darum nicht auf Christus gedeutet werden, widerlegt. Sinnbild

der Gläubigen ist auch wol der kleinere Fisch auf dem in Fig. 174 abgebildeten Carneol des Kircher'schen Museums. Beizufügen ist, dass in dem Kalk eines Loculus sich ein Delphin dargestellt findet, welcher eine kleine Schlange verschlingt; vielleicht die einzige Darstellung dieser Art in den Katakomben des Ichthys-Christus als Siegers über den durch die Schlange symbolisirten Satan. Eine Zeichnung dieser symbolischen Gruppe wurde in der Sitzung vom 2. März 1879 der Soc. dei cultori della crist. archeol. in Roma vorgelegt (*de Rossi* Bull. 1880, 95). In gleicher Weise deutet *Pitra* Spic. Sol. III 578 die Fische auf dem Ringe des Bischofs Arnulf von Metz (s. Fig. 180); ebenso *Martigny* s. v. Anneau épiscopal, welcher darin den Bischof als Menschenfischer charakterisirt findet. Diese Erklärung scheint uns wahrscheinlicher als diejenige *Beckers* a. a. O. 92, welcher darin eine Erinnerung an das Gleichniss Matth. 13, 47 sieht. Noch unzweifelhafter sind die Gläubigen durch die Fische symbolisirt auf den oben erwähnten Glasgefässen, welche mit verschiedenen Reihen von Fischen in Reliefdarstellungen umgeben sind. Das Meer ist bekanntlich eine Allegorie der Welt und des Taufwassers, der aqua, in welcher nach *Tertullian* nos pisciculi ... nascimur neque aliter quam in aqua permanendo salvi sumus (*de Rossi* Bull. 1873, 143; *Wilmowsky* Archäol. Funde 38). Als Sinnbild der Gläubigen müssen wir auch die Fische in dem oben erwähnten Taufgefäss aus Bronze und in dem Schmuck der Baptisterien, deren Brunnen von demselben Symbolismus den Namen Piscina führte, betrachten, und finden hier wol das letzte Ausklingen dieses Symbols. In anderen Denkmälern des 6. Jahrh., wie auf den Ambonen der Kathedrale und der Kirche S. Giovanni e Paolo zu Ravenna, sind die Fische wol nur mehr zu decorativen Zwecken angebracht. — Ueber die hierher gehörigen Denkmäler mit der Darstellung des Fischfangs s. diesen Artikel.

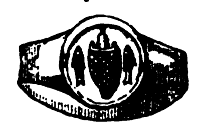


Fig. 180. Ring des B. Arnulf von Metz.

III. Der F. erscheint auf Grund biblischer Anknüpfungspunkte auch schon in den ersten christlichen Jahrhunderten als **Symbol des Teufels** (als Gegensatz zu dem Ichthys-Christus) und **der Sünder** (als Gegensatz zu des ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος, den pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum I. C.), und dies ist ein fernerer Beweis, dass man in der Symbolisirung der Gläubigen durch den F. keine Degradation des Ichthys-Symbols fand, sondern nur eine auf biblischer Grundlage beruhende vollständigere Erkenntniss desselben. So lesen wir in dem Brief des hl. *Barnabas* (10): pisces sine squamis, sine poenitentia peccatores; bei *Melito* Pisces 3 Mali mit Bezugnahme auf Matth. 13, 47; Ps. 8, 9; Os. 4, 3 (Spicil. Sol. II 173). Weitere Belegstellen s. ebend. III 530. Mit vielem Grund vermuthet *de Rossi* (Bull. 1870, 66 ff.), dass wir in den vorerwähnten Ringen, in welchen aus dem Munde des grössern Fisches Fühler eines Polypen hervorzugehen scheinen, den durch den Ichthys verschlungenen Polypen, als auf den von Christus besiegten Satan zu deuten haben.

Litteratur: *Pitra* ΙΧΘΥΣ sive de pisce allegorico et symbolico im Spicil. Sol. III 499 sqq.; *de Rossi* De christianis monumentis ΙΧΘΥΝ exhibentibus, ib. 545 sqq.; *Ferd. Becker* Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, Breslau 1866 (die 2. Aufl. stand mir leider nicht zu Gebote); *Ioh. Cypriani* De nomine Christi acrostichio ἰχθύς, Lips. 1699; *Costadoni* Dissert. sopra il pesce come simbolo di G. C. presso gli antichi cristiani (in *Calogera* Raccolta d'opuscoli scientif. e filol. t. XLI 247 bis 329); *Polidori* Del pesce come simbolo di Cristo e dei cristiani (im Mailänder Amico cattolico 1843); *V. Schultze* Arch. Stud. über altchristl. Monum., Wien 1880. HEUSER.

FISCHER und **FISCHFANG** finden sich in der altchristlichen Kunst mehrfach dargestellt.

1) Zweimal in den Wandgemälden der Sacramentskapellen in S. Callisto (erste Hälfte des 3. Jahrh.): ein Fischer, einmal mit einem Hute und einem Tuche um die Oberschenkel, das anderemal noch weniger bekleidet, sitzt auf einem Felsen und zieht an einer Angelschnur einen Fisch aus dem Wasser (die nachstehende Abbildung Fig. 181 des erstern Bildes ist in der Kleidung



Fig. 181. Wandgemälde aus S. Callisto.

nicht genau; vgl. *de Rossi* R. S. II, tav. XV). Zur Linken ist beidemal Moses, wie er das Wasser aus dem Felsen schlägt, zur Rechten das einemal als eucharistisches Sinnbild das Mahl der sieben Jünger am See Tiberias (Joh. 21), das anderemal die Taufe eines Knaben dargestellt. Ganz ähnlich, aber mit weit grösserer Kunst findet sich die Scene in dem Coemeterium S. Do-

mitilla gemalt (*de Rossi* Bull. 1865, 44), nur hängt hier die Schnur an einer langen Angelruthe. In einer Hauskapelle, welche in den letzten Jahren in der Nähe der diocletianischen Thermen entdeckt wurde, zeigt ein Wandgemälde des 4. Jahrh. das Meer mit verschiedenen Fischen, darauf Kähne, aus denen mit Netzen und Angeln gefischt wird (*de Rossi* Bull. 1876, 50, tav. VI, VII). Ueber einige Gemälde mit Fischerscenen aus dem Leben des Tobias und des hl. Petrus s. die Art. Tobias und Petrus.

2) Auf geschnittenen Steinen. Ein Carneol (*Vallarsi* Opp. s. Hieron. I 18; *Becker* Darst. J. Chr. 85) zeigt einen mit einem Lendenschurz bekleideten Fischer, der in der linken Hand einen Korb, in der rechteu eine Angelruthe hält, an deren Schnur ein Fisch hängt; neben dem Fische steht die Inschrift IXΘYC. Eine von *Costadoni* am Ende seiner Abhandlung Del pesce veröffentlichte Gemme (s. Fig. 182) zeigt einen mit einer Fischhaut bekleideten Fischer, der den Fischkorb in der Linken trägt.

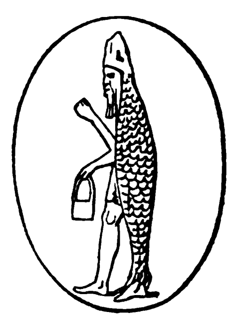


Fig. 182. Gemme (nach Costadoni).

3) Auf Sarkophagen. Das älteste Beispiel ist der Fischer in der Exomis, in der Linken einen Korb mit einem Fisch tragend, mit der Rechten einen zweiten Fisch vermittelst einer Angelschnur aus dem Wasser ziehend, auf einem Sarkophage aus dem Anfang des 3. Jahrh. *Schultze* Arch. Stud. 47, Note 3 bezweifelt zwar den christlichen Charakter, allein wenn es sich um den in dem Sitzungsberichte der römischen Accademia di archeologia cristiana erwähnten Sarkophag handelt (*de Rossi* Bull. 1879, 42), so scheinen die dortigen Sachverständigen und auch Le Blant diesen Zweifel nicht zu theilen. Ein ebenso gekleideter Fischer, in der Linken den Fischkorb, in der Rechten an der Angelschnur einen Fisch haltend, findet sich auf einem Sarkophag aus Ostia im christlichen Museum des Lateran (siehe Fig. 183); eine doppelte Scene aus dem Fischerleben auf einem Sarkophage, jetzt ebenfalls im Lateranmuseum (*Aringhi* R. S. I 335; *Bottari* Tav. XLII), der ausserdem die Auferweckung des Lazarus, Moses das Wasser aus dem Felsen schlagend, und die Geschichte des Jonas enthält. Rechts von der letztern steht ein Fischer in kurzer Tunica, am linken Arm den Fischkorb tragend, während er mit der Rechten vermittelst der von einem nackten Knaben gestützten Angelruthe einen Fisch aus dem Wasser zieht (s. Fig. 184). Ort der Scene ist ein felsiges Meeresufer mit Schnecken, einer Eidechse, einem Reiher und einem Seekrebse; im Wasser erblickt man noch mehrere andere Fische. Links von den Reliefs aus dem Leben des Propheten Jonas erblickt man dieselben beiden Personen, von denen die eine der andern den Fischkorb giebt.

4) Auf Gläsern. In einem Glasgefässe des vaticanischen Museums (*de Rossi* Bull. 1868, 36) ist ein Fischfang mit zahllosen Fischen, Kähnen und Fischern mit Netzen eingeschliffen. Ein Fragment eines ähnlichen Gefässes, wahrscheinlich aus den Katakomben, findet sich im Kircher'schen Museum (*de Rossi* l. c.). Auf einem Goldglas (*Garrucci* Vetri tav. VI [10]; s. Fig. 185) erblickt man Christus in Tunica und Pallium, einen Fisch an einer Angelschnur tragend.

5) Auf einem Bronzegefäss des Kir-



Fig. 183. Von einem Sarkophag aus Ostia.

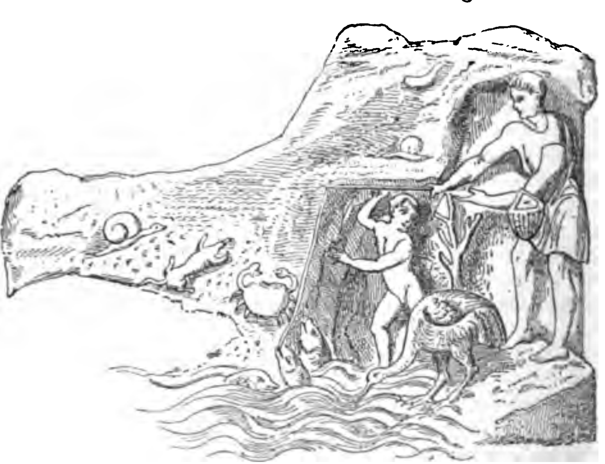


Fig. 184. Von einem Sarkophag im Lateranmuseum.


Fig. 185. Goldglas (nach Garrucci).

cher'schen Museums sieht man Fischer von Kähnen aus mit Netzen und vom Ufer aus mit Angeln fischen (*de Rossi* Bull. 1867, 88).

6) Auf einem Elfenbeinrelief (*Mamachi* Costumi I, prefaz. 1) sitzt in einem Kahn mit der Inschrift ΙΧΘΥϹ der Erlöser am Steuer, während Petrus ein Netz mit einem grossen Fische aus dem Wasser zieht.

7) In musivischen Bildern und Gemälden wurden Meeresscenen und Fischfang auf dem Fussboden und den Wänden der Kirchen, insbesondere der Baptisterien, dargestellt. Noch erhalten ist ein solches Mosaik aus dem Baptisterium von Dié in Frankreich, aus dessen Beschreibung bei *de Rossi* Bull. 1867, 88 allerdings nicht klar hervorgeht, ob neben den Fischen auch Fischer sich finden. Bezeugt sind aber solche Bilder des Fischfangs durch Nilus, den Schüler des hl. Joh. Chrysostomus. Von Olympiodor consultirt, tadelt er solche Darstellungen der Jagd und des Fischfangs und empfiehlt statt derselben Scenen des A. und N. Test. (Act. IV *Conc. Nicaen.* II, Labb. VIII 875). In dem von Olympiodor dem Heiligen vorgelegten Plane trat freilich der Symbolismus sehr zurück und war der Tadel desshalb gerechtfertigt.

Die symbolische Bedeutung dieser Scenen betreffend, ist, wie *de Rossi* (Bull. 1870, 67) mit Recht hervorhebt, zwischen den eigentlichen Symbolen eines einzelnen Fischers im strengen Sinne, und zwischen allgemeinen Scenen von Fischfang und Meeresleben, mit welchen die Kirchen, die Baptisterien und die Geräthschaften, besonders die für die Taufe bestimmten, geschmückt wurden, zu unterscheiden. Zu der ersten Klasse gehören vor Allem die Bilder in S. Callisto und S. Domitilla. Der Fischer ist hier der ἁλιεὺς μερόπων, der

,Fischer der Menschen,
Der erlöseten,
In der Sünde Meer
Die reinen Fische
Aus feindlicher Fluth
Mit süssem Leben ködernd'

(*Clem. Alex.* Lobgesang auf Christus, nach der Uebersetzung *Schlossers*); oder auch ein Sinnbild derer, die von Christus selbst Menschenfischer genannt wurden: der Fisch, ein Sinnbild des Menschen, welcher durch die Angel der apostolischen Lehre gefangen in der hl. Taufe einer der pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Iesum Christum (*Tertull.* De bapt. 1) wird. Vielleicht dachte man dabei an den Menschenfischer κατ' ἐξοχήν, den hl. Petrus (vgl. das oben angeführte Elfenbeinrelief), welchen man ja auch vielfach als den neuen Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt (s. d. A. Petrus), darstellte. Jedenfalls schwebte diese Auffassung dem hl. *Paulin von Nola* vor, welcher (Ep. ad Delphin. XX) an seinen geistlichen Vater Delphinus, der ihn getauft hatte, schreibt: meminerimus nos . . . Delphini filios esse factos, ut efficeremur illi pisces, qui perambulant semitas maris. Meminerimus te non solum patrem, sed et *Petrum* nobis factum esse, quia tu misisti *hamum* ad me de profundis et amaris huius saeculi fluctibus extrahendum, ut captura salutis efficerer, et cui vivebam naturae morerer, et cui mortuus eram, viverem Domino. *Schultze* (Archäol. Stud. 50) will in seinem unberechtigten Streben, den Darstellungen der Sacramentskapellen eine ausschliesslich sepulcrale Bedeutung zu geben, in dem Fischfang ,die Errettung der Seele aus der Gewalt und dem Reiche des Todes zu einem neuen Dasein' symbolisirt sehen; auf die Taufe könne das Sinnbild nicht gehen, weil nach der Stelle *Tertullians* (De bapt. 1): nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ n. I. Chr. in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima . . . optime norat pisciculos necare de aqua auferens; auch erscheine in der angeführten Stelle des Clemens von Alexandrien das Wasser als Symbol nicht des Taufwassers, sondern als der Sünde Meer und als feindliche Fluth. Dieser Einwurf wird hinfällig, wenn man beachtet, dass nichts entgegensteht, das Wasser, aus welchem der Fisch herausgezogen wird, auch hier als den πέλαγος κακίας des Clem. Alex. und als die amari saeculi fluctus des hl. Paulin von Nola zu betrachten; der Fischfang bleibt dann noch immer ein Symbol der Bekehrung und Heiligung durch die Predigt der apostolischen Menschenfischer und die von ihnen gespendete Taufe. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in dem oben angeführten Carneol; *Schultze* a. a. O. behauptet zwar, die bei dem Fische stehende Inschrift ΙΧΘΥϹ sei unzweifelhaft von anderer Hand nachträglich beigefügt; da er aber keinerlei Beweis hierfür anführt, so kann man darüber wol hinweggehen. Aber selbst, wenn später hinzugefügt, würde die Inschrift, weit entfernt, ,die ganze Darstellung räthselhaft' zu machen, wie *Schultze* a. a. O. 47 meint, vielmehr klar zeigen, wie die Christen der ersten Jahrhunderte dieselbe verstanden. In dem oben abgebildeten, mit der Fischhaut bekleideten Fischer dürfen wir ebenfalls den ,Fischer der Sterblichen' (*Clem. Alex.*), den ,Ichthys von dem Lebensquell, den gar grossen, den reinen' (Grabschrift des Albercius, s. d. Art. Fisch), symbolisirt erblicken; Christus selbst

erscheint in dem Goldglase, den Fisch an der Angelschnur, wie sonst Tobias (*Garrucci* Vetri, tav. I 5), in der Hand tragend. ‚Er macht sich zum Fischer, um den Fisch, d. h. den Menschen, welcher in den unbeständigen und bitteren Wogen des Leaens umherschwimmt, aus der Tiefe emporzuziehen‘ (*Greg. Naz.* Orat. XXXI). Aehnlich *Cyrill von Jerusalem* (Procatech. V): ἀγκιστρεύει γάρ σε Ἰησοῦς, οὐχ ἵνα θανατώσῃ, ἀλλ' ἵνα θανατώσας ζωοποιήσῃ (s. *Garrucci* Vetri 64; ib. 17 scheint er den Fisch als Symbol Christi aufzufassen, was uns weniger glücklich scheint).

Bei den Fischerscenen auf Sarkophagen wird zunächst an eine sepulcrale Bedeutung zu denken sein. Am nächsten liegt, wo die Form der Darstellung dies gestattet, wie auf dem Sarkophag aus Ostia (s. oben), an den hl. Petrus und den Fisch mit dem Steuer-Stater (Matth. 17, 26) zu denken, da in den liturgischen Gebeten für die Sterbenden und Gestorbenen (... καὶ ἐκ στόματος ἰχθύος στατῆρα δι' ἐμοῦ Πέτρου τοῖς ἀπαιτοῦσι κῆνσον ἀποστείλας, *Const. Ap.* V 7) mit Erinnerung an dieses Wunder Gott um Erbarmen angerufen wird: bekannt sind die Beziehungen jener Gebete zu zahlreichen Sarkophagdarstellungen (*Le Blant* in der Revue archéol. 1879, Oct. et Nov.). Wo diese Erklärung durch die Weise der Darstellung ausgeschlossen ist, wie in der oben Fig. 184 abgebildeten Scene eines Sarkophags (*Aringhi* R. S. I 335), schliesst schon die Zusammenstellung mit biblischen Darstellungen die Meinung aus, es solle dadurch angedeutet werden, der Verstorbene habe in seinem Leben gern gefischt (*Schultze* a. a. O. 47). Es erscheint hier das Meer als Typus der Welt, die verschiedenen Fische und Wasservögel, die Bemühungen der Fischer, Beute zu machen, sind eine Allegorie des menschlichen Lebens, der verschiedenen Stationen der geistlichen Kämpfe und Gefahren, des Gleichnisses vom Fischfang (Matth. 13, 47) und der Rettung durch die Erlösung (*de Rossi* Bull. 1870, 67). Was das oben abgebildete Sarkophagrelief angeht, so ist diese Rettung ins ewige Leben, also eine sepulcrale Bedeutung, auch durch die am Ufer kriechenden Schalthiere (s. d. A. Muschel) bestätigt, welche ebenfalls als Symbol der Auferstehung erklärt werden. Wie bei solchen Sarkophagreliefs zunächst an die Rettung aus den Stürmen dieses Lebens in die ewige Seligkeit zu denken, so bei den oben erwähnten Bildern auf Gläsern, dem Bronzegefässe und dem Elfenbeinrelief an die Rettung durch die Aufnahme in die Kirche vermittelst des Glaubens und der Taufe; *Marchi* glaubt desshalb auch, jenes Bronzegefäss sei bei der Taufe gebraucht worden (*de Rossi* Bull. 1864, 58; 1867, 88). Dies war auch der Grund, wesshalb insbesondere die Taufkirchen (s. d. A.) mit musivischen Gemälden des Fischfanges und überhaupt des Meereslebens geschmückt wurden. Wie Erinnerung an die durch die Taufe erlangte Rettung, so waren diese Darstellungen auch eine Mahnung, die Gnade der Erlösung zu benützen, um nicht in den Stürmen des Lebens zu Grunde zu gehen. So schloss die Inschrift des 4. oder 5. Jahrh. an der Piscina des vaticanischen Baptisteriums, wahrscheinlich mit Rücksicht auf ein derartiges musivisches Bild, nach der Handschrift von Verdun mit dem Distichon:

tu cruce suscepta mundi vitare procellas
disce magis monitus hac ratione loci

(*de Rossi* Inscript. christ. I, IX*; Bull. 1867, 88). HEUSER.

FISTULA (arundo, pipa, pugillaris, siphon, calamus, canna, cannula), ist der Name eines der occidentalischen Kirche eigenthümlichen liturgischen Gefässes, das wir Deutsche kurz ‚Kelchröhrchen‘ nennen können. Dasselbe diente dazu, um aus den grösseren Abendmahlskelchen den consecrirten Wein mittelst Saugens zu geniessen. Der Grund der Einführung dieses Gefässes liegt offenbar darin, dass man durch letzteres der Gefahr einer Verschüttung bei Spendung des Abendmahlskelches vorzubeugen suchte. Der alte *Ordo Rom.* erwähnt der F. mit den Worten: diaconus tenens calicem et fistulam stet ante episcopum usque dum de sanguine Christi, quantum voluerit, sumit. In einer alten Handschrift der vaticanischen Bibliothek fand *Mabillon* Annal. Bened. ad a. 600 eine Notiz, wonach schon Gregor d. Gr. das Blut Christi mittelst einer virgula argentea perforata eingesogen habe. Auch die elf vergoldeten, fünf Pfund schweren cannae, welche nach *Labbe* Bibl. nov. MST. I 242 Bischof Desiderius von Auxerre seiner Kirche im 6. Jahrh. zum Geschenke machte, waren solche Fistulae. Ueberhaupt trugen die in Frage stehenden kirchlichen Sauggefässe die verschiedensten Namen, so ausser F. die Namen calamus, pugillaris, tubulus, arundo, pipa, sumptoria, siphones, jedenfalls ein Beweis für den weit verbreiteten Gebrauch dieses Kirchengeräthes. Die Fistulae waren meist aus Gold oder Silber, bisweilen auch aus Messing, hie und da am untern Theile von Glas; sie waren ganz gerade geformt, ohne Krümmung, ähnlich einem Pfeifenrohr, und in der Mitte meistens, wenn auch nicht immer, mit einem ringartigen Handgriffe versehen. Zweier römischer Fistulae, welche mit Verzierungen ausgestattet waren, erwähnt *Vogt* Hist. fistulae euchar., Bremae 1740, 4°, 17. Neben den gewöhnlichen Fistulae, welche gesondert vom Kelche existir-

ten und mit freier Hand verwendet wurden, waren nach *Lindanus* Panopl. evang. IV 56 noch andere im Gebrauche, welche am Boden des Abendmahlskelches (calix ministerialis) angelöthet waren und *Fistulae ferruminatae* oder *nasi* hiessen. Letzterer Name wird in der Bedeutung von F. auch in dem Briefe genommen, welchen Silo, König von Oviedo und Asturien, a. 777 an Cyxilas, Erzbischof von Toledo, schrieb, worin er berichtet, dass die Königin der von dem Erzbischof erbauten Kirche des hl. Thyrsus einen silbernen Kelch, eine Patene und ein Becken nebst nasus gegeben habe (*Butler* Vit. SS. II 135). Noch heutzutage geniesst der Papst bei feierlichen Messen das hl. Sacrament im Kelche durch Saugen mittelst der F. Man hat hierfür verschiedene Gründe angegeben; unter Anderm wollte *Rocca* De solemni communione summi Pontif. t. I 27 eine allegorisch-mystische Hinweisung auf das Rohr sehen, an welchem der mit Essig gefüllte Schwamm Jesu am Kreuze gereicht wurde (Matth. 27, 48). Allein *Bened. XIV* Opp. t. X 229 erklärt dies als einen zwar frommen, aber nicht richtigen Gedanken; Papst, Diakon und Subdiakon communiciren nach Benedict desshalb mittelst der F., um den alten Usus in Erinnerung zu bringen, wie ehemals dem Volke die Eucharistie unter beiden Gestalten gereicht worden sei. Vgl. ausser *Vogt* l. c. noch *Krazer* De apostolicis nec non antiquis eccles. occident. liturg. 204 sqq. KRÜLL.

[Dazu *Koecher J. Christ.* Apospasmatia historiae fistularum eucharisticarum, Osnabrugi 1741, 4°, welcher mehrere interessante Belege für die Fortdauer der sumptio ss. Sanguinis per fistulam bis in die neuere Zeit nachweist; so z. B. aus einem Bericht des Fürsten Georg von Anhalt an den Kurfürsten von Brandenburg, Opp. ed. Germ. a. 1555; *Wilh. Lindanus* Panopl. evang. lib. IV, c. 56, f. 342: quia enim sanguinis effusio propter incultioris populi rusticitatem merito timebatur, calicibus canna est ferruminata affabreque inserta unde Christi sanguinem liceret sugere, non bibere. Tales *duos vidimus Boltzwardiae Frisiorum.* Habet et monasterium Thabor et Berghum poculum simile, sed argentea (nam illi sunt stannei) fistula, veterem in ritum factum, quo post communionem et hodie utuntur. Weiter *Beat. Rhenan.* in Tertullian. lib. de coron. milit., Opp. Tert. 411; *Chr. Nifanii* Carolus M. confessor veritatis evang. ab impugnationibus Nic. Schatenii vindicatur, 943 f.; *Rod. Hospiniani* Hist. sacrament. I, lib. IV, c. 1, f. 248; *Cassandri Georg.* Liturgic. c. 22, f. 51; c. 23, f. 53; c. 31, f. 78; *Bona Ioan.* Rer. lit. I, c. 25, § 1, p. 4—70. Nach *Pellican* bei *Beat. Rhenan.* a. a. O. bedienten sich die Karthäuser, wenn sie Laien die Communion spendeten, der F. K.]

FLABELLUM. I. Bekannt ist aus dem Alterthum die Sitte, sich S o n n e n s c h i r m e vortragen zu lassen (*Ovid.* A. am. II 209 von dem *pedissequus:* ipse tenet distenta suis umbracula virgis, || ipse face in turba, qua venit illa, locum; *Claud.* in Entr. I 464: [eunuchi] umbracula portant virginibus; vgl. *Ovid.* Fast. II 309; Mart. XIV 28; XI 73, 6 [umbella]; *Iuvenal.* IX 50) und sich der F ä c h e r zur Verscheuchung der Insekten und Linderung der Hitze zu bedienen (*Ovid.* Art. am. I 161: profuit et tenues ventos movisse flabello; Amor. III 2, 37; *Martial.* III 72: et aestuanti tenue ventitat frigus || supina prasino concubina flabello. Ueber die flabelliferae *Plaut.* Trinum. act. II, sc. 1, v. 22; beim Schlafe fächelt der Sklave: *Terent.* Eun. III 82). Auch die Aerzte gebrauchten die Fächer bei ihren Krankenbesuchen (*Deremberg* i. v.; *Martigny* ²322). Bei religiösen Riten sieht man sie auf griechischen Vasen in der Hand opfernder Frauen (*E. Visconti* Oss. su due mosaici ant. 7).

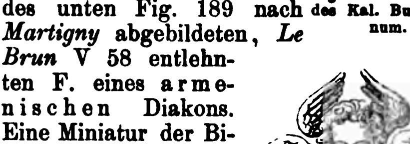
II. Es war selbstverständlich, dass der Gebrauch eines im Orient und den südlichen Gegenden so nothwendigen Instrumentes auch von den Christen im Privatleben beibehalten wurde. *Hieron.* Ep. XXVII 13: ipsa assidere lectulo, flabellum tenere, sustentare caput etc. Die Mönche widmeten ihre Handarbeit häufig der Anfertigung von Flabellen, theils für den privaten, theils für den liturgischen Gebrauch. Die Flabella waren beliebte Gegenstände, mit denen man sich zu beschenken pflegte (Marcella bei *Hieron.* Ep. XLI). In Monza bewahrt man noch das F. der K. Theodelinde, ein nach Art unserer Fächer zusammengefaltetes Stück Leder mit Resten einer jetzt unleserlichen Schrift. Es hiess auch *muscarium* und wird in einem alten Glossar als muscarium quo muscas abigimus definirt, daher das fr. esmoucher, mouchoir.

III. Sehr früh wird das F. im l i t u r g i s c h e n Gebrauch erwähnt. Schon nach den *Constit. Apost.* VIII 12 sollen zwischen Offertorium und Communion zwei Diakone, welche an den Seiten des Altars Platz nehmen, unausgesetzt Flabella bewegen, um die Hitze zu scheuchen und Fliegen zu verhindern, sich den hl. Gefässen zu nähern. Nach den Liturgieen des *Chrysostomus* und *Basilius* findet diese Fächelung während der Consecration statt, nach *German.* (Contemp. rer. eccl. 157) hört sie bei dem Gebet des Herrn auf. Als wesentlicher Theil der liturgischen Geräthe begegnet uns das F. bei *Cyrill. Scythop.* c. 550 im Leben des Euthymius (als μυστικὴ ῥιπίς), *Moschus* (Prat.

spir. § 196, wo nur das Spiel der die hl. Geheimnisse nachahmenden Hirtenknaben erzählt wird: τοῖς φακιολίοις ἐρρίπιζον), *Chron. Alex.* a. 624 bei *Menard* Not. ad Sacram. Greg. 319, wo *pretiosa muscaria,* τιμία ῥιπίδια genannt werden); vgl. spätere Heiligenbiographien, z. B. Vit. Nicetae bei *Surius* Apr. 3 (betr. des hl. Athanasius), Vita s. Epiphanii eb. Mai. 12 (wo Epiphanius einem aussätzigen Diakon das F. abnimmt). Andere Beispiele sammelte *Ducange* i. v. Dem entsprechend finden wir das F. in den orientalischen Ritualien als Attribut der Diakonen erwähnt (*Euchol. gr.* 253: ἅγιον ῥιπίδιον, und 251; *Martène* De ritib. eccles. II 525, 545, 559, 579, 580); besonders häufig war der Gebrauch des F. in der armenischen Kirche (*Neale* Eastern Church 396), in der syrischen soll er dagegen nicht vorkommen (? *Renaudot* II 80). In der lateinischen Kirche scheinen auch andere Kleriker zur Handhabung des F. verwendet worden zu sein. Der Gebrauch des F. bei den Lateinern ist zwar in dem Ordo Rom. nicht erwähnt, wird aber sowol durch Abbildungen (s. unten, bes. das Goldglas), als durch erhaltene Exemplare bestätigt. Im J. 535 wurde ein Diakon wegen falscher Anklage seines Bischofs, während er am Altare das F. hielt, entfernt (*Moschus* Prat. spir. § 150). Es erscheint das F. in älteren Mönchsregeln, so von S. Bénigne in Dijon (*Martène* De ant. monach. rit. IV 61), bei S. Hildebert, der einem seiner Freunde ein F. schenkt (*Durand.* De rit. eccl. X 2), noch im Ceremoniale der Dominicaner. Seit dem 14. Jahrh. kommt es meist in Wegfall; doch irrt der Verf. des Art. in *Smith* Dict. 677, wenn er, wie *Martigny,* das bei feierlichen Veranlassungen dem Papste vorgetragene F. für den einzigen Rest der alten Sitte hält; in vielen italienischen Kirchen hat sich der Gebrauch grosser fächerartiger Schirme mit langem Stil bei Umzügen und selbst am Altare erhalten.

IV. Darstellungen von Flabella. Die älteste Darstellung eines F. dürfte die des Goldglases sein, dessen wir bereits oben S. 384 gedacht haben (*Boldetti* 202; *Garrucci* Vetri tav. 31 [1]; unsere Abb. Fig. 186). Ihr wol ziemlich gleichzeitig ist die Darstellung eines F. in dem Kalendarium Bucherianum (4. Jahrh., *Boucher* De doctr. temporum 279; unsere Abb. Fig. 187). Ungewiss ist nur, welcher Zeit das von *Goar* Euchol. 137 gegebene griechische F. angehört, welches einen Engelskopf mit sechs Flügeln am Ende eines Holzschaftes zeigt (vgl. *Bona* Rer. lit. I, c. 25; unsere Abb. Fig. 188). Ebenso unbestimmt ist ihrer Zeit nach das Alter des unten Fig. 189 nach *Martigny* abgebildeten, *Le Brun* V 58 entlehnten F. eines armenischen Diakons. Eine Miniatur der Biblioth. Barberini in Rom zeigt uns ein römisches F., das ein Diakon dem celebrirenden Priester über das Haupt hält (s. unsere Fig. 190 nach *Martigny*). Ganz ähnlich ist eine Miniatur in einer Handschrift der öffentlichen Bibliothek zu Rouen, wo der celebrirende Bischof eben im Act der Elevation begriffen ist. Das F. scheint hier nur ein Pergamentblatt zu sein, das auf einem Griff aufgesteckt ist (Abb. bei *Smith* Dict. I 677, Fig. 7). Beide Denkmäler gehören bereits dem MA. an, ebenso die Flabella, welche man auf einer Trierer Handschrift (Abb. bei *Smith* a. a. O. 676, Fig. 4) und in dem *Book of Vells* (Abb. bei *Smith* a. a. O. Fig. 3, beide nach *Westwood* Anglo-saxon.

Fig. 187. Flabellum des Kal. Bucherianum.



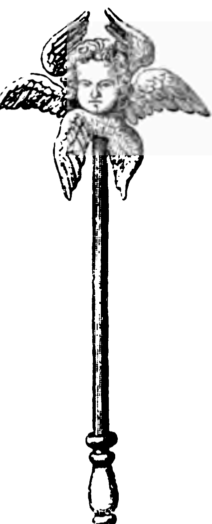


Fig. 188. Griechisches Flabellum (nach Goar).



Fig. 186. Goldglas mit Flabellum.



Fig. 189. Armenisches Flabellum.



Fig. 190. Flabellum (Bibl. Barberini).

and Irish Mss. pl. LIII[7] u. pl. XX, dazu p. 155) sieht. Weiter sind zu erwähnen die Mosaiken von S. Sabina; die Fresken von SS. Quattuor Coronati zu Rom, wo das F. in zwei Darstellungen des hl. Silvester erscheint (*d'Agincourt* Peinture pl. CI[8], [9]); diese Malereien gehören dem 13. Jahrh. an. Mittelalterlich sind ebenfalls die von *Martigny* a. a. O. berührten Miniaturen des Menol. s. Basilii in der Vit. s. Theoctistae, 9. Ian., und das von *Gerbert* Lit. Alem. I, tab. VI[4] aus einem römischen Missale abgebildete.

V. Einige Exemplare von Flabella haben sich erhalten. Von dem F. der K. Theodelinde zu Monza ist bereits Rede gewesen. Es ist, wie bemerkt, ein Fächer in der Art derjenigen unserer Damen, aus Purpurvelin, mit Gold und Silber verziert, mit einer Inschrift, die jetzt leider so gut wie erloschen ist. Eine mit Silber beschlagene Holzkasette dient zu ihrer Aufbewahrung, vermuthlich eine Copie der ursprünglichen Hülse (s. Beschreibung und Abbildung bei *W. Burges* Archaeological Journal XIV 17—19 und danach *Smith* Dict. 677 f., Fig. 8). Von liturgischen Flabella hat sich ausser einem sceptergleichen Elfenbeinstock eines solchen in der Sammlung Carrand (12. Jahrh.? S. *Westwood* Catal. n. 141, 61), dem Fragment eines zweiten Elfenbeinstocks eines F. (oder Aspergillum?) im British Mus. (12. Jahrh.? S. *Westwood* n. 145, 61 f.) nur das berühmte F. der Abtei Tournus erhalten, von welchem Stücke in dem Musée Clugny zu Paris (*Westwood* n. 135—136, 59 f.) und in der Collection Carrand (eb. n. 139, 140, 60 f.; s. o. unsere Statistik der Elfenbeine S. 403) erhalten haben (Abb. bei *Sommerard* Arts du moyen-âge II 195, III 251, V 231; Atlas ch. XIV, pl. 4; Album IX sér., 17, und danach bei *Smith* Dict. 678, Fig. 9). Es ist eine kreisförmige Scheibe an einem Elfenbeinstab, mit den Bildern von 14 Heiligen geziert (Madonna mit Kind, Lucia, Agnes, Caecilia, Peter und Paul, Andreas auf der einen, Mauritius, Dionysius, Philibert, Hilarius, Martinus, mit einem ‚Iudex' und einem ‚Levita' auf der andern Seite); Distichen erklären den Gebrauch des Instruments, welches wol ins 8. Jahrh. zu setzen ist (S. Philibert † 684).

VI. Gebrauch und Bedeutung der Flabella ist theils in dem oben Mitgetheilten ausgesprochen, theils in den eben angezogenen Inschriften des F. von Tournus weiter ausgeführt. Es heisst da u. A.:

sunt duo quae modicum confert estate flabellum
infestas abigit muscas et mitigat estum,
et sine dat tedio gustare manus ciborum (!)
propterea calidum qui vult transire per annum
et tutus cupit ab atris existere muscis (!)
omni se stdeat estate muniri flabello (!)
hoc quoque flabellum tranquillas excitat auras
estus cum favet (fervet?) ventum facit atque serenum
fugat et obscenas importunasque volucres.

Mit Recht hebt *Martigny* [2] 323 hervor, dass der liturgische Gebrauch des F. sich offenbar hauptsächlich auf die Eucharistie bezieht, deren heilige Species das F. vor den Fliegen u. s. f. schützen soll. Was er aber eb. 325 über die symbolische Bedeutung des F. sagt, welches dem Papste vorgetragen wird und bei der päpstlichen Messe noch in Anwendung kommt, halte ich für unhaltbar und in die Sache hineingetragen. Ebenso die Symbolik, welche er im Anschluss an Apoc. 4, 6—8 in den Pfauenfedern findet, welche zu den F. zuweilen verwendet wurden und in denen er Sinnbilder der christlichen, ganz besonders der dem Papste vorgeschriebenen Wachsamkeit erblickt. Für solche Ausdeutungen fehlt jeder ernste Beweis.

Vgl. zur Litteratur ausser den oben angeführten Quellen: *Durand.* De rit. eccl. cath. lib. I, c. 10; *Mabillon* Mus. it. II 297, 305; *Krazer* Lit. occid. 211—212; *Martigny* De l'usage du F.; *Bingham* VIII 6, § 21; XV 3, § 6 (VI 306 ed. lat.); *Bona* Rer. lit. I 25, § 6; *Augusti* Handb. III 536; Archaeol. Journ. V 200, XIV 17; *Gerbert* Lit. Alem. I. KRAUS.

FLAGELLUM — Geissel — ist als Werkzeug körperlicher Züchtigung der altchristlichen Kirche nicht fremd. Schon *Augustin.* Ep. CLIX ad Marcellin. und Serm. CCXV de temp. erwähnt der Schläge mittelst virgarum und flagellorum, welche von den Lehrern der freien Künste, von Eltern und selbst von Bischöfen als Strafmittel benutzt wurden. Von dem Bischof Caesarius von Arles erzählt sein Biograph bei *Surius* sub 27. Aug., dass derselbe nöthigenfalls strenge auf der Strafe der Flagellation bestanden, aber auch angeordnet habe, dass Niemand mehr als 39 Streiche erhielt. Unter dem Vorsitze dieses Bischofs wurde die wichtige Synode von Agde (*Conc. Agathense*) 506 gehalten, deren can. 38 verordnet, dass Kleriker und Mönche, bei denen Ermahnungen nichts nützen, mit Schlägen gezüchtigt werden sollen, ebenso nach c. 41

je nach Umständen Geistliche, welche sich betrinken. Auch das **erste Concil von Macon** (*Conc. Matisconense*) kennt die Strafe körperlicher Züchtigung. Die Synode von *Epaon* im J. 517 beschloss in can. 15, dass höhere Kleriker, welche an dem Gastmahle eines häretischen Klerikers Theil nehmen, ein Jahr lang aus der Kirche ausgeschlossen werden, jüngere Kleriker aber, die solches thun, Schläge erhalten sollen. Den Grund dieser Unterscheidung gab schon der ägyptische Abt Arsenius an, der nach *Socrat.* Hist. eccl. IV 23 nur die älteren Mönche mit der Excommunication bestraft wissen wollte, nicht die jüngeren, denn diese würden durch die Ausschliessung trotzig, jene aber fühlten alsbald den schmerzlichen Eindruck der Excommunication. Bei den Mönchen der alten Kirche war die Strafe der Flagellation etwas Bekanntes und Herkömmliches. Vgl. die Regeln von Makarius, Benedictus, Aurelian etc. Oeffentliche körperliche Züchtigung in Verbindung mit Suspension vom Amte und nachfolgender Exilirung verordnete *Gregor M.* Epp. l. IX, c. 66 gegen einen unwürdigen Subdiakon. Etwas ganz Eigenthümliches berichtet *Palladius* Hist. Lausiac. c. 6. Er erzählt von einer sehr grossen Kirche, in welcher drei Palmen gestanden; an jeder derselben hing eine Geissel (F.), die eine zur Züchtigung strafbarer Mönche, die andere zur Bestrafung von Räubern, die dritte zur Correction von Fremden, welche sich strafwürdige Vergehen zu Schulden kommen liessen. Die Selbstzüchtigung der Mönche per flagella gehört einer spätern Zeitperiode an. KRÜLL.

FLAMEN. In der römisch-heidnischen Religion waren die Flamines die für den Cultus der einzelnen Gottheiten besonders bestimmten Priester; so gab es F. Iovis, F. Martis, F. Quirini. Auch die vergötterten Kaiser hatten ihre Flamines, daher F. Iulianus, F. Augustalis, F. Claudialis. Dieser letztere Cult verbreitete sich besonders stark in den Provinzen, und zwar nicht allein in Beziehung auf die verstorbenen, sondern auch auf die noch lebenden Kaiser. Für diese bestand das in Africa so häufig vorkommende Amt der ‚Flamines perpetui', und es finden sich auch Flamines duorum vel trium Augustorum (*Henzen* Ann. Istr., 1860; *Hirschfeld* Ann. Ist., 1866).

Sacerdotalis wurde diejenige Person genannt, welche das heidnische sacerdotium provinciae verwaltet hatte. In Ammedera kommt ein ASTIVS MVSTELVS FL · PP · C(*h*)RISTIANVS aus der Zeit Hilderichs (a. 525; *Wilmanns* C. J. L. VIII, n. 10516), sowie ASTIVS VINDICIANVS V(*ir*) C(*larissimus*) ET FL PP (eb. n. 450) vor, über dessen Namen ein Kreuz zwischen dem A und Ω sich befindet. In Cuicul (Djemîla) erscheint ein ADEODATVS SACERDOTALIS, der eine Basilika herstellte (*de Rossi* Bull. 1878, 31; *Wilmanns* a. a. O. n. 8348). Wie konnten nun Christen ein solches Priesteramt erlaubter Weise übernehmen?

Nach der Regierung des Septimius Severus wurde in vielen Städten die curatio reipublicae mit dem flaminium perpetuum verbunden, daher die epigraphischen Siegel FL. PP. CVR. REIP. So rühren die Acten der Martyrer von Cirta von einem Minucius Felix *fl. pp. cur. coloniae Cirtensium* her (Act. purg. Caecilian. in s. Optat. Opp. ed. *Dupin*). Unter den christlichen Kaisern des 4. Jahrh. bestand dieses Amt fort und wir haben Beispiele hievon bis zu der der Besiegung des Gegenkaisers Eugenius durch Theodosius (a. 394) vorangehenden Zeit. Jedoch wurde das Amt auch nach diesem Zeitpunkt nicht gänzlich aufgehoben; denn *Sidonius Apollinaris,* Bischof von Clermont in Frankreich († 482), sagt (Ep. V 7) von den Ehrgeizigen: invident flamonia municipibus, oder es geschieht Erwähnung der Flamines in Verbindung mit den Sacerdotales im *Cod. Theodos.* XII 1, 21 (a. 335); XII 1, 60 (a. 364); XII 1, 145 (a. 395); XVI 5, 52 (a. 412), und in den Jahren 412, 414, 415, 428 u. s. w., sowie in der 4. Novelle Marcians vom Jahr 454. Die Inschrift des Adeodatus Sacerdotalis, welche allerseits mit Recht für christlich gehalten wird, sowie die des Astius Mustelus aus der Zeit Hilderichs und des Astius Vindicianus, ebenfalls aus dem 6. Jahrh., sind thatsächliche Beweise hierfür. Der Titel sacerdotalis auf der Inschrift des Adeodatus ist auch schon als ein Grad der kirchlichen Hierarchie erklärt worden. Aber dieser Ausdruck, der dem kirchlichen Sprachgebrauch ganz ferne liegt, kommt in der africanischen Epigraphik sehr häufig und stets in Beziehung auf das heidnische sacerdotium provinciae vor. Daher muss der schon durch seinen Namen als Christ bezeichnete Adeodatus dem Vindicianus F. PP. und Mustelus F. PP. Christianus zur Seite gestellt werden.

Um die Rechtsbefugniss der christlichen Kaiser in Betreff des heidnischen Cultus wol zu verstehen, müssen wir mit *de Rossi* (Bull. 1865, 5; 1866, 53) den Unterschied genau ins Auge fassen zwischen Handlungen, welche sich auf die falsche Religion als solche, und Handlungen, die sich auf bürgerliche Gebräuche, wie z. B. die Aufführung von Schauspielen, bezogen. So sehen wir, wie Constantin die Errichtung von Basiliken und Sacerdotien (Priester-Klassen oder -Stellen) zu Ehren der gens Flavia und die Aufführung von grossartigen

Schauspielen zu dem gleichen Zwecke erlaubt, indem er bloss darauf achtete, ‚ne aedes nostro nomine dedicata cuiusquam superstitionis contagiosae fraudibus polluatur'. Und Honorius gestattete im J. 399 die Spiele ‚absque ullo sacrificio, ulla superstitione damnabili'. Daher schreibt Gothofredus (*Cod. Theodos.* VI 3, 1), indem er von den Sacerdotales spricht: nulla iam communio huic numeri cum sacris gentilium. Der Ausdruck sacerdotalis war demnach gleichbedeutend mit dem Titel munerarius, den ein christlicher Duumvir in Africa trägt (*Granville* Excurs. Aegypt. II 306).

Es ist wahr, dass im 4. Jahrh. wegen der grossen Gefahr des Götzendienstes sowol von der Kirche, als von den bürgerlichen Gesetzen den Christen diese Aemter, welche munera voluntatis, non necessitatis waren, bei denen also kein Amtszwang bestand, untersagt wurden. Denn Theodosius bestimmte im Jahre 386, dass die archierosyna (das Provinzial-Priesteramt in Asien) von den Christen nicht übernommen werden solle, und die obengenannten sacerdotales erhalten die Note paganae superstitionis (*Cod. Theodos.* XII 1, 12; XVI 10, 20; *Gothofredus* Par. ad Cod. Theod. XVI 10), ja die Christen, welche solche Aemter annahmen, galten als Lapsi, Abgefallene (*Ambros.* Ep. 17; *Salvian.* De gubern. Dei VIII 2, 3); aber es ist nicht anzunehmen, dass die obengenannten Astius Vindicianus Fl. PP. et vir. clariss. und Astius Mustelus Fl. PP. christianus, deren Epitaphien sich in der Basilika zu Ammedera befinden, solche Abgefallene waren. Es erscheint desshalb die von *Hirschfeld* (l. c.) ausgesprochene Meinung durchaus richtig und der Wahrheit entsprechend, nach welcher in jenen Zeiten die Ausdrücke sacerdotalis und F. pp. ohne irgend welche Beziehung zum Priesteramt, von dem der Name herkommt, nur eine besondere, hervorragende Rangstufe bezeichnet. Es findet diese Ansicht ihre Bestätigung in dem Decrete von Zama (a. 322), in welchem die *decemprimi* mit dem *curator* sämmtlich flamines sind —, woraus mit Gewissheit hervorgeht, dass dieser Titel der Aristokratie der Municipien eigenthümlich war —, sowie aus dem Albus Ordinis Col. Thamg. (Zama) (zwischen 364 bis 367 n. Chr.), wo die sacerdotales als besondere Klasse angeführt werden und fast alle duoviralicii zugleich flamines perpetui sind (*Masqueray* Recueil de la soc. de Constantine vol. XVII 441). Es musste daher im 6. Jahrh., wo jede Spur des heidnischen Cultus verschwunden war, keine Schwierigkeit haben, dass Astius Mustelus den Titel F. perpetuus und A. Vindicianus denjenigen F. perpetuus christianus führt, denn es war dies ein blosser Adels- oder Amtstitel ohne jede Beziehung zu heidnischen Gebräuchen, wie das ausdrückliche Bekenntniss des christlichen Glaubens von Seite der Inhaber dieses Titels beweist (*de Rossi* Bull. 1878, 25—36). N. SCAGLIOSI.

FLAMMEUM VIRGINALE, s. Schleier.

FLAVIER. Das christliche Bekenntniss mehrerer Glieder der kaiserlichen Familie der F., von denen jedenfalls einige das Christenthum aus dem Munde der Apostel selbst kennen lernten, andere Blutzeugen Christi wurden, ist eine der wichtigsten Thatsachen der christlichen Urgeschichte. Die Nachrichten hierüber stammen nicht bloss aus der kirchlichen Litteratur, vielmehr entnahm diese die wichtigsten Daten profanen Auctoren. Dieses Geschlecht stammte von einem T. Flavius Petro aus Reate (*Suet.* Vespas. 1), dessen Sohn T. Flavius Sabinus von seiner Gemahlin Vespasia Polla zwei Söhne hatte, T. Flav. Sabinus und T. Flav. Vespasianus. Letzterer wurde im J. 69 Kaiser. Die Bekenner und Blutzeugen Christi stammen aus der Familie des ersteren. T. Fl. Sabinus war zweimal Stadtpräfect, auch während der neronischen Verfolgung und im Todesjahre der Apostelfürsten. Das Christenthum konnte ihm somit nicht unbekannt sein, ja es ist wahrscheinlich, dass er mit den Aposteln persönlich in Berührung kam. *Tacitus* (Hist. III 65, 75) schildert ihn als einen Mann von unbestrittener Redlichkeit und Gerechtigkeit, als einen sanften Charakter, der vor Blutvergiessen Abscheu hatte. Beim Streite seines Bruders mit Vitellius suchte er zu vermitteln und kam dabei ums Leben. Das zog ihm den Tadel der Schläfrigkeit und Theilnahmslosigkeit an Staatsangelegenheiten zu, ein Vorwurf, der nachmals beständig den Christen gemacht wurde (*Tertull.* Apol. 42). Uebrigens lässt sich die Vermuthung, dass Fl. Sabinus Christ war, durch nichts weiter stützen, als durch diese Vorwürfe und den Umstand, dass das Christenthum in seiner Familie heimisch ward. Zuverlässig fest steht aber das Christenthum bei seinem Sohne T. Fl. Clemens und bei dessen Gemahlin, einer Enkelin Vespasians, welche gleich ihrer Mutter, einer Schwester des Titus und Domitian, Flavia Domitilla hiess und gewöhnlich als die ältere Domitilla bezeichnet wird. T. Fl. Clemens (letzterer Name scheint durch Kaiser Titus' Schwiegervater M. Arrecinus Clemens in die flavische Familie gekommen zu sein), von *Suetonius* (Domit. 15) als vir contemptissimae inertiae bezeichnet, war Consul im J. 95 mit Domitian und wurde unmittelbar darauf mit seiner Gemahlin und vielen Anderen (domitianische Verfolgung) des

Atheismus und der Befolgung jüdischer Satzungen (Christenthum) angeklagt. Clemens starb den Martyrertod, Domitilla wurde auf die Insel Pandataria, heute Sta. Maria gegenüber Gaëta, verbannt (*Dio Cass.* Hist. rom. 67, 14). Was aus ihren Söhnen, Vespasian und Domitian, die von Quintilian erzogen wurden und vom Kaiser Domitian zur Nachfolge bestimmt waren (*Suet.* Domit. 15), nach dem Tode des Vaters wurde, ist, ebenso wie das weitere Schicksal der Mutter, unbekannt. Von dieser Flavia Domitilla reden auch Inschriften, die aus dem Coemeterium Domitillae an der Via Ardeatina stammen, und ebendaselbst war sicher ursprünglich ihr Gemahl bestattet. Im 8. oder 9. Jahrh. nämlich wurden dessen Reliquien in die Basilika des hl. Papstes Clemens auf dem Caelius transferirt, weil ersterer damals für den Oheim des Papstes gehalten wurde, und zugleich mit ihnen eine Steinplatte, deren Inschrift besagt, dass ein Grab erworben worden sei, ‚Flaviae Domitillae divi Vespasiani neptis beneficio' (die übrigen auf diese Domitilla bezüglichen Inschriften bei *de Rossi* Bull. 1865, 21, 23; R. S. I 267; *Kraus* R. S. 75). Dass die beiden Clementes, Consul und Papst, schon frühe confundirt wurden und nur für eine historische Persönlichkeit zu nehmen seien (*Lipsius* Chronol. d. röm. Bischöfe 158 ff.), ist unrichtig. *Eusebius* und *Hieronymus* kennen beide. Letzterer sagt (De vir. illustr.) vom Bischof Clemens: nominis eius memoriam usque hodie Romae exstructa ecclesia custodit. Unter dieser memoria kann nach dem damaligen Sprachgebrauche nichts Anderes gemeint sein, als das Haus, in dem er wohnte oder die Gläubigen zu versammeln pflegte, und dieses wurde höchst wahrscheinlich jüngst wieder aufgefunden. Unter der jetzigen Basilica s. Clementis aus dem 12. Jahrh. lag verschüttet und ist nun aufgedeckt eine aus dem 4. Jahrh. und von der Apsis letzterer führt eine Treppe abwärts zu Kammern, die gleichsam das Hypogaeum der Basilika bildeten und in Bau und Ausschmückung auf die Zeit der F. weisen (*de Rossi* Bull. 1870, 149 ff.; vgl. d. A. Clemens S. 297). Das Pontificalbuch giebt ihm einen Faustinus vom Caelius zum Vater. Auch der Roman der clementinischen Recognitionen bringt den Papst Clemens nicht in Verbindung mit der flavischen Familie, sondern nennt ihn einen Verwandten des Tiberius und scheint mit den Namen, die er dessen Brüdern und Verwandten giebt, anzuspielen auf die Acilii Fausti (Acilius Glabrio wurde ebenfalls von Domitian als Christ hingerichtet), ist übrigens als historische Quelle ohne Werth. Auch die spätere apokryphe Litteratur (Pseudo-Marcellus in den Martyreracten der hl. Domitilla) identificirt nicht beide Clementes, sondern macht nur den Consul zum Oheim des Bischofs (*de Rossi* Bull. 1863, 29, 39, 89).

Der Consul Fl. Clemens hatte eine Schwester, Flavia Plautilla, welche der Hinrichtung des hl. Paulus beigewohnt und den christlichen Glauben in ihrem Hause zurückgelassen haben soll. Ihr Cognomen kann sie nur von ihrer Mutter, der Gemahlin des Fl. Sabinus, haben, die somit eine Plautia gewesen sein muss. Das setzt die christlichen F. in Verbindung mit Pomponia Graecina (s. d. A.), der Gemahlin des A. Plautius, deren Christenthum von *Tacitus* nach der Ansicht der bewährtesten Ausleger bezeugt wird (Ann. 13, 32). Dafür spricht auch, dass T. Fl. Sabinus mit seinem Bruder Vespasian unter A. Plautius als Legat in Britannien diente (*Dio Cass.* Hist. rom. 60, 20). Den Namen der Schwester des Clemens, Plautilla, kennen wir nur aus den Martyreracten der hl. Domitilla und der hl. Petrus und Paulus, ihre Existenz aber ist auch durch Profanschriftsteller verbürgt. Bruttius Praesens, ein Historiker († um 220), von dem wir nur noch Bruckstücke haben, erzählt nach dem Berichte des *Eusebius* (H. e. III 18; Chron. ad ann. 16 Domit.), dass unter Domitian viele Christen das Martyrium erlitten und dass unter diesen Flavia Domitilla, eine Schwestertochter (ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖα) des Consuls Clemens, nach der Insel Pontia (Ponza bei Gaëta) verbannt wurde, weil sie sich als Christin bekannte. Diese Flavia Domitilla, Tochter der hl. Plautilla, wird in der Kirche als Jungfrau und Martyrin verehrt (12. Mai) und gewöhnlich als jüngere Domitilla bezeichnet. Im 4. Jahrh. besuchte die hl. Paula die Felsenhöhlen auf Pontia, wo Domitilla lange Jahre der Verbannung verlebt hatte (*Hieron.* Ep. 108, ed. Vallarsii). Bestattet wurde sie ursprünglich in Terracina, ihre Kämmerer Nereus und Achilleus aber im Coemeterium Domitillae. Letztere, in den genannten Acten eunuchi cubicularii geheissen, waren nach der jüngst (Nov. 1873) im Original aufgefundenen damasianischen Inschrift milites cohortis praetoriae oder apparitores tyranni, sicherlich des Nero (vgl. *Iuven.* Sat. X 15), und als solche Zeugen des Heldenmuthes der Christen gewesen; selbst Christen geworden, flohen sie und traten in die Dienste der Domitilla. Ihre Reliquien übertrug unter Clemens VIII Cardinal Baronius mit denen der hl. Domitilla in seine Titularkirche, die eben diesen Heiligen geweiht ist. Auf die beiden Domitillen, auf Flavius Clemens, Acilius Glabrio und ihre Leidensgenossen spielt offenbar *Tacitus* (Agri-

cola 45) an, wo er seinen Schwiegervater († 93) glücklich preist, dass er die Hinrichtung so vieler Consularen an einem Tage, die Verbannung so vieler edlen Frauen nicht mehr habe schauen müssen.

Eine abweichende Genealogie der flavischen Familie hat *Mommsen* Corp. Inscr. VI 172 f. aufgestellt, vgl. jedoch *de Rossi* Bull. 1875, 70 f., wo dieselbe als Eusebius und Dio widersprechend nachgewiesen ist.

Die alten Topographen bezeichnen das mehrgenannte Coemeterium als Coem. Domitillae ad s. Petronillam et Nereum et Achilleum, und die Basilica ad s. Petr. et N. et Ach. war das Centralheiligthum desselben. Diese Basilika, erbaut zwischen 390 und 395, wegen Baufälligkeit verlassen unter Leo III, und später, wahrscheinlich 897, durch ein Erdbeben eingestürzt, wurde im November 1873 mit obengenannter damasianischer Inschrift durch de Rossi wieder entdeckt (S. 130, Fig. 61). Den Leib der hl. Jungfrau Petronilla, der in diesem Coemeterium schon beigesetzt war, bevor hier die hhl. Nereus und Achilleus bestattet wurden, übertrug Paul I, weil sie zu seiner Zeit für eine Tochter des hl. Petrus gehalten wurde, nach dem Vatican, wo derselbe 1474 wieder aufgefunden wurde, ruhend in einem Steinsarge mit der ursprünglichen Aufschrift: AVRELIAE PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE. Tochter des hl. Petrus kann sie nur heissen, weil sie von ihm getauft wurde, und die Apostel Alle, die sie tauften, ihre Kinder nannten. Sie ist ohne Zweifel ein Glied der flavischen Familie. Der Name Aurelia findet sich auch auf einer andern, sehr alten Inschrift desselben Coemeterium, den Namen Petronilla aber trägt sie von T. Fl. Petro, dem Stammvater ihrer Familie; auch eine Schwester des T. Fl. Sabinus und Vespasian hiess Petronilla oder Polla. Das Nämliche ergiebt sich auch aus ihrer Bestattung im Coem. Domitillae zu einer Zeit, wo es nur Familiengräber gab. Die Ausgrabung ihrer erst halb aufgedeckten Basilika hat hierfür neue Belege geliefert, sowie schon bisher die Tradition über die christlichen Glieder der flavischen Familie durch die neuesten Entdeckungen der christlichen Archäologie in überraschender Weise Bestätigung gefunden hat. *De Rossi* R. S. I 265; Bull. 1865, 17—24, 33 bis 47; 1874, 5—35, 68—76; *Kraus* R. S.[2] 41—44, 74—87, 349. WANDINGER.

FLENTES, s. Busse.

FLUCH. 1) Begriff und Name. F. im kirchlichen Sprachgebrauche bedeutet die öffentliche und förmliche Androhung und Anwünschung der göttlichen Strafgerechtigkeit entweder über vollbrachte Vergehen, in welchem Falle der F. als Form und formelhafte Beigabe zur factischen Ausscheidung aus der Kirche bei Excommunication und Bann (Anathem) auftritt; oder er wird de *futuro,* mithin conditionell, d. i. für den Fall ausgesprochen, dass Jemand sich die Uebertretung eines Gebotes zu Schulden kommen lässt. Ersteres spricht *Tertullian* De pudic. 14 aus: *maledici* eam (carnem) sequebatur, quae diabolo proiciebatur, ut sacramento benedictionis exauctoraretur, nunquam (montanistisch!) in castra ecclesiae reversura (caro), d. h. der F. folgt auf die thatsächliche Uebergabe an Satan, oder die Excommunication. Verfluchen heisst seiner Idee nach: dem Reiche der Finsterniss und der unerlösten, noch unter der Herrschaft Satans stehenden Welt anheimgeben und ist ein Gegenstück zum Exorcismus, welcher den Menschen der Macht des Fürsten der Finsterniss entzieht. Es liegt nämlich in ideeller Hinsicht dem F. die Vorstellung von dem Dualismus zwischen dem Gottesreiche und dem Reiche des Bösen zu Grunde und das selbst den Heiden innewohnende Bewusstsein, dass Niemand beiden Reichen zugleich dienen könne. Vgl. die Formel sacer esto und althochdeutsch fluahhen = devovere, exsecrari. — Als Gegenteil von Segen (benedictio), der nach *Ambros.* Bened. patriarch. 2: sanctificationis et gratiarum *votiva* collatio ist, kann der F. bloss imprecatio *declarativa* und nur uneigentlich und mit Rücksicht auf den sittlichen Zweck *votiva* sein: die Kirche segnet precando und operando, aber sie flucht declarando. Denn ‚maledicta non sunt de malo *voto* imprecantis, sed de *praescio* spiritu denunciantis' (*August.* C. Faust. 16, c. 22), oder wie derselbe Heilige sagt: non ex voto ultionis, sed ex iustitiae examine. Vgl. *Can.* cum sancti 24, qu. 3 aus *Greg. M.* Moral. 4, c. 6. *Tertullian* Apol. 39 umschreibt daher treffend das maran-atha mit futuri iudicii *praeiudicium.* Auch der F. wegen vergangener Verbrechen geschieht immer bedingungsweise, und selbst wo die Formel votiv erscheint, spricht sie doch nur die thatsächliche, unausbleibliche Folge der Sünde aus, ist also, um mit *Augustin* zu reden, denuntiativ. Als Benennungen für F. finden sich die Ausdrücke ἄρα, κατάρα, auch ἀφορισμός, maledictio, imprecatio, execratio u. a. Eigenthümlich ist der Euphemismus benedicere für maledicere nach Job 1, 15; 11, 2; 5, 9 u. III Kön. 20, 10. 13 (barach); vgl. χαίρειν ἐᾶν und sacer esto im gleichen Sinne. *Ducange* v. benedicere und *Mabillon* Act. s. Bened. saec. IV, I 149 in vit. b. Alcuini. Diese Ausdrucksweise ist jedoch kein flacher Euphemismus, sie entsprach vielmehr der

thatsächlich vorhandenen Anschauung der kirchlichen Schriftsteller, dass der F. ein Segen sei. Denn hier gilt, was *Cyrill. Hieros.* Catech. 4 vom Exorcismus sagt: wende ihn mit Eifer an καὶ σωτηρίανοι τὸ πρᾶγμα νόμισον εἶναι, φεύγει μὲν γὰρ ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία καὶ παραμένει ἡ ἐλπὶς τῆς αἰωνίου ζωῆς.

2) Anordnung. Christus hat den F. hinweggenommen und ist ἡ τῆς κατάρας λύσις (Gal. 3, 10) und die εὐλογία πᾶσιν (*Epiphan.* Haer. 42); auch soll nach Jac. 3, 9 aus demselben Munde nicht εὐλογία καὶ κατάρα kommen. Allein der kirchliche F. soll ein Mittel zum Heile sein und hat seine positive Begründung im A. und N. Test. Vgl. den F. Bileams Num. 22; den Josua's über Jericho Jos. 6, 26 und Elisa's II Reg. 2, 24; ganz besonders aber die Psalmen und unter ihnen den sog. Fluchpsalm 109 (psalmus imprecatorius) mit den maledictiones *Scarioticae,* so genannt, weil der Psalm auf Judas gedeutet wurde, ein Psalm, der auch in die kirchlichen Formeln überging (*Greg. Turon.* H. F. 5, 19; *Martène* De antiq. eccl. rit. III 423). Im N. Test. hat der Herr einen F. verkündet über den Feigenbaum (Matth. 21, 17) und eine Art F. sind seine Weherufe (Matth. 23, 23—38; 26, 24; Luc. 6, 24). Namentlich aber wurde das Vorgehen des hl. Paulus Vorbild für die kirchliche Disciplin. Der Apostel stösst nicht nur aus der Kirche aus (Act. 23, 3, gegen Alexander; I Kor. 5, 5 und Gal. 1, 8: παραδοῦναι τῷ σατανᾷ), sondern wendet auch förmliche Verwünschungen an I Kor. 16, 22, wo das vielbesprochene maranatha cfr. *Bened. XIV* De synod.; namentlich aber ist II Tim. 4, 14 (ἀποδῴη αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ) ein wahres Paradigma eines kirchlichen Fluches, wie schon *Theophyl.* z. d. St. und *Eulog. Alex.* bei *Photius* Cod. 280, 1617 erkannt haben. Ueber die traditio satanae vgl. *Tert.* Apol. 39; De pudic. 13 u. 20. Aehnlich Hilarius, Ambrosius, Augustin, Origenes und Chrysostomus. Endlich kann sich die Kirche noch auf das Beispiel der Martyrer berufen, die öfters von dem F. Gebrauch machten. — Dass geschichtlich der Synagogalritus mit seinen drei Abstufungen von Bann auf die kirchliche Praxis Einfluss geübt hat, ist unleugbar (*Selden.* De synedr. Hebr. I, c. 8). Nur brachte bei den Juden der F. bloss den bürgerlichen Tod, bei den Christen den geistigen: Entziehung aller Trostmittel.

3) Sittliche Bedeutung. Diese ist in Obigem schon angedeutet. Der F., wie er in den Evangelien und apostolischen Briefen zu Grunde gelegt erscheint und in der alten Kirche zur Uebung kam, entspricht durchaus der Idee der Kirche als der allein wahren und heiligenden Anstalt, und des Leibes Christi, welcher kein faules oder todtes Glied an sich duldet; denn das Christenthum ist keine lahme, indifferente Religion, sondern weist allen religiösen und sittlichen Indifferentismus, als seinem innersten Wesen zuwider, von sich und scheidet aus, was nicht der Idee des Reiches Christi gemäss ist. Einen doppelten Zweck verfolgt daher die Kirche durch Anwenden des Fluches: erstens Sicherstellung der Herde gegen Ansteckung und zugleich Abschreckung vor der mit dem F. bezeichneten bösen That, und zweitens sittliche Besserung des Irrenden: ut qui prece et exhortationibus ad nullam frugem reduci nequeunt, severiorem disciplinae castigationem experiantur ... (*Martène* III 433), damit sie, wie der Apostel I Tim. 1, 20 sagt, ‚die Lehre Christi nicht mehr zu lästern lernten'. Die Besserung des Irrenden als Zweck des Fluches heben besonders *Augustin.* De corrept. et grat. c. 15 und *Ambros.* De offic. min. II 27 hervor. Auch die schwersten Fluchformeln, welche über hartnäckige und unbussfertige Sünder, die *insordescentes,* wie der t. t. lautet, gesprochen wurden, sollten abschrecken und zur Besserung antreiben: ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ, I Kor. 5, 5. Der F. der Kirche zielt also niemals auf den Untergang des Sünders, sondern auf dessen Rettung.

4) Formeln. Diese waren ursprünglich einfach, wie die biblischen: anathema, maran-atha. In dem Grade aber, als die Feierlichkeit, mit welcher die Kirche die Ausstossung aus ihrem Schoosse vornahm, wuchs, nahmen auch die Fluchformeln einen ernsteren, feierlicheren Charakter an und die Kirche beschränkte sich nicht mehr auf das Aussprechen der Sentenz, sondern suchte möglichst durch Erweiterung und Ausdeutung des im Anathem liegenden Gedankens sittlich zu wirken, bis im MA. die Verwünschungen zu weitläufigen Formeln sich steigerten. Eine ausführliche Formel schon bei *Gregor I* Ep. l. 4, 20; vgl. *Synes.* Ep. 58 (al. 57), Bannformel gegen den Präfecten Andronicus, und *Innocenz' I* F. über Arcadius und Eudoxia. Ueber Fluchformeln gegen etwaige Uebertreter von Erlassen und Urkunden s. *Mabillon* Diplom. 2, c. 8. Der hl. *Hieronymus* Ep. Gal. c. 3 macht darauf aufmerksam, dass im A. Test. bei den Imprecationen niemals der Name Gottes genannt werde, so Gen. 9, 25; Jos. 6, 26, und ebenso nicht in den betreffenden Psalmen. Vgl. *Theodoret.* In Ps. 34; s. d. A. Anathema und *Greffer* De bened. et maled. (l. III), Ingolst. 1615; *Augusti* Hdb. III 399. KRIEG.

FLÜSSE, s. Paradiesesflüsse.

FONDI D'ORO, s. Goldgläser.

FONS, s. Taufe.

FORMA. 1) = τύπος, das Siegel, mit dem amtliche Schreiben versehen sind; so bei *Ulpian* und im *Cod. Theod.*, demnach auch das Schreiben selbst; *Lactant.* De mort. persecut. 48, wo das Edict Constantins und Licinius' von den Kaisern selbst so genannt wird; vgl. andere Stellen aus Lucifer Calar., Liberatus Diaconus, Facundus Hermian., welche *Ducange* i. v. gesammelt hat. Danach heissen *litterae formatae* die mit solcher F. versehenen kirchlichen Amtsbriefe, s. d. A.

2) F. für Eucharistie, Hostie ist mittelalterlich, ebenso kommt in diesem Sinne *formata* vor, wie *Ducange* i. v. nachgewiesen hat (Ord. Rom.). Ob der Ausdruck bis ins christliche Alterthum hinaufreicht, ist sehr fraglich.

3) F. für Kirchenstuhl, Chorstuhl, gehört erst dem MA. an.

4) In den überirdischen Coemeterien heisst *forma* die Grube, welche wieder in einzelne Nischen oder Compartiments eingetheilt war. Vgl. *de Rossi* R. S. III 410 f. und die daselbst mitgetheilte Inschrift: ANNIBONIVS FECIT SIBI ET SVIS || LOCVM HOMI(*ni*) BVS N(*umero*) VIII INTRO FORMAS; *Kraus* R. S.[2] 127 f. KRAUS.

FORMARIUS, FORMARIA, in den Klöstern beiderlei Geschlechts eine die Aufsicht über die Andern in geistlicher Beziehung führende Person. Der älteste Beleg *Regul. s. Caesarii* ad virgines c. 37. Vgl. Reg. s. Bened. c. 58 und dazu *Ducange* i. v.

FORMELN, epigraphische, s. Inschriften.

FORNICATIO, s. Unzucht.

FOSSORES, FOSSARII, κοπιῶντες, κοπιᾶται. Das Geschäft der Todtenbestattung wurde im römischen Alterthum von dem *Libitinarius*, dem Tempeldiener der Venus Libitina, bei welchem die Anzeige des Todesfalles gemacht wurde, besorgt und durch die *Vespillones* ausgeführt, welche die geringeren Leute auch auf den *Sandapila* hinaustrugen (*Sueton.* Domit. 17; *Eutrop.* VII 23; *Paulus* s. v. Vespae 368; *Sidon. Apoll.* Ep. II 8; vgl. *Marquardt* Privatalterth. I 361; *Ders.* Das Privatleben der Römer 345). Der in der christlichen Gemeinde ausschliesslich eingehaltene Ritus der Beerdigung und die Anlage der grossartigen unterirdischen Nekropolen gab den Todtengräbern in ihr eine ganz besonders wichtige Stellung und machte das Institut der Fossoren schon früh nothwendig, wenn die Bezeichnungen desselben auch zum Theil erst seit dem 4. Jahrh. aufkommen. Letztere Bemerkung gilt von dem t. t. κοπιῶντες, κοπιᾶται, der, in unserm Sinne, erst seit dem 4. Jahrh. in Gebrauch ist und nicht, wie *Gothofredus* zu Cod. Theodos. XIII, 1, 1 will, ἀπὸ τοῦ κοπίας — *quies* post laborem — oder ἀπὸ τοῦ κοπετοῦ, vor der ‚Trauer', sondern, wie dies *de Rossi* nachwies, von κοπιᾶσθαι ‚arbeiten' abzuleiten ist. Die Copiaten waren die Arbeitsleute der Kirche, wie dies mit Anerkennung solcher Thätigkeit hervorgehoben wird in der Grabschrift des DEBESTVS MONTANARIVS || QVI LABORAVIT PER OMNIVM || CLIMITERIVM (= per totum cimiterium) · MERITVS FECIT (worauf auch der κοπιάσαντι εἰς ταῦτα τὰ χωρία einer Inschrift des 3. Jahrh. anspielt, R. S. III 534). *Copiatae* kommen im Lateinischen zuerst in einem Gesetz des Constantius von 357 (*Cod. Theod.* XIII, 1, 1) und in einem andern von 360 (*Cod. Theod.* XVI, 2, 15) vor, und zwar zeigt der Text des letztern, dass diese Benennung noch jung ist: copiatas recens usus instituit nuncupari. Dagegen ist *fossor*, *fossarius* älter. *Muratori* zu Thes. Inscr. 1969[8] meinte, der t. eigne ausschliesslich den Christen, wogegen *de Rossi* eine vorchristliche Inschrift (*Orelli-Henzen* n. 7403) beibringt, welche gleichfalls einen FOSSOR aufweist.

Unhaltbar ist die Ansicht Onorato's und Zaccaria's (*Lupi* Diss. lett. I 288), dass die Fossoren erst von Constantin oder Constantius instituirt worden seien. Für den ältern Bestand derselben sprechen, abgesehen von den Monumenten, eine Reihe von Texten. So das Inventar der domus, in qua Christiani conveniebant, vom J. 303 (Gesta purgat. Caecil., in *Optat. Milev.* Opp. ed. Dupin 168): sedente Paulo episcopo, Montano et Victore, Deusatelio et Memorio presbyteris, adstante Marte cum Helio et Marte diaconis, Marcuclio, Catullino, Silvano et Caroso subdiaconis, Ianuario, Heraclo, Fructuoso, Miggine, Saturnino, Victore Samsurico et ceteris fossoribus. Die Fossoren zählen nach dieser wichtigen Urkunde zu den Klerikern; ebenso in dem Briefe des *Hieronymus* Ad Innocentium de muliere septies icta (Ep. 49), wo clerici diejenigen heissen, welche officium linteo cadaver obvolvere, fossam humum lapidibus construentes ex more tumulum parare bestimmt sind; ebenso in dem apokryphen Brief des Ignatius an die Antiochener, in der Epist. 13 ad Rusticum Narbon., bei *Hieron.* (IX), in den *Not. Tiron.*, bei *Epiphan.* Comp. doctr. in Euchol. gr. 39 (vgl. *Ducange* i. v. fossarius) und in dem von *A. Mai* Spic. Rom. IX 133 edirten Chronisten des 6. Jahrh. (Christus in se consecrando ecclesiam gradus eius singulos commendavit . . . qui sunt ostiarius, fossorius, lector, subdiaconus, dia-

conus, presbyter, episcopus). *De Rossi* ist der Ansicht, die Fossoren seien ursprünglich von den Ostiariern nicht verschieden gewesen, und in der Statistik des römischen Klerus, welche P. Cornelius im J. 251 gab, unter der Rubrik derselben mit aufgeführt, obgleich die Zahl 52 jedenfalls zu klein angegeben sei. Ihren Unterhalt erhielten die Fossoren zunächst durch die freie Privatwohlthätigkeit, welche die sepultura mortuorum gerade als eine besonders verdienstliche Handlung betrachtete (*Lact.* Inst. VI 10—12), so dass *benefacere* soviel als die Todten bestatten hiess (Bull. 1873, 133); später müssen Massregeln für eine geregeltere Besoldung getroffen worden sein; der unbekannte Verfasser der Schrift De septem gradibus ecclesiae bei *Hieron.* (ed. Vallarsi XI 115) fordert, dass die Fossoren gleich den übrigen Klerikern aus der arca ecclesiae ernährt werden (eget . . . fossarius, moriuntur fame qui alios sepelire mandantur; poscunt misericordiam qui misereri aliis sunt praecepti); hier sieht man also die alte Freigebigkeit erlahmen. Vielleicht hängt es damit auch zusammen, dass wir seit dem 4. Jahrh. die Fossoren, was früher nicht der Fall ist, die Loculi förmlich verkaufen sehen, so in der Inschrift von S. Ciriaca (*Boldetti* I 53; *Kraus* R. S.[2] 109), in welcher zwei Damen sich zu Lebzeiten ein Bisomum von zwei Fossoren kaufen; in der andern (*Kraus* a. a. O.), wo Quintus der Fossor erwähnt wird, in der von 382, wo der Satz vorkommt: quod multi cupiuNt ET RARI ACCIPIVNT (eb.; *de Rossi* Inscript. I, n. 319). Andere Beispiele haben *Marini* Arval. II 695 (förmlicher Contract mit Angabe des Preises: EMPTVM LOCVM AB AR || TEMISIVM VISOMVM || HOC EST ET PRETIVM || DATVM FOSSORI HILA || RO ID EST FOL N ∞ O PRAE- || SENTIA SEVERI FOSS · ET LAVRENTI. Einen Sixtus als Fossor nennt ein Epitaph bei *Marchi* Architett. 165: CVMPARAVI SATVRNINVS A || SVSTO LOCVM VISOMVM AVRI SOLID || OS DVO IN LVMINARE MAIORE QVE PO || SITA EST IBI QVE FVIT CVM MARITO AN XL; und aus dem J. 400 erzählt eine auch durch ihre Symbole berühmte Inschrift, dass ein gewisser Calevius, ohne Zweifel ein Fossor, einem Avinius den dritten Theil eines Bisomum verkaufte, dessen beide andere Plätze bereits durch Calvilius und Lucius besetzt waren: ☧ CALEVIVS BENDIDIT AVIN(*io*) TRISOMV(*m*) VBI POSITI ERANT VINI ET CALVILIVS ET || LVCIVS IN PA(*ce*) COS STIL(*icone*). Vgl. über dieses Verkaufswesen *Marchi* 115; *de Rossi* R. S. III 542; *Kraus* R. S.[2] 110 u. d. A. Katakomben. Es gehört, wie gesagt, erst der zweiten Hälfte des 4. und dem 5. Jahrh. an, der letzten Excavationsperiode der Katakomben; in den ersten Jahrhunderten sind nur äusserst selten Concessionen von Gräbern an Lebende gegeben worden; man wollte damals offenbar die Construction des ungeheuren Werkes nicht durch derartige Gefälligkeiten stören.

Dass zu den Fossoren nur tüchtige und zuverlässige Männer taugten, liegt auf der Hand und wird ausdrücklich bezeugt (vgl. *Boldetti* 59 ff.; *Marchi* 87 ff.): so durch die oben erwähnte Stelle des von A. Mai edirten Chronicon. palatin. und durch den Verfasser der Abh. De sept. grad. eccl. a. a. O.: tales fossarios esse ecclesiae convenit, qualis Tobias propheta fuit . . . eius fidei, eius sanctitatis, eius scientiae atque virtutis (*Hieron.* Opp. XI 115).

Die oben angeführten Acta purgationis erwähnen zweier Fossoren, welche, vor Gericht geführt, nach ihrem Stande gefragt werden — inductis et adplicitis Victore Samsurici et Saturnino fossoribus — die Antwort gaben — der eine, er sei fossor, der andere, er sei artifex. Mit Recht folgert *de Rossi* (R. S. III 539) daraus, dass den clerici laborantes, welche Fossoren hiessen, weil sie fodiebant sepulcra, Künstler beigegeben waren, die verschiedene Geschäfte hatten. Zunächst war unter diesen der *mensor,* der Geometer, welcher die technische Anlage der Katakomben zu leiten hatte (s. d. A. Katakomben; *de Rossi* R. S. III, p. II; *Michele Stefano de Rossi's* Ausführungen; *Kraus* R. S.[2] 406 f.). Die Coemeterialgemälde zeigen uns eine Reihe von Abbildungen von Fossoren, wie sie eben den Tuf bearbeiten, um die Katakomben anzulegen (*Bosio* 505, 529; *Boldetti* 62; *Perret* I, pl. XXXIX, XXII). Auf einem derselben sieht man den Namen des Arbeitenden, Trophimus mit der Angabe seines Geschäfts FOSRO (*Bosio* 529). Ein Fresco von S. Pietro e Marcellino (*Bosio*



Fig. 191. Fresco aus S. Pietro e Marcellino.

373; *Aringhi* II 101, ed. Par. II 43) zeigt rechts und links von der Hauptdarstellung je einen Fossor, der eine trägt eine Lampe, der andere, neben welchem die Lampe aufgehängt ist, ist mit seiner Pike am Arbeiten (s. unsere Abb. Fig. 191). Andere Beispiele haben *Bosio* und *Aringhi* (ed. Paris. II 14, 31, 32). Am berühmtesten, durch *Wiseman's* Vignette zu seiner ‚Fabiola' populärsten ist das von *Boldetti* 60 zuerst gegebene, in unserer Fig. 192 (die Inschrift,



Fig. 192. Wandgemälde aus S. Domitilla.

welche in der Abbildung weggelassen, steht über der äussern Wölbung des Arcosolium und lautet: DIOGENES · FOSSOR · IN · PACE · DEPOSITVS || OCTABV · KALENDAS · OCTOBRIS) wiederholte Fresco mit dem Bilde des Fossor Diogenes, dessen traurige Reste wir noch im Coemeterium der Domitilla sahen. Das Bild schmückt das Arcosolium eines Cubiculum. Diogenes, den *de Rossi* für einen Vorsteher der Fossoren hält, steht vor einem in eine Apside ausladenden Gebäude, in der Rechten hat er eine Pike, in der Linken eine Lampe, am Boden sieht man einen Zirkel, zwei Hauinstrumente und eine Art Lanze. *Le Blant* (Sur les graveurs des inscr. antiques, in Revue de l'art chrét. 1859; Inscr. de la Gaule II 192 f.) hält diese Instrumente für diejenigen des *lapicida* und glaubt nachweisen zu können, dass die Fossoren zugleich die Steinmetzen waren, aus deren Händen die Inschriften der Katakomben hervorgingen. *De Rossi* a. a. O. beweist dagegen, dass jedes Coemeterium oder jede Gruppe von Coemeterien ihre eigene *officina* von Lapiciden hatte, welche den Fossoren beigeordnet, nicht aber mit ihnen identisch waren. Manche Grabschriften zeigen neben den Namen der Fossoren die Handwerkszeuge; so *Bosio* 505; *Boldetti* 62; *Perret* I, pl. XXXIX. Die Namen von Fossoren bieten u. a. ausser den oben angeführten Beispielen *Boldetti* 65; *Aringhi* ed. Rom. II 139; *Fabretti* 738, n. 492; *Lami* De erud. Apost. 278; vgl. *Martigny* Dict. [2]330; *de Rossi* R. S. III 544 ff.; *Marchi* 91.

Schon *Marchi* hatte die Vermuthung aufgestellt, dass jedes Coemeterium seine ihm speziell zugewiesene Abtheilung von Fossoren hatte, wenngleich der Liber pontificalis bei der Aufzählung der einzelnen Notare, Diakonen, Coemeterien, Parochien, gänzlich von jenen schweigt. Ein von *Boldetti* 61, 62, 65 bald als in S. Callisto, bald als in S. Ponziano gefunden bezeichneter Stein hat die Inschrift IVNIVS FOSSOR AVENTINVS F · S. Ein anderer Stein notirt die Anwesenheit aller Fossoren bei dem Verkauf — *omnes fossores* — selbstverständlich derjenigen nur, welche in dem Coemeterium arbeiteten. Dagegen lässt sich ein von *Gazzera* publicirtes oberitalienisches Denkmal (*Gazzera* Iscr. crist. del Piemonte 34: CRESTIANI FOSSORIBVS AD REFRIGERIVM IN PERPET.) nicht als Bestätigung für die angebliche Organisation aller Fossoren zu einer Gesammtcorporation citiren, da der Stein gefälscht ist (*Mommsen* C. J. l. V, n. 891).

Als Constantin Neurom gründete, wies er dem Dienste der Kirche 950 *lectionarii* und *decani* zu (*Cod. Iust.* Nov. 43, 59; s. *Tillemont* Hist. des Emp. IV 235), deren Zahl später K. Anastasius auf 1100 erhöhte (*Iust.* Nov. 59). Dies waren ex diversis corporibus urbis gewählte Laien, und wenn sie auch den Namen *copiatae* erhielten, so waren sie doch etwas ganz Verschiedenes von den altkirchlichen Fossoren, die dem Klerus beigerechnet wurden. Sie sollten einfach die heidnischen *Sandapilarii* oder Todtenträger ersetzen, erhielten dafür durch Anastasius Steuerfreiheit und Einkünfte, weil sie sine mercede facerent defunctorum exequias. Ausserhalb Byzanz ist dies Institut nicht nachzuweisen. Für Rom und Italien verfügte übrigens Constantius die Befreiung der clerici qui copiatae appellantur, von dem fünfjährigen Tribut (der lustralis collatio). KRAUS.

FRATERNITAS. Frater ist als Anrede so wenig specifisch christlich, wie pater, mater, fili, Ausdrücke der Zärtlichkeit, die zu allen Zeiten üblich waren. *Cic.* Verr. III 3, 66, 155; *Horat.* Ep. I 6, 54; *Petron.* 98, 100; Vit. M. Antonini c. 18; *Paul.* l. IV ad Vitell. (Digg. XXVIII 5, 58, § 1); vgl. *Friedländer* Sittengesch. Roms I 431 (4. A.), 398 (5. A.). Im Curialstil des 4. und 5. Jahrh. werden der magister officiorum, die comites rerum privatarum und diejenigen sacrarum largitionum ‚fratres' angeredet, wie die höchsten Reichsbeamten ‚parens' (s. *Friedländer* a. a. O. I 130). Nicht blosse Höflichkeitsformel, sondern im Wesen der christlichen Lebensgemeinschaft begründet, ist es dagegen, wenn die alten Christen sich als ‚Brüder' erkennen und so bezeichnen. So war es ihnen durch den Herrn selbst befohlen (Matth. 23, 8); so erklären *Minucius Felix*

c. 31, *Tertullian, Lactantius* (Inst. div. IV 15: nec alia causa est cur in nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus), *Iustin d. Mart.* (Apol. I, c. 65) es als Erkennungszeichen der Christen, dass sie sich thatsächlich als Brüder betrachten. Sie reden sich daher fratres an: *Athenag.* Suppl. 32; *Minuc. Fel.* c. 3 ff.; *Cyprian* in den meisten seiner Briefe u. s. f.

Es kann daher nicht erstaunen, wenn die Gemeinde sich selbst ἀδελφότης, fraternitas nennt. Schon R. S. I, 105—108 hat *de Rossi* den Nachweis geliefert, dass die Ausdrücke *ecclesia fratrum, fratres, cuncti fratres, fraternitas* auf die kirchliche Gemeinde gehen. In diesem Sinne finden wir die ECCLESIA FRATRVM auf der Inschrift des Euelpius zu Churchell (*Rénier* Inscr. de l'Alg. n. 4025; *Kraus* R. S. 58), ähnlich *Muratori* Thes. IV 1824[9]: ALEXANDRO · FRATRI · BENEMERENTI · VOTVM || MERERENTI · FRATRES · REDDIDERVNT · VIXIT · IN · CHRISTO || ANNIS · XXXIII · DECESSIT · IDVS · IVNIAS); weiter FRATRES BONI, angerufen um Erhaltung eines Grabes (*Brunati* 108); Euelpius, in der angeführten Inschrift aus Churchell, grüsst im Tode seine Brüder: SALVETE FRATRES, ebenso Eunicus auf einer Inschrift des Museo Olivieri zu Pesaro (angeblich aus den Katakomben): ΕΙΡΗΝΗΝ ΕΧΕΤΕ ΑΔΕΛΦΟΙ (*Marini* Arval. prefaz. XX), wie anderseits die fratres den Dahingeschiedenen ihren Gruss nachsenden: BENE QVE || SQVENTI || FRATRI BAC || CHILO IN PACE || FRATRES (Inschrift vom Coemeterium des Petrus und Marcellinus, *Buonarruoti* Vetri 170) und LEONTI P || AX A FRA || TRIBVS (*de Rossi* Bull. 1864, 13). Endlich hat *de Rossi* kürzlich R. S. III 512 eine Grabschrift aus der Katakombe von S. Sebastiano veröffentlicht, welche geradezu die *sodales fratres* nennt: ...... VS || SODALIS FRATR || ES, so dass wir diese Bezeichnung als dem sodalicium der Christen eigenthümlich in Anspruch zu nehmen haben. Allerdings bedienen sich derselben auch heidnische Collegien, so die arvalischen Brüder, aber nur, weil dieselben die Stiftung ihrer Genossenschaft auf die zwölf Söhne der Acca Larentia zurückführten (R. S. I 108; *Henzen* Acta fratr. Arv. p. I). Es ist weiter Ton der Höflichkeit, wenn die Mitglieder eines Collegiums sich ‚Brüder' nennen (C. J. l. VI, n. 16 406; R. S. I 108). In einem andern Falle dedicirt der SACERDOS | SILVANI · CVN · FRATRIBVS | ET · SORORIBVS eine Ara (C. J. VI 377), wozu *Wilmans* Ex. inscr. lat. n. 57 anmerkt: ‚pater deorum omnium, fratres, sorores ad cultum Mithrae pertinent.' In der That dürfen wir hier eine Nachahmung des Christenthums bei den Anhängern des Mithras annehmen, sagt ja doch bei *Augustin.* In Ioan. Tract. VII einer derselben von Mithras geradezu: ipse christianus est.

Mit dieser Anschauung der Fraternität hängt, wie *Martigny* richtig annimmt, gewiss auch das Vorkommen von Namen wie Adelphius (Lyon, *Boissieu* 597, n. LXI u. a., Grabschrift zu Bordeaux u. s. f.) zusammen, in welchen sich diese Idee ausdrückt (s. Namen der alten Christen).

In einem freilich ganz verschiedenen Sinne tritt später die Bezeichnung *fratres, sorores,* für das verbotene Verhältniss von Klerikern und Syneisakten auf: *Syn. Ancyr.* c. 19: τὰς συνερχομένας παρθένους τισίν, ὡς ἀδελφὰς, ἐκωλύσαμεν. *Hieron.* Ep. XXII ad Eustoch.: ... coelibem spernit virgo germanum, fratrum quaerit extraneum. *Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. de episc. eccl. et cler. (a. 420): eum qui probabilem saeculo disciplinam agit, decolorari consortio *sororiae* appellationis non decet etc. Vgl. den Art. *Subintroductae,* und *Muratori* Anecd. graec., Patav. 1709, I 230. KRAUS.

FREIGELASSENE (liberti, die Nachkommen derselben libertini, obgleich beide Ausdrücke später promiscue gebraucht wurden) konnten Sklaven werden, entweder von Staatswegen (ex senatus consulto zur Belohnung für geleistete Dienste unter Erstattung des Kaufpreises an den Eigenthümer) oder auch privatim. Die Freilassung (manumissio) war im römischen Staate geregelt durch die Lex Aelia Sentia, die Lex Furia Canina und die Lex Iunia Norbana. An diese gesetzlichen Bestimmungen mussten sich die Christen halten. Die äussere politische Stellung der Sklaven plötzlich zu ändern, war dem Christenthum unmöglich. Aber es drang darauf, dass einestheils die Sklaven als den Herren ebenbürtig (*Hieron.* Ep. 14; *Clem. Alex.* Paedag. III, c. 12 u. a.) betrachtet, als Familienglieder angesehen (*Chrysost.* Hom. 11 in Act. apost.; *Const. Apost.* IV, c. 12; *Clem. Alex.* Strom. IV, c. 9) würden und dass anderseits den Sklaven die Freiheit nach und nach geschenkt werde (s. d. A. Sklaverei). Daher kamen bei christlich gewordenen Herren entweder bei Lebzeiten oder durch testamentarische Verfügungen zahlreiche Freilassungen vor. Chromatius, Melania u. A. liessen bei ihrer Taufe ihre Sklaven frei. Der diesbezügliche Einfluss des Christenthums zeigt sich sogar bei dem Neuplatoniker Senator Rogatianus. Die Freilassung aus der Knechtschaft galt als eines der verdienstlichsten guten Werke (vgl. *Chrysost.* Hom. 40 in Ep. I ad Cor.). Daher wurden in remedium animae, pro redemptione animae, pro amore Dei solche Freilassungen testamentarisch verfügt und

man rechnete es als hohe Auszeichnung, solche auf Grabmonumenten verstorbener Verwandter aufzählen zu können (vgl. *Le Blant* Réponse à une lettre du 13 janvier 1680, 18 und Inscriptions chrét., préf.). Um die Freilassungen zu erleichtern, wurde schon von Constantin verordnet (*Sozomen.* Hist. eccl. I 9), dass dieselben in der Kirche vor dem Klerus statthaben durften und dass der von einem Priester ausgestellte Freilassungsschein dieselbe rechtliche Kraft besitzen sollte, wie der von einem weltlichen Richter aufgesetzte (*Cod. Iustin.* VII 3). Das Osterfest war nach dem hl. *Gregor von Nyssa* (Orat. 3 de resurrect.) die gewöhnliche Zeit für die in facie ecclesiae vorgenommenen Freilassungen. — Nur durch die sogen. officielle Freilassung wurde der libertus römischer Bürger (*Ulpian.* I 5, 6); die nicht officielle Freilassung bewirkte nur den factischen Zustand der Freiheit. Und an diesen Zustand wird wol bei den meisten christlichen Freilassungen vor Constantin zu denken sein. Der officiell F. erhielt als Zeichen seiner Civität einen römischen Namen (*Cod. Iustin.* VII 3; *Iuvenal.* Sat. V 120), nämlich den Gentil, oft auch den Vornamen seines Freilassers. Jedenfalls sind manche, vielleicht viele der auf den Katakombeninschriften sich vorfindenden Namen berühmter römischer Geschlechter Namen von christlichen Freigelassenen, die den Geschlechtsnamen ihrer Herren adoptirt hatten. — Die Liberti durften nach den römischen Gesetzen zwar keinen Ackerbau treiben, wol aber Handwerker, Geschäfts- und Kaufleute werden; sie durften die Geschäfte ihrer Patrone besorgen, Wirthschaften und Buden halten. Darum dringt der hl. *Chrysostomus* (Hom. 40 in I ad Cor.) so sehr darauf, dass christliche Herrschaften ihre Sklaven Handwerke oder eine Kunst lernen liessen, damit letztere, freigelassen, ihren Unterhalt leicht erwerben könnten. Ferner durften christliche Sklaven sich Eigenthum erwerben, und dieses, wenn sie freigelassen wurden, mitnehmen, oder der Herr war verpflichtet, sie mit dem zu versehen, was zum Leben nöthig war (*Salvian.* Adv. avarit. III, c. 7; vgl. *Chastel* Studien über den Einfluss der Charitas 118). Hatten F. nicht den nöthigen Lebensunterhalt, so erhielten sie Kirchenalmosen, wie Callistus unter den Päpsten Victor und Zephyrinus (*Hippolyt.* Philosoph. IX, c. 5). Den Freigelassenen standen schon frühe die höchsten kirchlichen Ehrenstellen offen, da in Christo kein Unterschied zwischen Sklaven und Freien (Kol. 3, 11). Der mit einem Briefe des hl. Paulus an Philemon zurückgeschickte und von diesem mit der Freiheit beschenkte Onesimus wurde nach den *apost. Constit.* VII, c. 46 und dem römischen Martyrologium (ad 16. Febr.) vom hl. Paulus als Bischof eingesetzt und soll derselbe sein, dessen der hl. Ignatius in seinem Briefe an die Ephesier mit den rühmenden Worten 'Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ, ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ' gedenkt. Der zur Strafe der Geisselung und ad metalla nach Sardinien verurteilte, als servus poenae freigewordene und vom Kirchenalmosen lebende Callistus wurde unter Zephyrinus (als Archidiakon) die rechte Hand des Papstes und nach dessen Tode sein Nachfolger (vgl. Philosoph. IX, c. 5 ff.).

Nach dem römischen Staatsrecht hatten F. nicht das ius connubii; die Heirat eines ingenuus mit einer libertina oder umgekehrt galt für eine grosse Schmach (vgl. *Tertull.* Ad uxor. II, c. 8). Papst Callistus erklärte ohne Rücksicht auf dies Staatsgesetz die Ehe zwischen Töchtern von Freien und Edlen mit Männern aus dem Stande der Freigelassenen für vollgültige Ehen (*Hippolyt.* Philos. IX, c. 7; vgl. *Döllinger* Hippolytus u. Callistus 183). Solche Ehen scheint auch *Tertullian* (Ad uxor. II, c. 8) zu empfehlen, damit ja keine gemischten Ehen mit Heiden vorkommen sollten. — Durch die Freilassung kam der libertus in ein Pietätsverhältniss (ähnlich dem des Kindes zum Vater, des Clienten zum Patron) zu dem Freilasser. Er trat in die gens seines ehemaligen Herrn nach dem heidnischen Staatsrecht nur als Halbberechtigter, nach christlicher Auffassung als Ebenbürtiger (*Chrysost.* Hom. 11 in Act. apost.); er hatte mit der gens seines Herrn gemeinsame Bestattung. Eine in der Katakombe des hl. Nikomedes gefundene Inschrift besagt, dass ein gewisser Valerius Mercurius ein Familienbegräbniss für sich, seine Verwandten und Freigelassenen LIBERTIS LIBERTABVSQVE habe errichten lassen (*de Rossi* Bull. 1865, 54). Endlich wurde der F. nach dem Zeugnisse von Inschriften oft Erbe seines Herrn: DIONYSIVS LIVERTVS ET HERES (*Doni* Inscript. ant. class. VI, n. 49; vgl. *Gruter* Inscr. ant. 400, n. 7). — Der Libertus hatte nach römischer wie christlicher Anschauung seinem Patrone zu gehorchen (obsequium praestare; *Chrysost.* Orat. in Lazar.; Hom. 18 in I ad Tim.; *August.* Enarr. in Ps. 124), denselben, wenn er arm war, zu unterstützen und die Leichenbestattung mit Allem, was dazu gehört, zu übernehmen. So liessen dem kaiserlichen Kammerherrn Prosenes seine christlichen Freigelassenen einen prächtigen Sarkophag machen (sarcophagum de suo adornaverunt) und der beim Begräbnisse abwesende F. Ampelius (regrediens ab expeditionibus) meisselte die Inschrift (*de Rossi* Inscr. christ. n. 5).

MÜNZ.

FRESCO, s. Malerei.

FRIEDENSKUSS. Dieses symbolische Zeichen hat seine geschichtliche Grundlage in der vorchristlichen Zeit bei den Juden und Heiden. Im A. Test. ist er ein Zeichen der Versöhnung und des Friedens (Gen. 33, 4; II Kön. 14, 33), sowie der Verehrung (Job 31, 27). Bei den Heiden dagegen erscheint das osculum zunächst als religiöses, d. i. als ein unter Götterschutz stehendes und darum heilig zu haltendes Zeichen. So sagt *Servius* Ad Aen. I 60: sciendum osculum religionis esse, suavium voluptatis. Vorzugsweise aber galt das osculum als symbolisches Zeichen des enggeschlossenen Familienkreises: τοῦτο ἀπελείφθη σύμβολον καὶ κοινώνημα τῆς συγγενείας (*Plut.* Quaest. rom. 6). Daraus entwickelte sich bei den Römern ein förmliches ius osculi zwischen den Cognaten des Mannes und dessen Frau, d. h. das ius osculi ging soweit in den Graden der cognatio, als die Ehe verboten war. Ebenso war bei den Italern das osculum das Zeichen des Friedensschlusses und des Uebereinkommens, so dass statt pactum geradezu osculum gesagt wurde.

Der Kuss hatte also hier überall eine sittlich rechtliche Unterlage, den Herkommen und Gesetz heiligte.

1) In dieser sittlichen Bedeutung ist das O. in den ältesten Christengemeinden sowol beim Haus- als beim öffentlichen Gottesdienste (*Tertull.* De orat. c. 14) aufgekommen; es sollte nicht nur ein symbolisches Zeichen des enggeschlossenen Kreises von geistig Verwandten und Verbrüderten, sondern auch ein Mittel sein, um das Gefühl der Zusammengehörigkeit, der Einheit und namentlich der Gleichheit aller Glieder in Christus zu stärken. In den ersten Zeiten, wo die christlichen Gemeinden als kleine Minderheit einer übermächtigen feindlichen Gesellschaft gegenüberstanden, war das osculum auch eine Art Aufforderung zu freudiger Hingabe an Christi Sache. — Als Begrüssungsform beim Gehen und Kommen wird dasselbe Luc. 7, 45; Act. 20, 38 und als Ausdruck der Freundschaft Matth. 26, 48 f. und des Friedens Luc. 15, 20 genannt. Die ersten Ansätze aber zu seiner Aufnahme in die Liturgie haben wir in den apostolischen Briefen zu suchen. Wenn Paulus die Christen aufforderte, ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ (I Kor. 16, 20; vgl. Röm. 16, 16; II Kor. 13; I Thess. 5, 26) und Petrus: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης (I Petr. 5, 14), so müssen wir annehmen, dass die Gemeinden der Aufforderung nachkamen und zwar so oft die Anagnose der gleichen Briefe stattfand. Dies war auch die Ursache, wesswegen, wie wir gleich sehen werden, bei der Abendmahlsfeier der Griechen der F. sich an die Lesung, bez. das Ende der missa catechumenorum anschloss. Die Sitte des osculum beim Gottesdienste bildete sich so ganz naturgemäss und zwar schon in der apostolischen Zeit. Das osculum beschränkte sich aber nicht auf die eucharistische Feier, sondern ging als Ceremonie in den Ritus der Taufe, der Absolution, Ordination, der Sponsalien und sogar der Todtenfeier über, wie im Einzelnen gezeigt wird.

Die Namen sind: φίλημα ἅγιον, φίλημα ἀγάπης und sehr häufig ἀσπασμός; vgl. besonders die zwei εὐχαὶ τοῦ ἀσπασμοῦ in der Liturgie *Gregors von Nazianz* (ed. *Migne* II 704 f.); allmählig überwog, namentlich in der liturgischen Sprache der Messe, das Wort εἰρήνη, woher der t. t. εἰρήνην διδόναι schon in den apostolischen Constitutionen; die Lateiner gebrauchen pax, osculum, osculum sanctum, osculum pacis, salutatio und pacem dare, facere, offerre, pacificare u. a. (*Ducange* IV 741 u. V 156, Hauptstelle für die Benennungen; *Tertull.* De orat. c. 14). Die Kirchenschriftsteller amplificiren und erklären das osculum in mannigfaltiger Weise: θειότατος ἀσπασμός nennt den F. *Pseudo-Dionys.* Hier. eccl. 8, 3, wozu *Maximus* In mystag. c. 17 (ὁ πᾶσι προσφωνούμενος πνευματικὸς ἀσπασμός); vgl. *Pachym.* z. St. In seiner schönen Deutung des Friedenskusses nennt ihn *Clem. Alex.* Paedag. III, c. XI im Hinblick auf die Eucharistie ein φίλημα μυστικόν; *Tertull.* ein signaculum orationis und *Ambros.* Ep. 33 ed. Basil. ein insigne orationis. Insbesondere aber kommt *Chrysostomus* oft auf den F. zu sprechen und nennt ihn einen φρικωδέστατος ἀσπασμός, woher συμπλέκει τὰς διανοίας ἡμῖν καὶ ποιεῖ σῶμα ἓν γενέσθαι ἅπαντας, ἐπεὶ καὶ ἑνὸς σώματος μετέχομεν οἱ πάντες (Hom. in prod. Iud.) und διὰ τοῦτο ἐν τοῖς μυστηρίοις ἀσπαζόμεθα ἀλλήλους, ἵνα οἱ πολλοὶ γενώμεθα ἓν (Hom. 77 in Ioan.; cfr. De compunct. cordis 1, 3). Kurz und treffend setzt auch *Cyrill. Hieros.* Catech. myst. 5, 4 den mystischen Sinn des Friedenskusses auseinander, während der genannte Chrysostomus zur Unterscheidung des heiligen und des profanen Kusses sagt, jener sei ein ἐμπύρευμα τῆς ἀγάπης, ἵνα ἀναχαίῃ τὴν διάθεσιν, ἵνα οὕτως ἀλλήλους φιλῶμεν ὡς ἀδελφοὶ ἀδελφούς, ὡς παῖδες πατέρας . . . μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλεῖον· ἐκεῖνα γὰρ φύσεως, ταῦτα δὲ χάριτος (Hom. 30 in II Cor. 13). Vgl. das *Laodic.* c. 19, wo als Zweck des liturgischen osculum das ἀνακραθῆναι τὰς ψυχάς . . . ausgesprochen ist, und *August.* Serm. in vigil. Pasch. und Serm. 227. Uebrigens galt der F. als Sacramentale und wurde nur den *fratres*, d. i. den Gläubigen, nicht auch den Katechumenen gegeben (*Tertull.* l. c.),

während die Häretiker ‚miscent pacem passim cum omnibus' (*id.* De praescr. haer. c. 41).

a) Der F. in der Feier der hl. Messe. Die Einführung desselben in die Synaxen geht, wie oben angedeutet, in die apostolische Zeit zurück und war durch das Vorlesen der apostolischen Sendschreiben angeregt. Wenigstens war er zur Zeit Iustins ein Theil der Liturgie (Apol. I 65: ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν· ἔπειτα προςφέρεται τῷ προεστῶτι ἄρτος. Was nämlich die Stellung des Friedenskusses im Messopfer angeht, so herrschte nachweisbar seit Iustin zwischen dem Morgen- und dem Abendlande eine Verschiedenheit. Wie schon aus den citirten Worten Iustins ersichtlich, wurde die pax vor der Consecration und vor der Opferung unmittelbar nach dem allgemeinen Gebete gegeben, also in Verbindung zur Opferung gesetzt. Diese Stellung ist, wie bemerkt, dadurch veranlasst, dass man nach dem Verlesen der apostolischen Briefe alsbald der Aufforderung ἀσπάσασθε ἀλλήλους nachkam, hat aber zugleich eine Beziehung auf Matth. 5, 24. 25 (si offers munus tuum ad altare . . .), worauf *Chrysost.* De compunct. cord. 1, 3 anspielt. *Pseudo-Dionys.* Hier. c. 3 schildert die Feier also: ὁ θεῖος ἱεράρχης εὐχὴν ἱερὰν τελεῖ καὶ τὴν ἁγίαν εἰρήνην ἅπασι διαγγέλλει καὶ ἀσπασαμένων ἀλλήλους ἁπάντων ἡ μυστικὴ ἀνάρρησις ἐπιτελεῖται. Mit der orientalischen Kirche hat auch die mozarabische und ambrosianische Liturgie die pax *ante* oblationem et praefationem. Die übrigen abendländischen Kirchen feiern den F. mit der römischen *post* consecrationem und Pater noster resp. Agnus Dei und bringen ihn in Beziehung zur Communion, als deren Besiegelung und Bestätigung er hier erscheint, eine Auffassung, die offenbar gehalt- und sinnvoller ist, als die orientalische. So schon nach *Tertullian* l. c., wo der F. als signaculum, Beschluss und Besiegelung des gemeinsamen Gebetes bezeichnet wird. Vgl. *Greg. Turon.* H. F. 6, 40; *Augustin.* Serm. 83 und Contra lit. Petil. 2, 23 (cui pacis osculo inter sacramentum copulantis . . .); *Bona* Rer. liturg. II 16; *Goar* Euchol. 134. Besonders aber ist hier der Brief des Papstes Innocenz I an Decentius von Bedeutung; er vertheidigt die Praxis des Ordo Rom. gegenüber der orientalischen und sagt: der F. werde in dieser Liturgie *post* confecta (= consecrata) mysteria gegeben und es werde so durch die pax constatirt, populum ad omnia quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur *praebuisse consensum* ac finita esse *pacis concludentis signaculo* demonstrari, d. h. die pax ist Schlussstein und Consummativum der Versöhnungsfeier. Auch in der Ertheilung selbst wich der abendländische Ritus von dem orientalischen etwas ab, indem bei den Orientalen die Kleriker nach ihrem Range den Bischof küssten, nachdem der Diakon die Formel (ἀσπάσασθε ἀλλήλους . . .) und der Bischof sein ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ ὑμῶν πάντων gesprochen hatte. Nach dem Klerus küssten οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκοὺς καὶ αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας. Die genauen Schilderungen in *Const. apost.* II 57 u. 61, VIII 11 u. 15, womit das *Conc. Laodic.* can. 19 übereinstimmt, was freilich Dionysius Exiguus nach römischer Praxis episcop*us* presbyteris dat pacem übersetzt; cfr. *Zonar.* Ad Conc. Laod. c. l. p. 346. Im römischen Ritus wird die salutatio eingeleitet durch die oratio pro pace; dann wird vom Bischof oder Celebrans und den Diakonen zum Zeichen der Vereinigung mit Christus und den Heiligen der Altar geküsst, hierauf giebt der Bischof den Priestern (nicht umgekehrt) die pax, dann die getrennten Geschlechter unter sich. *Tertull.* De uxor. II, c. 4 erwähnt der Sitte, dass in Africa die verschiedenen Geschlechter sich gegenseitig den F. gaben, was Unordnungen halber abgestellt wurde. Gegen Verleumdungen, welche in Folge der Sitte des Friedenskusses die Heiden gegen die Christen erhoben, vertheidigen sich die Kirchenschriftsteller, so *Origenes* in Ep. ad Rom. l. 10, c. 33; *Athenagor.* Legat. c. 32, und gegen wirkliche Missbräuche eifern nicht nur die christlichen Schriftsteller, wie *Clemens Alex.* Paedag. III, c. 11, sondern es lassen die Concilien auch Verordnungen ergehen; schon die *apostol. Constitutionen* sorgen für strenge Absonderung der Geschlechter (VIII, c. 11) und die Viduae bez. Diakonissen führten die Aufsicht über die Ordnung in der Frauenabtheilung. Später schärfte der *Ordo Rom.* II wiederholt ein: *separatim* viri et feminae, wozu *Amalarius* De eccl. off. l. III, c. 37 zu vergleichen. Der F., welcher, wie aus den Erlassen des *Conc. Francoford.* (794) und des *Conc. Mogunt.* (813, c. 44) erhellt, in diesen Zeiten noch in voller Geltung war und selbst noch im 13. Jahrh. bestand (cfr. *Innoc. III* De myster. miss. l. VII, c. 5), ist erst gegen Ende dieses Jahrhunderts ausser Uebung gekommen, indem anfänglich das Ertheilen des Friedenskusses mittelst des osculatorium eingeführt wurde, bis auch dieses wegfiel. Das *osculatorium,* auch osculatrium, instrumentum pacis, tabella pacis, asser pacis, εἰρήνη und pax, auch pacificale (Vit. s. Bennon.) und freda, d. i. Friede (Vit. s. Austregesil.), genannt (s. *Ducange* osculatorium und pax), ist in England 1250 von Erzbischof Walter von York eingeführt worden. Es ist eine Tafel mit einem Christusbilde oder einem

Kreuze. Es konnte der F. um so eher wegfallen, weil ja das Volk nicht mehr allgemein an der hl. Communion, zu welcher das osculum gehörte, in jeder Messe Theil nahm (*Kössing* Liturg. Vorlesungen 562). Endlich sei noch erwähnt, dass am Charfreitag der F. wegfiel (in die paschae deponimus osculum, *Tertull.* De orat. c. 14), theils wegen des verrätherischen Judaskusses, theils weil das osculum ein Zeichen der Freude war; ebenso war es Sitte, dass die Fastenden sich des Friedenskusses enthielten (ib.).

b) Der F. bei der Taufe. Dem Neophyten, welcher unter verschiedenen Riten in die Christengemeinde aufgenommen wurde, gab man ebenfalls den Bruderkuss und zwar Kindern und Erwachsenen. *Cypr.* Ep. 59 (nam etsi *infans* est ... non ita tamen, ut quisquam illum in gratia danda atque in *pace* facienda abhorrere debeat osculari) und besonders *Chrysost.* Hom. ὅτι χρησιμ. ἡ τῶν γραφῶν ἀνάγνωσ. ‚Am Tauftage sind nirgends Thränen' (ἀλλ' ἀσπασμοὶ καὶ φιλίαι καὶ περιπλοκαὶ τῶν ἀδελφῶν . . .). Davon ist heute noch der Segenswunsch ‚pax tecum' und ‚vade in pace' am Ende der Taufe ein Rest.

c) Bei der Absolution. Dass auch dem Pönitenten der F. gewährt wurde, geht aus mannigfachen Nachrichten hervor. So aus der Erzählung von einem Jünglinge, welcher zum Räuberanführer geworden war, bei *Euseb.* H. e. III 23; aus *Hieron.* Ep. 122 ad Rustic. Für einzelne Zeiten und Kirchen zeugen *Martène* Ord. 13 und Vit. s. Gerard. ap. *Mabill.* Act. SS. ord. Bened. VII 257. Seinen Grund hatte das osculum bei der Absolution vielleicht in der Erzählung vom verlorenen Sohn.

d) Bei der Consecration und Ordination. Wenn der Bischof consecrirt war, wurde er auf seinen Thron geführt (inthronisatio), worauf ihm die anwesenden Bischöfe und Priester den F. ertheilten. Bei der Ordination gab nach lateinischem Ritus der Bischof dem Neugeweihten den hl. Kuss, während bei den Griechen der Neuordinirte zuerst den Altar, dann die rechte Hand und zuletzt die rechte Wange des Bischofs küsste und dann selbst von den anwesenden Priestern den F. empfing: πάντων αὐτὸν φιλησάντων τῷ ἐν Κυρίῳ φιλήματι (*Const. apost.* VIII 5). Diesen F. nennt *Pseudo-Dionys.* Hier. eccl. c. 5 bezeichnend τελειωτικὸς ἀσπασμός (zuletzt hielt der neue Bischof wie der Presbyter eine Ansprache [sermones inthronistici]).

e) Bei Sponsalien (osculum sponsorum, φίλημα τῶν μνηστευομένων. Er wurde gegeben nach Ueberreichung der Arrha, mit der zusammen er die Form der Sponsalien genannt werden kann. Dann wird das Verlöbniss geschlossen μετὰ τοῦ ἀρραβῶνος καὶ φιλίου τοῖς μνηστῆρσι φιλήματος (*Matth. Monach.* Iuris Graeco-Rom. l. VIII 510; *Greg. Turon.* Vit. Patr. c. 20). Der Bräutigam reichte nämlich bei dem Verlöbniss zuerst den annulus pronubus (*Tertull.* Apol. c. 6), dann das osculum (*id.* De vel. virg. c. 6). Der F. hatte hierbei sittliche und rechtliche Geltung und die Braut war nach dessen Empfang eine quasi-uxor und mehr als eine Verlobte, indem das ius osculi in seiner alten strengen Rechtsgültigkeit gefasst wurde, so dass Sponsalien mit osculum besondere vermögensrechtliche Folgen hatten, welche beim Verlöbniss non interveniente osculo nicht eintraten (*Zonar.* Ad can. 98 Trull.; *Balsam.* Ad eund. can.). Ferner trat der Bräutigam während der Trauungsmesse, wenn die pax gegeben wurde, an den Altar, empfing vom Priester den F., den er sofort der Braut gab (*Tertull.* l. c. c. 11). — Ueber den Osterkuss der Griechen vgl. *Leo Allat.* De domin. et hebd. gr., sowie das *Typicum Sabae* c. 46 u. *Suicer.* Thes. gr. I 554.

f) Endlich gab man auch den Verstorbenen den F., was die Canones strenge untersagten. *Pseudo-Dionys.* Hier. eccl. c. 7 erzählt, der Bischof betet über der Leiche, alsdann ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον καὶ μετ' αὐτὸν οἱ παρόντες ἅπαντες. Dagegen das *Conc. Antissiod.* c. 12: non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi.

2) Osculum bedeutet auch soviel als eulogia, benedictio; ferner ἀποστολιμαῖον φίλημα, welches als signum osculi überschickt wurde. Vgl. *Ducange* s. v. osculum.

Litteratur, ältere: *P. Müller* De osculo sancto, Jen. 1675 u. 1701; *T. Pfanner* Observ. eccl. II, diss. 3 (de osculis christianorum); *Bucher* De osc. veterum, Viteb. 1723; *J. Herrenschmied* Osculogia, Viteb. 1630; *Lange* Vom F. der alten Christen, Lpz. 1747; *P. F. Romanus* De osculis, Lips. 1664; *A. Spensen* De osc., Aboae 1705; *J. J. Zentgrav* De modo salutandi osculo, Arg. 1685; *Schurzfleisch* De ritu salutandi per osculum, Viteb. 1690. Neuere: *Alb. Kahle* De osculo sancto, Regiomont. 1867; *Henrici* Anfänge paulinischer Gemeinden, in Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. 40, 108; *Kössing* a. a. O. 556; *Leimbach* Der F. bei Tertullian, Zeitschr. für histor. Theologie 1871, 430. KRIEG.

FRONTALE, προμετώπιον, 1) *mitra, vitta,* königliche Krone, Binde, *amictus* oder frontalis; 2) die Vorderseite des Altars, gleich *palla.* In beiden Bedeutungen erst für das MA. nachgewiesen (s. *Ducange* i. v.).

FROSCH. Nach *Chaeremon* (1. Jahrh.) ist der F. bei den Aegyptern Symbol der Un-

sterblichkeit. Dies bestätigen eine Anzahl altchristlicher Lampen mit Ἐγώ εἰμι ἀνάστασις; so in Turin in der Sammlung Greppo, in derjenigen des Hrn. Montmartin. Die Lampe Greppo's hat auch das Kreuz. Vgl. *Edm. Le Blant* Note sur quelques lampes égyptiennes en forme de grenouilles, Académie des Inscr. Séance du 21 févr. 1879; dazu Rev. critique 1879, n. 9, p. 175. *Le Blant* hält diese Lampen für Denkmäler von Häretikern und führt dafür *Philastrius* an, wo ranarum cultores, und *Cod. Iustin.* I, V, 5, wo die *batrachitae* verfolgt werden. Diesen schreibt er die Froschlampen zu. Man vgl. dazu die Bemerkungen *Maspero's* Séance du 28 févr. 1879 (Revue crit. 1879, n. 10, p. 199), wo weitere Nachweise über den F. bei den Aegyptern gegeben werden. Der F. ist demnach in den Hieroglyphen Emblem der *Hiqit*, der Göttin der ewigen Geburt, der ἀναβίωσις, was mit *Chaeremon* übereinstimmt. Oft ist der F. auf hieroglyphischen Darstellungen korbartig gebildet, woher *Maspero* die Form der Lampe als Symbol der Auferstehung erklärt. KRAUS.

FRÜCHTE, s. d. A. Erstlinge.

FÜRBITTE, s. Gebet und Heilige, Anrufung der.

FUGACES, FUGITIVI. 1) Flüchtige Sklaven, s. d. A. Sklaven. 2) Entlaufene Mönche können nach der Regel s. Benedicti, falls sie reumüthig zurückkehren, selbst dreimal wieder aufgenommen werden (c. 29), werden aber in den dritten Grad versetzt (ähnlich *Reg. Pachomii* c. 79; *Reg.* Fruct. c. 20. Diese Wiederkehr gestattet den Fugaces auch das *Conc. Turon.* a. 567 unter der Bedingung gebührender Busse. Aebte, welche Fugitivi begünstigten oder solche von anderen Klöstern aufnahmen, unterlagen der Bestrafung (*Conc. Aurel.* a. 511, c. 19). Die Fugitivi gewaltsam zurückzuführen, lag dem milden Geiste Benedicts wol fern, wird aber schon in den *Reg. Ferreoli* c. 20 und *Fructuosi* c. 20 befohlen. Dasselbe, verbunden mit der bürgerlichen Degradation, verfügt *Iustinians* Novell. 123 und *Conc. Tolet.* a. 646, c. 5. Die Nichtbeachtung der Vorschriften über solche gewaltsame Zurückführung wird *Conc. Const.* a. 553 an einem Abte gestraft. Vgl. *Martène* Comm. in Reg. Comm. und *Smith* Dict. I 703. KRAUS.

FUNERALIEN, s. Todtenbestattung.

FUSSBEDECKUNG, s. Kleidung, liturgische.

FUSSBODEN, s. Basilika S. 125 und Mosaik.

FUSSKUSS. Die unter dem Art. Pieds du Souverain Pontif. von Martigny gegebenen Ausführungen gehen von der irrthümlichen Unterstellung aus, als ob das *osculum pedum* im christlichen Alterthum eine dem römischen Bischof allein oder vorwaltend reservirte Ehrenbezeugung gewesen wäre. Die Adoration war allen Völkern des Orients etwas Geläufiges und begegnet uns daher selbstverständlich auch in der Schrift, wo diese Ehre nicht bloss Christo (Marc. 5, 23. 26), sondern auch seinen Aposteln erwiesen wird (Act. 10, 25). Die unechten bez. überarbeiteten Acten der hl. Susanna (*Baron.* a. 204, n. 8) erzählen daher im Sinne der Zeit ihrer Redaction nach ganz richtig, Pedergia, die Gattin des Claudius, habe sich bei der Begegnung mit P. Caius diesem zu Füssen geworfen und dieselben *ex more* geküsst. In der Liturgie schreibt schon das dem Gelasius zugeschriebene Ritual dem Diakon vor Lesung des Evangeliums vor, die Füsse des Papstes zu küssen.

Dieselbe Ehrenbezeugung wurde den Päpsten stellenweise auch von den höchsten Personen dieser Welt, wie von den Kaisern Iustin und Iustinian, von den Königen Luitprand, Pipin, Karl d. Gr. erwiesen; es muss aber auch bemerkt werden, dass anderseits die Päpste den Act der Adoration auch den Kaisern leisteten. Erst im hohen MA. kam die Adoration mit F. bei Souveränen und Bischöfen mehr und mehr ab und ward auf den Stellvertreter Christi beschränkt, der dann, um anzuzeigen, dass diese Ehre nicht dem sterblichen Menschen, sondern dem Sohne Gottes gelte, das Kreuz auf den Pantoffel sticken liess. Vgl. d. Art. Kleidung, liturgische, Fussbedeckung und *Valentini* De osculatione pedum Romani pontificis, Roma 1588; *Pouyard* Del baccio de' piedi de' Sommi pontefici, Rom. 1807; *Nothwanger J. H.* Osculum pedum pont. rom., Viteb. 1718, 4°; *Röhrensee C.* De podolatria pontif. rom., Viteb. 1671; *Wiesenhauer J. C.* De ποδολατρείᾳ imperatt. vett. et rom. pontif., Hildesh. 1743, 4°. KRAUS.

FUSSSOHLE, seltener Fuss, sind vielsagende und vielgedeutete altchristliche Symbole, deren Bedeutung wechselt, je nachdem sie auf Geräthen oder auf Epitaphien vorkommen.

Die F. symbolisirt die Nachfolge Christi gemäss den Worten der Schrift I Petr. 2, 21: ,Christus hat uns ein Vorbild gegeben, damit wir seinen Fusstapfen nachfolgen. Vgl. Job 23, 11; Röm. 4, 12. Als fibula (s. d. A. Nadeln) getragen, sollte die F. eine Mahnung zur Nachfolge Christi sein. Daher erklärt sich die Anzahl der in den altchristlichen germanischen

Gegenden gefundenen, edirten und unedirten Fibeln in Gestalt von Fusssohlen. Eine solche Fibel, in der Nähe von Mainz gefunden, bewahrt das dortige Museum. Eine weitere daselbst bewahrte ist der erwähnten gleich. Altchristliche Fibeln in Fusssohlenform besitzen in Deutschland noch die Museen zu Wiesbaden (gefunden bei Castel), zu Darmstadt (gefunden bei Mommenheim), zu Basel (gef. bei Augst), zu Zürich (gef. bei Pest in der Donau). Aehnliche Bedeutung hat der (seltenere) Fuss. Eine Lampe aus Thon in Gestalt eines Fusses (s. Taf. III[2] meiner Bemerkungen), gefunden bei Castel, besitzt das Wiesbadener Museum. Vgl. *Münz* Archäol. Bemerk. 62 u. Taf. III[1] u. [2]. Eine bronzene, mit aerugo nobilis überzogen, oben mit Henkel versehene Lampe in Fusssohlenform, gefunden bei Windisch, ist unedirt im Museum zu Basel.

Folgt der Christ Christo nach, so vollendet er glücklich seine Erdenpilgerschaft. Daher ist die F. auf Epitaphien Symbol des seligen Scheidens aus dieser Zeitlichkeit. II Kor. 5, 8: wir haben Lust, aus dem Leibe zu wandern und daheim zu sein bei dem Herrn. Vgl. *Lupi* Sev. epit. 68. Diese Deutung wird (gegen *Schultze* Arch. Forsch. 277) bestätigt durch die neben dem Symbol vorkommende Inschrift IN DEO (*Boldetti* Osserv. 419). Symbol und Wort heissen also: der Verstorbene ist abgeschieden in Gott. Sie wird weiter bestätigt durch die Fusssohlen auf heidnischen Monumenten, die als ἀναθήματα oder Votivsteine nach glücklich zurückgelegter Reise gesetzt wurden und diesen Zweck auch in den Worten PRO ITV ET REDITV FELICI besagen. Diese Worte erläuternd sind manchmal zwei Fusssohlen vorwärts, zwei andere rückwärts gewendet. *Lupi* 68 (s. unsere Abb. Fig. 193). Vgl.

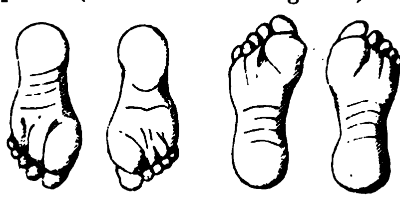


Fig. 193. Von einer Inschrift bei Lupi 68.

Gruter Inscr. ant. n. DCCCXX u. MCXXIX; *Fabretti* Inscr. ant. 472 (LICINIA · PHILETE || PRO · SALVTE · SVA · ET · SVOR || D · S · P). Auch Füsse in Profil kommen vor (s. *Lupi* 70 und unsere Abb. Fig. 194). Selbst ganze Füsse hat man in heidnischen Gräbern, wie in denen auf dem sog. Todtenfelde bei Oberflacht am Lupfen im württembergischen Amte Tuttlingen, je einer auf jeder Seite der Leiche, gefunden. Vgl. Die Heidengräber am Lupfen von *Dürrich* und *Menzel*. [Ein anderes Exemplar, gross ausgeführt, besitzt das Museo Kircheriano in Rom; es stammt aus S. Ermete (vgl. *Perret* pl. 52, 37; *Lupi* 70; *V. Schultze* Arch. Forsch. 277, n. 53). K.]



Fig. 194. Von einer Grabschrift b. Lupi 70.

Auf Siegelringen oder, wenn das Siegel selbst fusssohlenartig gestaltet ist, zeigt die F. das Besitzrecht an nach dem Grundsatze: quidquid pes tuus calcaverit, tuum erit. Daher wollen Manche das Wort possessio ableiten von pedis positio. Auch bei den alten Hebräern (vgl. Ruth 4, 7; V Mos. 25, 7) war eine Rechtscession nicht gültig, wenn nicht der Cedirende dem andern seinen Schuh übergab. Mit dem fusssohlenartigen Siegel wurde eine Sache als Eigenthum bezeichnet. Daher steht der Name des Besitzers des Siegels meistens im Genitiv, z. B. auf einem zu Wiesbaden gefundenen und daselbst bewahrten Bronzesiegel, das auf der Vorderseite (eine ganz deutliche F. mit fünf Zehen) die Legende FL PAVLINI ☧ bietet. Vgl. Nassau. Annalen VII, Taf. II[1] u. [2]. Zwei ähnliche Siegel, das eine mit der Inschrift PAVLI, das andere mit VITALIS, fand *Perret* in den Katakomben, IV, pl. XXIII[21] und pl. II[3]. [Andere Beispiele bei *Boldetti* 506 (FORTVNIVS, *Perret* IV, pl. XI[4]); *Aringhi* II 698 (IVSTVS, *d'Agincourt* Sc. pl. VIII[21]); *Perret* a. a. O. n. 5 (SPES IN DEO). Vgl. *Münter* Sinnb. I 54; *Bellermann* Die altchristl. Begräbnissst. 33; *Pelliccia* III 225 und *Cavedoni* Ragguogl. 40, welche in den umgekehrten Fusssohlen den Ausdruck des Schmerzes über den Verlust der Lieben sehen, wogegen mit Recht *Smith* Dict. I 682. K.] MÜNZ.

FUSSWASCHUNG. 1) Die F. beim letzten Abendmahle findet sich in den Zeiten der Verfolgungen gar nicht, in der Zeit des Friedens nur selten, nämlich auf einem römischen (*Bottari* T. XXIV) und auf einem gallischen Sarkophage von Arles (*Millin* Voyages pl. LXIV[1]; *Le Blant* Sarcoph. d'Arles 18, pl.

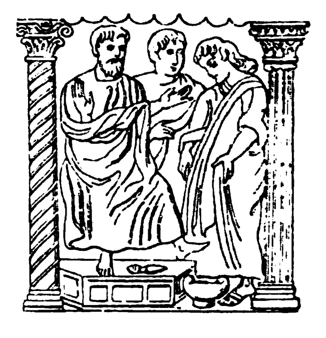


Fig. 195. Von einem Sarkophag in Arles.

X; s. unsere Fig. 195) dargestellt, auf beiden als Gegenstück zu dem Erscheinen des Herrn vor Pilatus. Man erblickt den Heiland, wie er Petrus die Füsse wascht, dessen Sandalen man auf dem Sarkophag zu Arles auf einer Estrade stehen sieht. Ueber den Grund der Seltenheit dieser Darstellung s. Jesus Christus, Leiden und Tod.

2) Die F. als Act demüthiger Nächstenliebe, welche durch die Art der Fussbekleidung und die klimatischen Verhältnisse des Orients nahegelegt war, finden wir von Abraham und Lot (Gen. 17; 19) geübt und noch zur Zeit Christi (Luc. 7, 44) in Gebrauch. Nachdem der Erlöser dieselbe durch sein Beispiel geheiligt und ihr die weitere Bedeutung eines Symbols sittlicher Reinigung gegeben hatte (Joh. 13, 10), sehen wir dieselbe in den ersten Jahrhunderten der Kirche um so häufiger geübt. So sollte bei der Aufnahme unter die Diakonissen u. A. darauf gesehen werden, si sanctorum pedes lavit (I Tim. 5, 10), und dieses Liebeswerk, lavare pedes hospitum, wird von den Vätern (so von *August.* Serm. 216 de temp.) den Christen empfohlen und selbst von den Bischöfen den Armen und Pilgern gegenüber geübt (*Sozom.* H. e. I 11). In den Klöstern war es so häufig, namentlich den Armen gegenüber, dass der für deren Beherbergung bestimmte Theil des Klosters daher den Namen Mandatum erhielt (*Ducange* v. Mandatum).

3) Die F. der Neugetauften war in der mailändischen (*Ambros.* De sacram. III 1), in mehreren africanischen (*August.* Ep. 55 ad Ianuar. c. 18), in der gallischen (*Caesar. Arelat.* Serm. in App. Opp. s. August. t. V, num. 168 u. 272; Sacram. Gallic. bei *Mabill.* Mus. It. I 325) und in der spanischen Kirche (Miss. Goth.), wo das Concil von Elvira sich dagegen aussprach (*Conc. Elib.* c. 48), gebräuchlich, nicht aber in der römischen, was nach dem hl. Ambrosius (l. c.) vielleicht durch die grosse Menge der dort zu Taufenden veranlasst war, vielleicht auch, quia hoc ... faciendum est non in baptismate ... sed quasi hospiti pedes lavandi sunt. Nach dem hl. Augustin (l. c.) war diese Rücksicht, ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere, der Grund, wesshalb multi hoc in consuetudinem recipere noluerunt, Andere diese F. auf den dritten oder achten Tag nach der Taufe verlegten. Nach Ausweis des Sacram. Gallic. (l. c.) und des gothischen Missals (nach *Mabill.* l. c.) geschah dieselbe, nachdem der Neugetaufte mit dem weissen Gewande bekleidet war, und zur Erinnerung, dass, wie Christus den Jüngern die Füsse gewaschen, tu facies peregrinis, hospitibus et pauperibus. Wie die Taufe selbst, so geschah auch diese F. durch den Bischof: ascendisti de fonte, quid secutum est? ... succinctus summus pontifex pedes tibi lavit (*Ambros.* l. c.). Ob die Worte des Concils von *Elvira* (can. 48): neque pedes eorum [qui baptizantur] lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis, die F. der Getauften überhaupt, auch die durch Laien, habe verbieten wollen, ist aus dem Texte nicht klar. Alle Zeugnisse kennen übrigens nur eine F. der Neugetauften, nicht eine der Katechumenen. Mit Unrecht wird für letztere von *Martène* De antiq. eccl. rit. l. I, c. I, art. XIII, n. 1 dieser Kanon von Elvira, der nur von den Getauften zu verstehen ist, angeführt und von ihm wie vielen anderen liturgischen Schriftstellern (*Aug.* Ep. 54 ad Ian. n. 10) bezogen, wo von keiner F. durch den Bischof, sondern von einer allgemeinen Waschung des Körpers die Rede ist, welche nicht aus symbolischen, sondern aus natürlichen Ursachen am Gründonnerstag stattfand, quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimae sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. So der hl. *Augustin* l. c., welcher beifügt, weil den Katechumenen dies am Gründonnerstag gestattet worden sei, multi cum his lavare voluerunt ieiuniumque relaxare.

4) Die F. am Gründonnerstag wird der Natur der Sache nach als fromme Uebung schon seit Beginn des Christenthums vorgekommen sein. Der ursprünglich wol für diese F. entstandene Namen Mandatum findet sich in der Regel des hl. Benedict (cap. 35) bereits für die an den Samstagen in den Klöstern vorgeschriebene F. gebraucht. In die Liturgie des Gründonnerstags scheint sie erst später aufgenommen worden zu sein; wenigstens erwähnt der hl. *Isidor* (De eccl. offic. I 28) sie nicht, sagt vielmehr, weil der Heiland an diesem Tage den Jüngern die Füsse gewaschen, hinc est quod eodem die altaria templique parietes et pavimenta lavantur vasaque purificantur, quae sunt Deo consecrata. Das 17. Concil von Toledo setzt die Strafe einer zweimonatlichen Ausschliessung von der hl. Communion für die Bischöfe und Priester fest, welche an diesem Tage es unterliessen, ihren Untergebenen die Füsse zu waschen; ob aber diese F. einen Theil der Liturgie gebildet habe, ist aus deren Kanon nicht ersichtlich. Die ältesten Ordines Romani erwähnen sie ebenfalls nicht; in dem Ordo Rom. des Cencius (13. Jahrh.) wird eine doppelte F. erwähnt, eine nach der päpstlichen Messe an 12 Subdiakonen, eine nach dem Essen an 13 Armen, welch' letztere später allein beibehalten und in Verbindung mit der Messe gebracht wurde. Ueber die Veranlassung dieser abweichenden, auch in einigen anderen

Kirchen, z. B. zu Florenz, gebräuchlichen Zahl s. *Bened. XIV* De festis I, n. CLXXX bis CLXXXIII. Als fromme Uebung demüthiger Nächstenliebe hat sich diese F. nicht bloss in den Klöstern, sondern auch an den katholischen und den schismatisch-griechischen Höfen erhalten, und zwar auch bei letzteren am Gründonnerstag, nicht wie *Fluck* Lit. II 674 behauptet, am Charfreitag.

5) Die F. an allen Samstagen des Jahres wird in der Regel des hl. Benedict c. 35 vorgeschrieben; dieselbe mag ihren Ursprung in der Salbung der Füsse des Erlösers durch Maria Magdalena am Samstage vor seiner Kreuzigung (Joh. 12, 3) gehabt haben; wenigstens wird mit diesem Ereigniss die im MA. durch die Priester am Samstage vor dem Palmsonntage an Armen vorgenommene F. in Beziehung gebracht (*Durandus* Rat. c. 92 u. 95). Vgl. *Förster F. W.* De pedilavio Christi, Erf. 1690; *Krackewitz* De pedil. Chr., Rostock 1707; *Hoffmann* De vera et falsa pedilavii Christi imitatione, Viteb. 1740, rec. 1748; *Ittig Th.* De pedilavio Christi imitando, Lips. 1699, rec. 1714 (in dessen Exercitt. theol. 198—264); *Paciaudi* De sacr. Chr. balneis. Rom. 1758, 111 f. HEUSER.

G.

GABATA, *cavata,* verdorben in *gravata: Isidor.* XX 4: lancis, gavata, quasi cavata, g. pro c. littera posita; *Papias: g. patena,* vas, quasi cavata. *Gloss. Basil.:* χαύχους, γάβατα. Vgl. *Martial.* VII, Epigr. 48; *Fortunat.* II 9 (carnea dona tumens argentea gavata perfert); *Ennod.* Epigr. 9 de compostile habente septem gavatas, soviel als *lances* oder *discos.* Bei *Hesych.* γαβαθόν, τρυβλίον. Bei mittelalterlichen Schriftstellern (s. Belege bei *Ducange* i. v.) kommt das Wort zur Bezeichnung der drei vor den Altären brennenden, Hängelichter tragenden Schalen vor. So *Anastas.* 128, 131. *Macri* Hierol. i. v. I 421 bildet eine solche aus (späterer Zeit) ab, wie sie in der päpstlichen Kapelle seinerzeit als ‚ewige Lampe' diente, mit der Bemerkung, dass in diesen Lampen nicht Oel, sondern Wachskerzen gebrannt wurden. *Smith's* Dict. I 705 giebt die Macri'sche Zeichnung vollkommen phantastisch wieder. KRAUS.

GALILAEA. I. Γαλιλαία, bei den Griechen die feria tertia nach Ostern, weil an demselben das Evangelium verlesen ward, in welchem die Jünger nach Galiläa zu gehen geheissen werden. *Leo Gramm.* in Const. Porphyrog. 495; *Anonym. Combefis* n. 13 u. a. Stellen, welche *Ducange* gesammelt hat.

II. Schon im frühern MA. heisst G. ein Theil der Kirche (locus iste, quo processionem suprema statione terminamus, recte a nobis G. nuncupatur, *Rup. Tuit.* De div. off. V 8); nach *Mabillon* Ann. Ben. IV 187 das Schiff der Kirche, nach A., und wahrscheinlicher der Eingang oder die Vorhalle, der Porticus. Vgl. die Belegstellen bei *Ducange* i. v.

GALILÄER, s. Spottnamen der alten Christen.

GALLERIEN, s. die Artt. Basilika, Centralbauten, Katakomben.

GALLISCHE LITURGIE, s. Liturgie.

GALNABIS (*galnape, galnapes, gaunape*), ein Kleidungsstück, dessen in den Mönchsregeln öfter gedacht wird: *Reg. s. Isidor.* c. 14; *Fructuosi* c. 4 (beide *Holsten* II 127, 139). Bei *Caesar. Arelat.* wird in seinem Testament die G. einer Tunica gleichgesetzt: cum casula villosa et tunica vel galnape, quod melius dimisero. Andere Belege bei *Ducange* i. v., der das Wort von *Galbannus* (vgl. *Iuvenal.* Sat. 3; *Martial.* III 40) ableitet. In *Smith's* Dict. 705 wird die wahrscheinlichere Etymologie *Gaunacum,* γαυνάκης, χαυνάκης (*Hesych.* κ., στρώματα ἢ ἐπιβόλαια ἑτερομαλλῆ) vorgeschlagen.

GAMMADIA und **GAMMADIUM** ist eine aus vier Γ in Kreuzesform gebildete Verzierung ┘└ ┐┌, welche unter den Geschenken der Päpste an römische Kirchen von Anastasius mehrfach erwähnt werden (AA. SS. Maii III 393); vielleicht bezeichnete man mit diesem Namen auch die Gewandstücke und Vorhänge, auf welchen sich diese Verzierung befand. Mit Unrecht hat man diesen Namen auch den mit einem einzelnen Γ oder überhaupt den mit einzelnen Buchstaben bezeichneten Gewändern auf den altchristlichen Mosaikbildern beilegen wollen. S. *Benedictus Mellini* bei *Ciampini* Vet. Mon. I 98 gegen *Macri* Hierolex. unter dem Worte Gammadia. Ein Mosaik des 10. Jahrh. im Lateran (*Ciampini* Vet. Mon. III, tab. IV) zeigte eine mit Gammadiis, ähnlich wie noch jetzt das Messgewand der griechischen Bischöfe mit Kreuzen, ganz besetzte Casel. HEUSER.

GASTFREUNDSCHAFT, schon von Christus empfohlen (Matth. 10, 40—44; 25, 35 u. 46) und von den Aposteln geboten (Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2; I Petr. 4, 9), nahm

im kirchlichen Alterthum unter den Werken der christlichen Charitas eine hervorragende Stelle ein. Das Beispiel Martha's (Luc. 10, 38), Lydia's (Apg. 16, 15) und des Gaius im 3. Briefe Joh. v. 5 fand die eifrigste Nachahmung. Die ersten Gläubigen waren unermüdet in der Freundlichkeit und Dienstbeflissenheit gegen fremde, reisende Christen, ohne dass Andersgläubige principiell von der G. ausgeschlossen gewesen wären. Bewirthete doch Polykarp seine Verfolger! (*Eus.* Hist. eccl. IV 15.) Ganz besonders bei der Ausübung der G. betheiligt erscheinen die Frauen des christlichen Alterthums (I Tim. 5, 10), und gerade diesen Umstand benützt *Tertull.* Ad uxor. II 4, um seiner Gattin eine etwaige Mischehe mit einem Heiden zu missrathen, der ihr kaum gestatten würde, die Pflicht christlicher G. auszuüben. Diese selbst bestand in der Beherbergung und Bewirthung der Fremden, denen beim Mahle die ersten Plätze eingeräumt und sonstige Ehrenbezeugungen erwiesen wurden. Vgl. *August.* Serm. 195 de temp.; Serm. 3 u. 116. Zu den Diensten, welche die ersten Christen ihren Gästen erwiesen, gehörte namentlich dieser, dass den letzteren schon bei ihrem Eintritte in ein Haus die Füsse gewaschen wurden. Noch *Augustin.* l. c. und *Hieron.* Ep. 4 ad Rustic. machten dieses Liebeswerk zur strengen Pflicht. Ein physischer Grund hierfür lag nun allerdings besonders für den Orient in den klimatischen Verhältnissen, in Hitze, Staub etc., denen die bloss mit Sandalen bekleideten Reisenden ausgesetzt waren. Vgl. *Cyrill. Alex.* Ad Ioan. 13, 6. Aber noch mehr drangen die Väter der Kirche auf die Fusswaschung als eine Nachahmung des von Christus gegebenen Beispiels und als eine Uebung der christlichen Demuth. *Chrysost.* De anim. humil. und *August.* Serm. 3 in Opp. t. X. Diese Fusswaschung sollte aber nicht bloss ein Bad sein, sondern, wie *Origenes* und *Augustinus* in ihren Commentaren zu Joh. c. 13 ausdrücklich bemerken, mittelst der Hand vollzogen werden, zum Zeichen, dass ein Christ sich dessen nicht schäme, was der Herr selbst zuerst gethan hat (s. d. Art.). Aus einer Stelle bei *Chrysost.* De laude mon. ist zu schliessen, dass es zu den Pflichten der christlichen G. gehörte, armen Reisenden auch mit Geldspenden zu Hülfe zu kommen. Mit diesen leiblichen Wohlthaten verband sich für die Gäste noch ein geistiger, nämlich die Zulassung zur Gemeinschaft des Gebetes, wenn jene zu den Gläubigen zählten (*Cypr.* Epist. 75). Der Nachweis, dass die Reisenden in der Gemeinschaft des Glaubens sich befänden, wurde durch bischöfliche Reisebriefe geliefert unter den Namen ‚Empfehlungsschreiben' (ἐπιστολαὶ συστατικαί, litterae commendatoriae) oder ‚Gemeinschaftsbriefe' (litt. communicatoriae). In dem *Conc. Chalced.* can. 11 werden neben den ἐπιστολαὶ συστατικαί, welche nach *Aubespine* nur den Klerikern und ausgezeichneten Laien gegeben wurden, noch ἐπιστολαὶ εἰρηνικαί (Friedensbriefe) erwähnt, welche den gewöhnlichen Gläubigen eingehändigt wurden. S. *Hefele* C.-G. II 497, 2. A. 516. Die Form der Reisebriefe sammt ihren besonderen Kennzeichen wurde von Zeit zu Zeit geändert, damit sie nicht von Ausserkirchlichen nachgemacht werden konnten. Durch diese Empfehlungen, durch die Ermahnungen der Väter und den regen Liebeseifer der Gläubigen wurden grossartige Resultate der G. erzielt. Schon *Clemens Rom.* in I. Ep. ad Cor. c. 1 rühmt ‚τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ἦθος' der Korinther, und *Chrysost.* Hom. 67 in Matth. spendet der Gemeinde von Antiochien Lob, weil sie täglich an 3000 Wittwen, Jungfrauen, Fremde, Kranke u. dgl. kleidete und speiste. Um jeder Klage über Belästigungen vorzubeugen, wurde zur Zeit Iustins des Martyrers ein Theil des kirchlichen Almosens auf die Beherbergung und Verpflegung der Fremden verwendet (*Iustin.* Apol. II, n. 67). Nach dem Kirchenfrieden traten an die Stelle dieser momentanen Beiträge aus dem Kirchenschatze die Hospitäler (s. d. A.). Mit den Laien und Gemeinden wetteiferten die Bischöfe in Ausübung der Hospitalität. Ihre Liebespflicht war es, namentlich die reisenden Geistlichen zu bewirthen, wenn sie anders ihre Canonicalbriefe aufweisen konnten, sei es nun, dass sie bloss durchreisten, sei es, dass sie am bischöflichen Sitze Geschäfte hatten. So kam es, dass manche Bischöfe in grossen Städten oder am kaiserlichen Hofe bisweilen an hundert Kleriker zu versorgen bekamen, welche entweder für ihre Person oder in Angelegenheiten ihrer Kirchen mit den höchsten Gerichten zu verkehren hatten. Diese Verpflichtung der Bischöfe (onus hospitalitatis) war mit dem Antheile mitgegeben, den sie aus dem allgemeinen Kirchenschate bezogen. S. *Krüll* Christl. Alterthumsk. I 287. Uebrigens dürfen wir uns die G. der alten Kirche nicht als reine Privatangelegenheit denken; nach vielen Seiten hin war sie durch Synodalbeschlüsse geregelt, insbesondere in Bezug auf die Kleriker. Ausser *Can. apost.* 13 u. 32; *Const. apost.* II 58 vgl. die Synoden von *Elvira* c. 25, *Arles* c. 9, *Antiochien* in encaeniis c. 7 u. 8 u. s. w. Beispielsweise sei angeführt, dass schon um die Mitte des 2. Jahrh. Marcion keine Aufnahme in Rom finden konnte, weil ihm ein Empfehlungsschreiben von Seite des Bischofs von Sinope, seines Vaters, fehlte. S. *Hefele* a. a. O. I

784, 2. A. 810. Ganz besonders wurde die G. in den Klöstern geübt und hierfür in den einzelnen Ordensregeln, die theilweise speziell von einem magister hospitum reden, ausführlich Sorge getragen, z. B. in *Reg. s. Benedicti; Cassian.* Collat. II 21. Vgl. meine Christl. Alterthumskunde, Regensb., Manz, I 284 ff.; *Arnold* Wahre Abbild. d. ersten Christen, Frankf. 1800, III. Buch, Kap. 12, S. 444 f.; *Siegel* II 166 f. KRÜLL.

GASTMÄHLER, s. Mahlzeiten.

GAZOPHYLACIUM, γαζοφυλάκιον, ist das Gemach, in welchem die Schätze (thesauri) der Kirche (Matth. 15; Luc. 21) oder das inventarium ecclesiasticum hinterlegt wird. Dieses Thesaurarium lag in dem Diaconicum magnum, also in einem Anbau oder Nebengebäude der Kirche, wiewol es oft dem Diaconicum geradezu gleichgesetzt wird. Von seiner Bestimmung hatte das G. auch die Benennungen σκευοφυλάκιον (von σκεύη δεσποτικά, welche darin aufbewahrt wurden, *Conc. Laod.* c. 21 mit *Zonar.* und *Balsam.*), κειμηλιαρχεῖον (κειμήλια, cimelia, kirchliche Kleinodien), *Philostorg.* H. e. VII 3; *Ducange* Comm. ad Paul. Silent. 597; *Cod. Theodos.* l. XVI de haer. 1, 30. Diese Schätze waren die liturgischen Kleider (vestes sacrae), Gefässe (vasa sacra), wozu die cimelia, d. i. vasa aurea und vela, sowie die ἀναθήματα oder Weihegeschenke gehörten, ferner Bilder u. A., was man zeitweise aus der Kirche entfernte. Die Gewänder hatten oft eine besondere Abtheilung in der Schatzkammer, die camera paramenti. Auch der Name *secretarium* wurde dem G. bisweilen beigelegt. Wenn das *Carthag.* IV, can. 93 sagt: oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur, so ersieht man, dass das G. vom Sanctuarium verschieden und ein Ort war, wo diejenigen Oblationen, welche nicht auf den Altar kamen, deponirt wurden (*Const. apost.* IV, V). Ueber den Reichthum einzelner Thesaurarien s. *Anastas.* Vit. Silvest., wo das Inventar der constantinischen Basilica (Lateran) aufgeführt ist. Aus dem G. durfte nur zur Loskaufung von Gefangenen etwas veräussert werden (*Balsam.* Ad can. 12 Conc. Nicaen. II und in Collect. const. eccl. l. III; vgl. die Art. Diaconicon und Sceuophylax.

[Im MA. bildete sich von dem Worte thesaurus das althochdeutsche trisu, trise = Schatzkammer (*Tristan* 4481) und trisehûs = sanctuarium; triseläre war der Gazophylax und triskamere oder triskamerhort die Sacristei, triskameräre der eleemosynarius.]

Ungenau steht G. bisweilen für Exedra, Pastophorium und Diaconicum; *Hieron.* in Ezech. 40, 17 u. 42, 1. KRIEG.

GEBET. Mit der Gottheit verkehren, zu ihr in irgend eine Beziehung treten, ist ein der menschlichen Natur angebornes Bedürfniss, das in den Religionen aller Völker eine Berücksichtigung gefunden. Diesem Bedürfniss musste selbstverständlich auch das Christenthum Rechnung tragen, und zwar in einer Weise, die nicht minder der einzig wahren, absoluten Religion, als der Natur des Menschen entsprach. Ein dem Christenthum echt eigenthümlicher Zug ist es nun, dass es vorzugsweise als eine Religion des Gebetes auftrat, als eine Religion, in welcher das G. zur Hervorbringung und Sicherung der realen Lebensverbindung des Menschen mit Gott, sowie zur Verpflanzung des himmlischen ‚Staates' auf diese Erde (vgl. Phil. 3, 20) als unerlässliche Bedingung erscheint. Von der dogmatischen und metaphysischen, als nicht hierher gehörigen Seite der Frage abgesehen, soll in Folgendem der Nachweis geliefert werden, dass die Kirche, die rechtmässige Erbin der Lehre und Heilsgnade Christi, sich von Anfang an als eine b e t e n d e Heilsanstalt betrachtet, und dass sie in dieser Eigenschaft von den Christen der ersten Jahrhunderte thatsächliche Anerkennung gefunden hat.

Anlangend den ersten Theil der Frage, so hat bereits der Prophet (Is. 56, 7) die Zukunftskirche als ein ‚Bethaus für alle Völker' vorausverkündigt, eine Bezeichnung, die, obgleich nichts im Wege stand, sie gelegentlich auch auf den jüdischen Tempel zu beziehen (vgl. Matth. 21, 13; Marc. 11, 17), doch erst in der neutestamentlichen Heilsökonomie ihren vollen Begriff erreicht hat. Des Propheten Voraussagung ist durch Christus in Erfüllung gegangen, dadurch nämlich, dass er das G. zu einer der geistigen Grundlagen seines Gottesreiches erhob. Vor Allem betete er selbst und brachte oft ganze Nächte im G. zu, nicht für sich selbst, wie die Kirchenväter bemerken, sondern ‚für unsere Sünden'. Das G. war mithin in den Augen des Heilandes eines der Werke, durch welche er uns erlösen wollte, es war nach dem Willen seines Vaters ein Theil der stellvertretenden Genugthuung. ‚Wenn nun e r, der frei von Sünde war, betete, um wieviel mehr müssen die Sünder bitten!' (*Cypr.* De dom. orat. c. 29). Hat Christus, will das heissen, zu unserer Erlösung unter anderen Mitteln sich auch des Gebetes bedient, so gehört zu dem, was im Werke der Rechtfertigung der Mensch selbst zu thun hat, ohne Zweifel auch das G. Um uns noch mehr hievon zu überzeugen, hat Christus seinem Beispiel auch noch das positive Gebot hinzugefügt, das so klar und deutlich war, dass die Apostel die Aufforderung an ihn, sie beten zu leh-

ren, nicht zu unterdrücken vermochten (Luc. 11, 1 f.) und er seinerseits diese Aufforderung so natürlich fand, dass er ihr unverzüglich entsprach. Für unsern Zweck ist die Rücksicht auf die Form dieses Gebetes nicht ohne Belang; es passt, wie Jeder leicht einsieht, für Jung und Alt, für Gelehrt und Ungelehrt, für jedes Alter und Geschlecht auf gleiche Weise, ein Beweis, dass es seiner Natur nach bestimmt ist, ohne viele Mühe erlernt und häufig hergesagt zu werden. Da nun ‚der, welcher das Leben verlieh, auch beten gelehrt hat' (*Cypr.* l. c. c. 2), so erscheint offenbar die Fortdauer des in Christo empfangenen Lebens durch das G. bedingt; das G. ist nach dem Willen unseres Heilandes die Luft, in der ein Christ athmen, die Nahrung, mit der er sein gottgeweihtes Leben fristen soll. Wem dies weniger einleuchtend erscheinen sollte, der braucht nur das zu betrachten, was die Apostel gethan und gelehrt haben. Nach der Himmelfahrt ihres Meisters ergänzten sie ‚betend' ihr Collegium (Act. 1, 24) und empfingen gleichfalls ‚betend' den hl. Geist (Act. 1, 14). Hiernach erscheint die Kirche bereits in ihrer Wiege als eine betende, eine Eigenschaft, die mit der echten, von den Aposteln überlieferten Form des Christenthums unzertrennlich verbunden ist. ‚Thut Busse!' rief Petrus in seiner ersten Predigt den Juden zu (Act. 2, 38); aber was er unter Busse verstand, erhellt aus dem, was über die in Folge dieser Predigt der jungen Gemeinde hinzugefügten Gläubigen berichtet wird. ‚Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brodbrechens und im G e b e t e (Act. 2, 42). Sie ‚waren stets im Tempel, Gott preisend und verherrlichend' (Luc. 24, 53; vgl. Act. 2, 46). Nicht in der blossen Bewegung der Lippen, nicht in dem gedankenlosen Wiederholen einer Formel, nicht in der Menge der Worte, sondern in der Erkenntniss seines Elendes, in Selbsterforschung und Reue, in der Betrachtung Gottes und der höchsten Wahrheiten, in der steten Hingabe an Christus, darin bestand das von den Aposteln geforderte G., das somit der wahren Busse wie vorausgehen, so nachfolgen muss. Diese Schule des Gebetes musste selbst Saulus durchmachen, ehe er zu einem Gefäss der Auserwählung wurde (Act. 9, 11. 15); und wie er als Völkerapostel nicht aufhörte, für die Gläubigen zu beten (Kol. 1, 9), so ging er auch für sich die Brüder um ihr G. an (Kol. 4, 3; I Thess. 5, 25; II Thess. 1, 11). Obgleich eigens berufen, dem ‚G. und dem Dienste des Wortes obzuliegen' (Act. 6, 4), sahen die Jünger gleichwol in dem G. der Gläubigen eine wesentliche Ergänzung ihrer mühevollen Arbeit und unverdrossenen Wirksamkeit (II Thess. 3, 1). — Wie die Apostel, so haben auch ihre Nachfolger zu anhaltendem G. ermahnt. Dem römischen *Clemens* zufolge streckten Anfangs die Christen von Korinth ‚ihre Hände zum allmächtigen Gotte empor und beteten Tag und Nacht wetteifernd für das Wohl sämmtlicher Brüder' (I Kor. c. 2); er bedauert lebhaft, dass dieser Gebetseifer zu seiner Zeit dem Geiste der Zwietracht gewichen war und ersucht die Urheber des Aufruhrs, die ‚Kniee ihres Herzens zu beugen' (c. 57), ein Ausdruck, der die Nothwendigkeit des echten Gebetes zur Aufrechthaltung und Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung unzweideutig zu erkennen giebt. Dem hl. *Ignatius* und seinem jüngern Freunde, dem hl. *Polykarp*, war das G. der Gläubigen ein Hauptmittel zur Bekehrung der Heiden (Ad Eph. c. 10), eine Gewähr für Bewahrung vor Häresie (Ad Phil. c. 7), die Fürbitte für ‚Heilige und für Feinde des Kreuzes' eine Bürgschaft für die Beharrlichkeit und für das Wachsthum in jeglicher Vollkommenheit (Ad Trall. c. 12; Ad Phil. c. 12). Auf die Bedenken ängstlicher Seelen gegen die Erhörbarkeit des Gebetes antwortet schon der Hirt des *Hermas* (Mand. 9), ebenso vertheidigt *Origenes* die Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Gebetes gegen die Einwürfe einiger Pseudo-Spiritualisten seiner Zeit (Lib. de orat. c. 5 f.). So erscheint denn das Christenthum nicht bloss in der apostolischen, sondern auch in der unmittelbar nachapostolischen Zeit wesentlich als eine Religion des Gebetes. — Für die Folgezeit greifen wir nach einem Beweise, der an dieser Stelle so recht an seinem Platze ist. Den Gebetsgeist unter den Christen zu erhalten und anzuregen, hielt man für so wichtig, dass man den darauf bezüglichen Unterricht nicht bloss für das mündliche und schriftliche Wort, sondern von den frühesten Zeiten an auch durch bildliche Darstellungen zu beleben suchte. Auf den Wänden der Katakomben findet man theils wirkliche, theils allegorische Personen vorgeführt, deren Stellung ganz der von den Kirchenschriftstellern für das G. vorgeschriebenen Haltung entspricht. Wir sehen sie — damit der Gestus anständig bleibe — nicht mit allzu hoch emporgestreckten, sondern nur mässig in Kreuzesform erhobenen Händen (vgl. *Tertull.* De orat. c. 17). Schon der Anblick solcher Darstellungen an sich war geeignet, die Christen an die Gebetspflicht zu erinnern. Hiezu kam dann weiter, dass es wol meistens Abgeschiedene, bez. Heilige waren, deren Andenken durch ein Bild verkörpert wurde. Stellte man sich selbst die bereits in die jenseitige Kirche aufgenommenen Glieder vorzugsweise als

Betende vor, so drängte sich von selbst der Gedanke auf, dass zu einer lebendigen Gemeinschaft mit ihnen das G. unumgänglich nothwendig sei. Unter den vielen betenden Gestalten — Orantes — zeichnet sich diejenige einer Frau aus, in welcher die christlichen Alterthumsforscher bald die seligste Jungfrau, bald die Kirche erkennen (*Kraus* R. S.[2] 301, 315; s. unsere Fig. 196). Die Identität wird manchmal durch die beigefügten Inschriften gesichert. Auffallen darf es nicht, dass wir die Kirche unter dem Bilde einer Frau dargestellt finden. Abgesehen davon, dass sie schon in den Briefen Pauli als die unbefleckte und makellose Braut erscheint, wird sie auch bei den christlichen Schriftstellern eine Mutter genannt, die uns die Kenntniss vom Vater und Sohne überliefert (*Tertull.* l. c. c. 2), die uns erzeugt, mit ihrer Milch ernährt, mit ihrem Geiste belebt, über die ganze Erde ihre Lebensfülle erstreckt (*Cypr.* De unit. c. 5), die, ‚Maria, die Mutter Christi nachahmend, tagtäglich dessen Glieder zeugt und Jungfrau bleibt' (*Augustin.* Enchirid. c. 34). Diese und ähnliche Ausdrücke legen die Vorstellung der Kirche unter dem Bilde einer Frau sehr nahe. Zudem liest man auf den von Papst Coelestin in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. herrührenden Mosaiken von S. Sabina zu Rom unter zwei weiblichen Gestalten die Legenden: *ecclesia ex gentibus* und *ecclesia ex circumcisione* (*Kraus* R. S. 315). Da jedoch sonst nirgends eine Legende vorkommt, so wird man die Fälle, in denen ein Symbol der Kirche vorliegt, aus den Umständen deuten müssen. Die hier Fig. 196 aus *Kraus* (R. S. Fig. 50) mitgetheilte Orans mit ausgestreckten Armen zwischen zwei Lämmern stellt, da letztere traditionsmässig die Gläubigen sinnbilden, allem Anscheine nach die Kirche vor. In der Sacramentskapelle in S. Callisto steht gegenüber dem consecrirenden Priester ein Weib in anbetender Stellung (s. Fig. 151 S. 441), wodurch uns ohne allen Zweifel ein Symbol der Kirche gegeben wird. Dafür spricht u. A. das Epitaphium des Abercius (s. oben S. 523 f.) aus dem Ende des 2. Jahrh., auf welchem als Ausspenderin des geheimnissvollen Fisches geradezu die ‚makellose Jungfrau' genannt wird, eine Bezeichnung, unter der offenbar die Kirche zu verstehen ist. Hat man sich nun diese als Ausspenderin der hl. Speise gedacht, dann wird das Weib in S. Callisto gegenüber dem consecrirenden Priester gleichfalls die Kirche sinnbilden. Dass man diesem Weibe durchgängig eine betende Haltung gab, enthält eine tiefe Lehre. Wie Christus die Kirche durchdringt, die Kirche Christum umfasst, beide in unzertrennlicher Einheit ein gemeinsames Leben bilden, so muss auch der Gläubige ohne Unterlass das Leben der Kirche in sich aufnehmen und an der Hand der Kirche zum Mannesalter Christi heranwachsen. Dass dies unsererseits vorzugsweise durch das G. zu bewerkstelligen sei, ward durch die unter dem Bilde eines betenden Weibes vorgestellte Kirche den Gläubigen beständig in Erinnerung gebracht.

Das Christenthum trat also von Anfang an in Wort, Schrift und Bild als eine Religion des Gebetes auf. Allen ohne Ausnahme, Reichen wie Armen, Gebildeten wie Ungebildeten, wurde das G. zur Pflicht gemacht. Es fragt sich nun, ob und wie die Gläubigen dieser Pflicht nachkamen, ob und wie die Praxis der Theorie entsprach.

Dass wir manche Spuren, aus denen wir gewohnt sind, auf den Gebetseifer einer Zeit zu schliessen, in den drei ersten Jahrhunderten vermissen, ist leicht begreiflich. Ueberreste von und aus christlichen Tempeln und Oratorien aus jener Periode sind kaum auf uns gekommen, während doch unsere Museen mit derartigen religiösen Gegenständen aus dem antiken Heidenthum angefüllt sind. Dies darf uns nicht in Irrthum führen und etwa glauben lassen, als seien die ersten Christen in geringerm Grade ein betendes Volk gewesen, als die Heiden. Die Katakomben, die einzigen aus der Verfolgungszeit uns erhaltenen Versammlungsorte



Fig. 196. Orans. Grabstein aus S. Callisto.

der ersten Christen, liefern für deren Gebetseifer noch bedeutungsvolle Ueberreste. Auf altchristlichen Epitaphien aus dem 1. und 2. Jahrh. findet man fromme Gebete und Anrufungen zu den Martyrern theils für Verstorbene, theils für lebende Freunde und Verwandte (*Kraus* R. S.[2] 149 f.; *de Rossi* Bull. 1873, 72), die bisweilen, statt in Schrift, in einem Bilde ihren Ausdruck fanden. Die Taube mit dem Olivenzweig auf christlichen Grabsteinen ist nur ein Ausdruck jener gebräuchlichsten aller Acclamationen: spiritus (tuus) in pace (*Kraus* R. S.[2] 244). Es scheint fast, als habe man die unterirdischen Begräbnissstätten und Gottesdienstorte nicht besuchen können, ohne die innere Gebetsstimmung irgendwie äusserlich zu verkörpern. Beim Eingang in die Katakomben des Callistus findet man eine Menge von sogen. Graffiti, welche die Wände bedecken. Fromme Pilger haben hier die Namen derer eingegraben, die ihnen theuer waren und für deren Wohlfahrt stets ein frommes Stossgebet hinzugefügt (*Kraus* R. S.[2] 151). Ein Theil dieser Graffiti gehört dem Verfolgungszeitalter an (*de Rossi* a. a. O.), und beweist, dass die Christen jede damals mögliche Gelegenheit wahrnahmen und benutzten, um dem innern Gebetsdrang auch einen äussern Ausdruck zu verleihen. Der Umstand aber, dass wir in diesen geheiligten Hallen sozusagen bei jedem Schritt einem G. begegnen, beweist klar, wie sehr der Gebetscharakter der Kirche sich den Gläubigen mitgetheilt hatte, wie sehr die Kinder ihrer Mutter glichen.

Nachdem wir den im Raum gezeichneten Gebetsspuren der ersten Christen gefolgt sind, müssen wir auch denen in der Zeit nachspüren. Indess scheint dieser Versuch zu misslingen, da ja die hl. Schrift (I Thess. 5, 17), wie auch die Kirchenschriftsteller (cfr. *Clem. Alex.* Strom. VII, c. 6) die Mahnung, ‚allzeit' zu beten, wiederholt einschärfen. Sobald man aber ‚allzeit' beten muss, kann, so scheint es, kein Zeitmoment noch besonders durch G. ausgezeichnet, mithin auch keine concrete Gebetszeit unterschieden werden. Die Christen haben jedoch von Anfang an zwischen der allgemeinen und besondern Gebetspflicht richtig unterschieden und gar wol eingesehen, dass die erste in einem andern Sinne aufzufassen sei, als die zweite, und dass das allgemeine, bei Tag und Nacht zu verrichtende G. bedeutungslos wäre, wenn es nicht durch das besondere, an bestimmte Zeiten geknüpfte G. Leben, Gestalt und Nahrung erhielte (cfr. *Augustin.* Ep. 130 ad Probam n. 18). Den ersten Christen fehlte es weder an Einsicht, die entsprechende Pflicht zu erkennen, noch an gutem Willen, ihr nachzukommen, und die Art, wie sie es thaten, liefert uns von ihrem umsichtigen Bestreben, heidnische Sitte in christliche umzuwandeln, ein herrliches Zeugniss. Bei den alten Völkern war nämlich der bürgerliche Tag sammt den weltlichen Geschäften in bestimmte, durch irgend ein öffentliches Zeichen erkennbare Abschnitte eingetheilt. Dies waren die dritte, sechste und neunte Stunde (*Tert.* De ieiun. c. 10). Dieselben Abschnitte hatten in der apostolischen Zeit eine besondere Auszeichnung gefunden, so dass sie sich wie von selbst als vorzüglich geeignete Gebetsstunden ergaben. Ja *Tertullian* (l. c. und De orat. c. 25) findet für die Sitte, diese drei Stunden als Gebetsstunden zu betrachten, schon im Alten Bunde einen Vorgang, den sein Schüler *Cyprian* noch weiter auseinandersetzt (De dom. orat. c. 34). Nun wird in der hl. Schrift wol bemerkt, dass Daniel dreimal täglich sein G. verrichtet (Dan. 6, 10. 13; vgl. Ps. 54, 18), nirgends aber hinzugefügt, dass er gerade die drei genannten Stundenräume eingehalten habe (s. Note zu *Tertull.* De orat. c. 25; vgl. Kirchenlex. X 895). Wahrscheinlich hat *Cyprian*, durch *Tertullians* Vorgang verleitet, für den zu seiner Zeit bei den Christen üblichen Brauch auch schon im Alten Bunde einen Beleg finden wollen. Sicher jedoch ist, dass die genannten drei Stunden eine besondere Weihe erst in der apostolischen Zeit erhalten haben. ‚Denn um die dritte Stunde kam über die Jünger der hl. Geist . . ., zur sechsten Stunde wurde der Herr gekreuzigt (und stieg Petrus auf das obere Dach hinauf) und um die neunte wusch er unsere Sünden mit seinem Blute ab' (*Cypr.* l. c.). Die tiefgreifenden Geheimnisse, welche in jenen Stunden stattgefunden, legten es nahe, sie durch G. zu verherrlichen, zumal die weltlichen Geschäfte, in denen gleichzeitig eine Pause eintrat, kein Hinderniss entgegensetzten. *Tertullian* nennt diese Stunden (l. c.) apostolische, wol aus dem Grunde, weil er die Uebung, sie durch G. auszuzeichnen, auf die Apostel zurückführte (cfr. *Clem. Alex.* l. c.).

Durch die Beobachtung der genannten drei Gebetsstunden wurden Vormittag, Mittag und Nachmittag in vorzüglicher Weise geweiht und geheiligt. Hatte aber die Kirche (wenigstens wie man in Africa meinte) diese Sitte mit der Synagoge gemein, so sind mit dem Christenthum noch ‚neue Geheimnisse hinzugekommen' (*Cypr.* l. c. c. 35), welche das G. auch zu anderen Zeiten nothwendig erscheinen lassen. Dazu gehörten zunächst der Morgen, der nach der Eintheilung des bürgerlichen Tages in vier Theile von Sonnenaufgang bis zum Beginn der dritten Stunde reichte, sowie der Abend,

der die Zeit von der neunten Stunde an bis Sonnenuntergang umfasste. ‚Man muss auch in der Frühe beten, um die Auferstehung des Herrn durch das Morgengebet zu feiern.‘ Ebenso muss man, ‚wenn die Sonne untergeht und der Tag zum Schlusse sich neigt, nothwendig (necessario) wieder beten. Denn weil Christus die wahre Sonne und der wahre Tag ist, so flehen wir, wenn wir beim Untergang der Sonne und des zeitlichen Tages beten und bitten, dass das Licht über uns von Neuem aufgehe, um die Ankunft Christi, welche die Gnade des ewigen Lichtes bringen wird‘ (*Cypr.* l. c.). Hienach haben mit der Erscheinung Christi der Morgen und Abend eine solche Bedeutung erlangt, dass sie sich dem Christen als nothwendige Gebetsstunden empfahlen, obschon sie nicht, wie die drei anderen Stunden, in der apostolischen Zeit eine gleiche Auszeichnung gefunden haben. Es fragt sich, ob von Anfang an oder erst später, etwa wie *Probst* (Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrh., Tübing. 1871, 343) meint, ‚zu Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. das gemeinschaftliche Morgen- und Abendgebet zu den drei apostolischen Gebetsstunden als vierte und fünfte hinzukam‘. Letztere Ansicht stützt sich vorzugsweise auf die oben aus *Cyprian* citirte Stelle, wonach zu den ‚von Alters her‘ (antiquitus) beobachteten Gebetsstunden später noch neue hinzugekommen seien. Indess bezieht sich das antiquitus nicht auf die zur Apostelzeit, sondern auf die schon in vorchristlicher Zeit üblichen Gebetsstunden. Dies ersieht man leicht aus dem Zusammenhang und erhellt auch aus dem Umstande, dass die Motive für das gemeinschaftliche Morgen- und Abendgebet nicht erst zu Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. aufkamen, sondern ebenso sehr in der apostolischen Zeit galten, wie die für die Gemeinschaftlichkeit des Gebetes an den drei anderen Stunden. In der Frühe sollen wir nämlich beten, weil Christus am Morgen auferstanden; am Abend, weil Christus die wahre Sonne ist, die auch in der Nacht ihren Glanz nicht verliert: zwei Beweggründe, die selbstverständlich nicht erst nachträglich, sondern mit dem Christenthum selbst Geltung erhielten. Wie also die dritte, sechste und neunte Stunde, so waren auch der Morgen und Abend ‚von Alters her‘ feierliche, soviel als möglich öffentliche und gemeinschaftliche Gebetsstunden.

Der Gedanke, dass Christus gemäss der hl. Schrift ‚die wahre Sonne und der wahre Tag ist‘, gab zur Erweiterung der Gebetszeit selbst über den Tag hinaus willkommenen Anlass. ‚Wir, die wir in Christus, das heisst in der wahren Sonne und im wahren Tage sind‘, sollen nicht nur den ganzen Tag, sondern auch in der Nacht dem G. obliegen, ‚weil es für die Söhne des Lichts auch in der Nacht Tag ist. Denn wann ist der ohne Licht, welcher das Licht im Herzen trägt? Oder wann fehlt demjenigen Sonne und Tag, dem Christus Sonne und Tag ist?‘ (*Cypr.* l. c. c. 35.) Wie man aber die Vorschrift, ‚allzeit zu beten‘, durch die an bestimmte Stunden des Tages geknüpften Gebete Leben und Gestalt gewinnen liess, so begnügte man sich auch nicht, das G. zur Nachtzeit im Allgemeinen zu empfehlen, sondern man forderte auch spezielle Gebetsübungen, öffentliche oder private. ‚Wenn er (Christus) die ganze Nacht hindurch betete, immerfort wachend, in beständigem G. flehte, um wieviel mehr sollen wir in häufigem G. die Nacht durchwachen‘ (*Cypr.* l. c. c. 29). *Tertullian* zufolge vergassen die Christen selbst ‚bei Nacht des Wachens‘ nicht (De orat. c. ult.) und beobachteten grosse Mässigung bei den Agapen, um sich nicht für die Anbetung Gottes während der Nacht unfähig zu machen (Apolog. c. 39). Scheint hier zunächst das private nächtliche G. angedeutet zu sein, so werden anderwärts gemeinsame nächtliche Zusammenkünfte ganz klar vorausgesetzt, und zwar sowol solche, zu denen man sich mitten in der Nacht hinbegab, als auch eigentliche Pannychien, wie die Ostervigil, während welcher man die ganze Nacht hindurch im G. verharrte (Ad ux. II, c. 4). Vorzüglich wurden die Gedächtnisstage der Martyrer durch Vigilien gefeiert. Die Nacht vor seinem Tode brachte Cyprian im Hause des Proconsuls zu, während das christliche Volk nicht von der Thüre des Palastes wich. Wenn nun Pontius, sein Biograph, hinzufügt: ‚Gottes Güte gestattete ihm, als einem wahrhaft Würdigen, dass das Volk Gottes selbst an des Priesters Todestage wachte‘, so lässt er einen Unterschied zwischen ihm und den übrigen Martyrern klar hervorleuchten. Während man diese durch Vigilien an den alljährlich nach ihrem Tode wiederkehrenden Natalitien ehrte, feierte man beim hl. Cyprian schon den Tag selbst, an dem er gemartert wurde, durch eine Vigil. Das Vorhandensein der Vigilien bereits vor dem 4. Jahrh. kann hiernach keinem Zweifel unterliegen.

Die drei ‚apostolischen Horen‘ (Terz, Sext und Non), das Morgen- und Abendgebet, sowie die Vigilien müssen als gemeinschaftliche gottesdienstliche Functionen angesehen werden und nicht etwa bloss als solche, die meistens ‚der Privatandacht des Einzelnen überlassen blieben‘ (‚Katholik‘, Sept. 1873, 317). Ueber die häufigen Zusammenkünfte der Christen zu gemeinschaftlichem G. wird man sich nicht wundern, wenn man einerseits die Noth der Zeit und die damalige

Lage der Kirche sich vergegenwärtigt, und anderseits ein Mittel, das man damals zur Bekämpfung und Besiegung der zahlreichen Feinde für das wirksamste hielt, ins Auge fasst. An die Ermahnung, sich oft zur Feier der Eucharistie und zum Lobe Gottes zu versammeln, schliesst der hl. *Ignatius* die Bemerkung: ‚wenn ihr nämlich häufig an einem Orte (ἐπὶ τὸ αὐτό) zusammenkommt, wird die Kraft des Satans gebrochen und in der Eintracht eures Glaubens sein verderblicher Einfluss vernichtet' (Ad Eph. c. 13). Möglich, dass der Apostelschüler hier zumeist die Versammlungen zur Feier der Messliturgie im Auge hatte (vgl. *Probst* Liturgie, Tüb. 1870, 65); indess die nach und nach allgemein üblichen übrigen Gebetsstunden gründeten in der gleichen Ueberzeugung, dass durch gemeinschaftliches G. der Sieg über den Feind des Christenthums am sichersten errungen würde. ‚Wir treten zu einem Bunde und einer Gemeinschaft zusammen,' sagt *Tertullian* (Apolog. c. 39), ‚so dass wir fast wie mit bewaffneter Hand Gott mit Gebeten umringen. Eine solche Gewaltthätigkeit ist Gott angenehm.' Wie im weltlichen Kampfe jeder Erfolg aussichtslos ist, so lange die Streitkräfte zerstreut bleiben, die Hoffnung dagegen beginnt und wächst, sobald sie mit Geschick vereinigt worden sind, ebenso verhält es sich mit dem geistlichen Kampfe. Von dieser Ueberzeugung getragen, liessen die Christen in der Erkämpfung der Freiheit zu gottesdienstlichen Zusammenkünften nicht nach. Durch Trompetenschall, schreibt *Clemens von Alexandrien,* ruft der Feldherr seine Soldaten und zwar zum Kriege: und Christo, der das Friedenslied bis an die Grenzen der Erde erschallen lässt, soll es nicht gestattet sein, seine Soldaten des Friedens zusammenzurufen! In ihrer Versammlung, fährt er fort, werden die Gläubigen mit geistlichen Waffen ausgerüstet, um als Streiter im Kampfe wider Satan zu stehen und die glühenden Pfeile desselben mit den vom Logos durch das Wasser (der Taufe) benetzten Spitzen auszulöschen (Cohort. c. 11). Obgleich die Waffen beim geistlichen und weltlichen Kampfe ebenso verschieden sind, wie der Streit selbst, so gilt doch, um zu siegen, bei dem einen wie beim andern das gleiche Gesetz nothwendiger Vereinigung der Kräfte. Es genügt indess nicht, diese Ansicht als eine von den ersten Christen tief empfundene Ueberzeugung erwiesen zu haben; auch ihren Grund müssen wir in Kürze darzustellen suchen. Nach christlicher Anschauung nehmen wir durch das G. am Mittleramte Christi Antheil; dabei können wir ebenso wenig unsere persönlichen Interessen allein verfolgen, als Christus sich selbst nicht für sich, noch auch für den Einen oder Andern, sondern für das ganze Geschlecht hingab. Es ist darum natürlich, dass das von Christus uns hinterlassene Gebetsformular das Wohl und die gedeihliche Entwicklung des Gesammtkörpers in hervorragender Weise zum Ausdruck bringt. ‚Vor Allem wollte der Lehrer des Friedens und der Meister der Einheit nicht, dass man vereinzelt und abgesondert das G. verrichte, so dass Einer, wenn er betet, nur für sich allein bete. Wir sagen nicht: m e i n Vater, der du bist im Himmel u. s. w. Oeffentlich und gemeinsam ist unser G., und wenn wir beten, so beten wir nicht für E i n e n, sondern für das Gesammtvolk, weil wir, das Gesammtvolk, Eins sind' (*Cypr.* l. c. c. 8). Wie wir kraft des höhern Lebensprincips aus unserer sündhaften Individualität heraus in die Einheit mit Christus treten, so stehen wir auch mit Allen, die in dieselbe Einheit aufgenommen werden, in der engsten Verbindung und innigsten Lebensgemeinschaft. Dem Einzelnen, der sein Heil wirken will, steht es nicht frei, den Zusammenhang mit dem Ganzen zu brechen, oder nach eigener Willkür anders zu gestalten; vielmehr ist diese Einheit ebenso untheilbar, wie Gottes, des Dreieinigen, Wesen selbst. ‚Gott nimmt das Opfer eines in Zwietracht Lebenden nicht an, heisst ihn vom Altare zurückkehren und sich zuvor mit dem Bruder aussöhnen, damit durch friedliche Gebete Gott zugleich versöhnt werden könne. Ein grösseres Opfer für Gott ist unser Friede, brüderliche Eintracht und ein durch die Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes geeintes Volk' (*Cypr.* l. c. c. 23). Unermesslich sind die Vortheile, die uns dadurch, dass Einer auf den Andern angewiesen ist, erwachsen. Einerseits bewahrt uns das gemeinschaftliche Band, welches Alle umschlingt, vor Selbstsucht, diesem Ruin des Gebetes wie des geistigen Aufschwungs überhaupt; anderseits wird kaum etwas unser Vertrauen mehr steigern können, als das Bewusstsein, dass wir einer auf dem ganzen Erdenrund verbreiteten Gesellschaft angehören, deren einzelne Glieder in demselben Masse für das Ganze, als sie für sich persönlich thätig sind. Aus diesen Anschauungen entstand auf leicht begreifliche Weise die Pflege des gemeinschaftlichen Gebetes, namentlich in den ersten Jahrhunderten des Christenthums. Damals galt es, der Kirche nicht bloss die freie Existenz zu erringen und zu sichern, sondern auch der von Selbstsucht durchdrungenen Menschheit die idealen Grundsätze des Christenthums einzupflanzen, und zwar auf so wirksame Weise, dass man gleichsam jeden Augenblick dafür sein Leben einzusetzen bereit sein musste. Nun wurde

eben durch das häufige Zusammenkommen zum G. der Brudersinn geweckt, Friede und Eintracht aufrecht erhalten, ein Geist, dem Gott ebenso wenig zu widerstehen vermag, wie der Kirche selbst, deren charakteristisches Merkmal gerade die Einheit ist. Nun ist klar, in welchem Sinne beide, der hl. *Ignatius* und *Tertullian*, Recht haben; der Erste, wenn er sagt: ‚nichts ist besser als der Friede, durch den aller Krieg himmlischer und irdischer Mächte entfernt wird‘ (Ad Eph. c. 13); der Andere durch die Behauptung: ‚einzig das G. ist es, wodurch Gott besiegt wird‘ (De orat. c. 29).

Mit den öffentlichen Gebeten befriedigte sich der Gebetseifer der ersten Christen jedoch nicht; vielmehr darf man behaupten, dass sie gerade um so regern Antheil an den gemeinschaftlichen Gebetsübungen nahmen, je mehr sie zu Hause allein und abgesondert das G. eifrig übten. Die Privatgebete mögen daher noch kurze Berücksichtigung finden. Zu den allgemein üblichen Gebräuchen rechnet *Tertullian* auch folgende: ‚bei jedem Schritt und Tritt, beim Ein- und Ausgehen, beim Anlegen der Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niedersitzen, überhaupt bei jeder Verrichtung drücken wir auf unsere Stirn das Kreuzzeichen‘ (De coron. c. 3). Wie man diese Stelle auch immerhin verstehen mag, ob man sie wörtlich oder unter einer gewissen Einschränkung auffasse: das steht fest, dass die Christen der ersten Jahrhunderte bei den täglichen Verrichtungen ihr Gemüth häufig zu Gott erhoben, dass sie nicht bloss im Allgemeinen sich öfter in Gottes Gegenwart setzten, sondern auch bei dem ersten besten Anlass entweder das Kreuzzeichen machten, oder ein anderes bestimmtes G. verrichteten. Da es nicht nöthig, wol auch nicht möglich ist, über alle von *Tertullian* namhaft gemachten Fälle eine Spezialuntersuchung anzustellen, so wollen wir zum Beweise, dass er nicht so aufs Gerathewohl sich geäussert hat, wenigstens die Sitte des Tischgebetes einer nähern Besprechung unterziehen. Betreffs der Unterweisung und Ermahnung des Apostels: ‚jegliches Geschöpf Gottes ist gut und nichts verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und die Anrufung‘ (I Tim. 4, 5), finden wir in der Praxis der ersten Christen einen unzweideutigen Commentar. Gleich dem hl. Paulus, der Gott dankte, ehe er zu essen begann (Act. 27, 35), haben auch die Gläubigen dem Essen ein G. vorausgehen und nachfolgen lassen. Seinem Grundsatz: ‚die Erquickung und Nahrung der Seele muss der des Fleisches, die himmlische der irdischen vorangehen‘ (De orat. c. 25), giebt *Tertullian* eine spezielle Anwendung, indem er das Glück zweier Eheleute, die beide christlich sind, u. A. folgendermassen schildert: ‚die tägliche Beobachtung der Religion stösst auf kein Hinderniss; nicht heimlicher Weise bezeichnet man sich mit dem Kreuze, die Segnung findet nicht mit Zittern, noch die Danksagung ohne Worte statt. Beide Eheleute lassen Psalmen und Hymnen ertönen, und sie fordern sich gegenseitig auf, wer wol am besten seinem Gott lobsingen könne‘ (Ad uxor. II, c. ult.). Dass hier vorzugsweise das Tischgebet gemeint sei, erhellt aus *Cyprian*, der seinem Freunde Donatus anräth, die Zeit des Essens an himmlischer Gnade nicht leer sein zu lassen. Die Psalmen sollen beim mässigen Mahle ertönen; man werde die lieben Gäste um so besser unterhalten, je mehr man ihnen Geistliches zu hören giebt und religiöser Gesang das Ohr ergötzt (Ad Donat. c. ult.). Für die fragliche Praxis im Orient ist *Clemens von Alexandrien* ein bewährter Zeuge. Ihm zufolge wurde vor der Mahlzeit aus der hl. Schrift gelesen, nach derselben Gott gedankt, und beim Essen selbst betete man Psalmen und Hymnen (Strom. VII 7; Paedag. II 9). Ueber die Allgemeinheit des Tischsegens kann demnach kein Zweifel übrig bleiben. Da nun ein echter Gnostiker wie beim Essen, so auch bei allen, sei es körperlichen, sei es geistigen Verrichtungen sein Gemüth zu Gott erhob, so wurde sein Leben, wie derselbe *Clemens* sagt, ein beständiges Fest, ein unablässig fortdauerndes G. Demnach ist die Vorschrift, ‚allzeit zu beten‘, streng genommen nichts Anderes, als eine Ermahnung zu beständigem Wandel vor Gott, um fähig zu sein, an gewissen Zeiten des Tages und gleichsam jeden Augenblick durch wirkliches G. mit Gott verkehren zu können. Auf diese Weise wird der himmlische ‚Staat‘ auf die Erde verpflanzt. ‚Da wir im Himmelreiche ohne Dazwischenkunft der Nacht nur Tag haben werden, lasst uns so des Nachts wie im Lichte wachen; da wir (dort oben) ohne Unterlass beten und Gott Dank sagen werden, so lasst uns auch hier nicht aufhören, zu beten und Dank zu sagen‘ (*Cypr.* De dom. orat. c. ult.).

Das Bisherige hat uns gezeigt, dass die Kirche von Anfang an sich vorzugsweise als eine betende Heilsanstalt dargestellt hat und dass die Christen dieser Auffassung vollends entsprachen. Mutter und Kinder glichen einander. Zuletzt bleibt uns noch darzustellen übrig, dass auch die Haltung beim G. der Kirche entlehnt ist.

An sich ist das Herz der geheimnissvolle Boden, auf dem der Same des Gebetes emporwächst und zur Frucht heranreift. Jedoch wegen der nothwendigen Wechsel-

wirkung der Seele und des Leibes, des innern und äussern Menschen in und auf einander, werden die geistigen Vorgänge und Bewegungen in der Regel einen entsprechenden Ausdruck nach aussen finden, ohne dass jedoch eben durch den Grund ihres Ursprungs eine Verflüchtigung derselben in blosse Aeusserlichkeiten erfolge. So erhält das echte Gebet die Form und Gestalt der Kirche, die ebenfalls innerlich und äusserlich zugleich ist. Der hl. *Cyprian* ist es, dem wir diese Auffassung verdanken. Derselbe nimmt keinen Anstand, die alttestamentliche Anna ein ‚Vorbild der Kirche' zu nennen, weil sie ‚nicht mit schreiender Bitte, sondern still und bescheiden im Winkel ihres Herzens betete ... Sie redete, sagt von ihr die Schrift, in ihrem Herzen und ihre Lippen bewegten sich; ihre Stimme aber wurde nicht gehört und Gott erhörte sie' (De orat. dom. c. 5; vgl. I Kön. 1, 13). Auch dem hl. *Chrysostomus* (Hom. 19 in Matth. c. 3) gilt diese Anna als ein Typus echter Gemüthserhebung zu Gott. Aus dem Umstande aber, dass Anna dem hl. Cyprian zufolge ein ‚Vorbild der Kirche' ist, weil sie gut betete, folgt nothwendig, dass nach ihm die Kirche die wahre Gebetsform enthalte und dass die Gläubigen von ihr lernen müssen, wie das G. stattfinden soll. Es ist hier zunächst nur Rede vom öffentlichen G., weil das private sich der Controle des äussern Forums der Kirche entzieht. Ueber die Haltung der Gläubigen beim G. fehlt es in der That nicht an klaren Bestimmungen, die insgesammt der jedesmaligen Erscheinung der Kirche oder dem jeweiligen Bedürfniss der Gläubigen genau entsprechen. Im Allgemeinen wird bemerkt, dass man beim Gespräche mit Gott wenigstens dieselbe Aufmerksamkeit, denselben äussern Anstand, dasselbe massvolle Benehmen zu beobachten habe, wie es bei einer gewöhnlichen Rede mit Menschen, die man für einen gewissen Zweck gewinnen will, zu geschehen pflegt. Die ganze äussere Haltung des Bittenden muss der Majestät desjenigen entsprechen, dem man seine Bitte vorträgt. ‚Des Bittenden Rede und G. sei züchtig, ruhig und ehrerbietig. Wir müssen bedenken, dass wir vor Gottes Angesicht stehen. Wir müssen Gottes Augen gefallen durch die Haltung des Körpers und den Ton der Stimme' (*Cypr.* l. c. c. 4; cfr. *Tert.* De orat. c. 17). Dazu soll alles Aeussere beim G. nur der Ausdruck des Innern sein. ‚Derjenige, welcher innen im Herzen wohnt, der sei auch in der Stimme' (*Cypr.* l. c. c. 3). Es lässt sich denken, mit welch' scharfem Griffel von diesem Standpunkte aus das andachtslose und unaufmerksame G. gezeichnet, die Unsitte, ‚etwas Anderes im Herzen und etwas Anderes im Munde zu haben', verurteilt wurde. ‚Welch eine Lässigkeit, sich durch unschickliche und unheilige Gedanken ablenken und fortreissen lassen, wenn du den Herrn bittest, als gäbe es etwas Anderes, woran du mehr denken solltest, als an das, was du mit Gott sprichst. Wie verlangst du von Gott gehört zu werden, da du dich selbst nicht hörst? Du willst, dass Gott deiner gedenke, wenn du betest, und du selbst gedenkst deiner nicht ... Das heisst mit den Augen wachen und mit dem Herzen schlafen, da doch der Christ, auch wenn er schläft, mit dem Herzen wachen soll' (*Cypr.* l. c. c. 3). Hiernach sollen wie bei der Kirche, so auch beim G. Inneres und Aeusseres zusammengehen, doch so, dass jenes die Hauptsache bleibt, dieses nur als Kundgebung und Erscheinung des lebendigen Geistes sich darstellt.

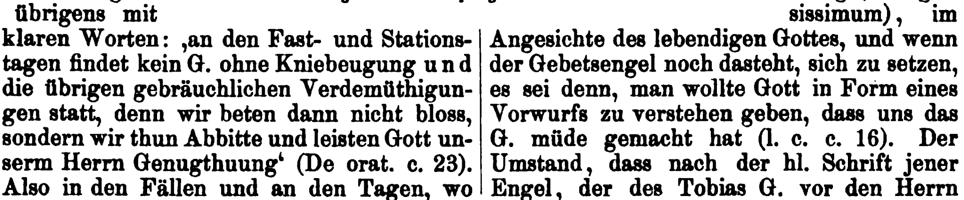
Gehen wir jetzt zu den verschiedenen Haltungsarten beim G. über, so haben wir deren streng genommen nur zwei zu unterscheiden, nämlich das Stehen und das Knieen; alle anderen Haltungen, wie das Erheben und Ausstrecken der Hände, das Klopfen an die Brust, das Niederlegen des Angesichtes zur Erde, sind nicht so sehr selbständige, als vielmehr theils mit dem Stehen, theils mit dem Knieen verbundene Formen. Anlangend zuerst das Stehen, so hielten es die Christen nach *Tertullian* (De coron. c. 3) für Unrecht, am Sonntag knieend zu beten. Eben desselben Vorrechts, fährt er fort, geniessen wir von Pascha bis Pfingsten. An den Sonntagen nämlich und die ganze Osterzeit hindurch begeht die Kirche das Andenken an die Auferstehung des Herrn, mit welcher Feier sich keine Trauer, kein ‚Anzeichen von Furcht' (*Tert.* De orat. c. 23) verträgt. Desshalb ist der Brauch, binnen der genannten Zeit stehend zu beten, gewiss sehr alt und fällt wahrscheinlich mit den Anfängen des Christenthums zusammen. Der hl. *Hilarius* nennt ihn eine apostolische Ueberlieferung (Prolog. in Ps. c. 12), während der hl. *Augustinus,* obwol darüber ungewiss, ob er überall herrsche, darin ein Andenken an die Auferstehung Christi findet ((Ep. 55, al. 119 ad Ianuar.). Aber auch unsere Auferstehung wird durch die stehende Haltung beim Beten versinnbildet. An den Sonntagen und den sieben Wochen τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς beten wir, sagt der hl. *Basilius* (De spirit. s. c. 27), in aufrechter Stellung (ὀρθοί), nicht nur desshalb, weil wir selbst durch Christi Auferstehung wieder aufgerichtet und verpflichtet wurden, zu suchen, was droben ist, sondern auch, weil jener Tag (Ostersonntag) ‚gleichsam ein Bild der zukünftigen Zeit ist'. Da binnen derselben Frist auch das Fasten verboten war (*Tert.* l. c.; *Epiph.* Expos. fid. c. 22), so lässt

Cassian, ähnlich wie *Tertullian*, das Stehen beim G. desshalb stattfinden, weil das Knieen, als Zeichen der Busse und Trauer, nicht passe (Collat. XXI, c. 20). Trotzdem aber die fragliche Praxis so allgemein war und so starke symbolische Gründe dafür sprachen, fand sie doch in einigen Gegenden keine Aufnahme. Desshalb wurde sie, ‚damit Alles überall gleichmässig sei', durch den 20. Kanon der nicänischen Synode zum allgemeinen Gesetz erhoben, ein Beschluss, der nachmals auf der trullanischen Synode Berücksichtigung (c. 90) und im Corp. iur. can. c. 10, dist. 3 de consec. Aufnahme fand. Bekanntlich gilt der Hauptsache nach auch jetzt noch dieselbe Praxis. — War das Stehen beim G. an den Sonntagen und während der Pentekoste eine von Alters her üblich gewordene, nachmals zum Gesetz erhobene Haltung, so kam es doch auch sonst, wo das Knieen die Regel war, nicht selten zur Anwendung. Man stand und kniete abwechselnd. Dies versteht sich einerseits von selbst, indem die Mehrheit der Gläubigen nicht stundenlang beim G. zu knieen vermag, und wird anderseits durch positive Zeugnisse bestätigt. Der hl. *Chrysostomus* spricht von einem Vorbereitungsgebet zur hl. Communion, während dessen Alle gleichmässig knieen und gleichmässig wieder aufstehen (Hom. 18 in II Cor. c. 3). Nach Entfernung der Pönitenten folgen in der Liturgie der *Apost. Constitutionen* (VIII, c. 9) Gebete, bei denen der Diakon bald zum Knieen, bald zum Stehen auffordert. Selbst die ägyptischen Mönche haben den grössern Theil ihres Gebetes stehend gebetet (*Cassian.* l. c. II, c. 7). An dieser Stelle erwähnt *Cassian* noch einen Umstand, den wir für das an den Sonntagen und während der Pentekoste vorgeschriebene Stehen nirgend verzeichnet fanden, nämlich das mit dem Stehen verbundene Ausstrecken und Erheben der Hände (s. d. A. Orans). Diesem Gestus liegt eine bemerkenswerthe Idee zu Grunde. Im Gegensatz zu den Juden, die ‚im Andenken an ihre Väter die Hände nicht zum Herrn zu erheben wagen', sagt *Tertullian* (l. c. c. 14) von den Christen: ‚wir aber, wir erheben sie nicht nur, sondern breiten sie auch aus, und, dem Herrn im Tod uns gleichgestaltend, bekennen wir selbst im G. Christus.' Hiernach geschieht die Erhebung und Ausbreitung der Hände beim G. zum Andenken an den am Kreuze erhöhten Heiland, was in der gleichzeitigen aufrechten Stellung einen vollkommenern Ausdruck findet als darin, dass man knieend oder sitzend die Hände erhebt und ausbreitet. Wenn der hl. Asterius, Bischof von Amasea, sagt, der aufrichtig Betende bringe nicht nur der Gestalt, sondern auch dem Affecte nach das Kreuz zur Darstellung (ap. *Photium* Cod. 271), so hat er ohne Zweifel gleichfalls die aufrechte Stellung im Sinne. Und wenn *Eusebius* berichtet, Constantin ‚habe sich auf goldenen Münzen mit zum Himmel erhobenem Blick und mit ausgebreiteten Armen nach Art eines Betenden einprägen lassen' (Vit. Const. IV, c. 15), so ist auch hier wahrscheinlich die aufrechte Stellung gemeint, da der Kaiser sich wol nicht knieend auf Münzen hat darstellen lassen. Ja nach *Origenes* (Lib. de orat. c. 31) ‚ist von den unzähligen Haltungen des Körpers (beim G.) ohne Zweifel die der Ausbreitung der Hände und der Erhebung der Augen allen anderen vorzuziehen, da sie gleichsam am Körper das Bild dessen zum Ausdruck bringt, was der Seele während des Gebetes geziemt'. Da erst kurz nachher vom Knieen die Rede ist, so erhellt hieraus, dass das mit dem Stehen verbundene Ausbreiten der Hände und Erheben der Augen bei den ersten Christen eine sehr beliebte Haltung war. Indess wird durchgängig doch dem Knieen der Vorzug eingeräumt, namentlich wenn man Bitt- und Bussgebete verrichtete. Nach *Hegesippus* (ap. *Euseb.* H. e. II, c. 23) hat der hl. Jakobus so oft und so anhaltend im Tempel gebetet, ‚dass seine Kniee dickhäutig geworden waren, wie die eines Kameels'. Der Legio fulminatrix wird nachgerühmt, dass ‚sie mit gebogenen Knieen, wie es bei den Christen Sitte sei, ihre Gebete zu Gott emporgesandt habe' (*Euseb.* H. e. V, c. 5). Bei Erwähnung dieser Thatsache fügt *Tertullian* hinzu: ‚wann wird unseren Kniebeugungen und unserem Fasten nicht selbst die Trockenheit weichen müssen?' (Ad Scap. c. 4.) Wie man sieht, das G. mit gebogenen Knieen galt überall als das beste und wirksamste. Schon ein Apostelschüler, der hl. *Clemens von Rom*, hat zur Bezeichnung der inneren Eigenschaften des Gebetes vom Knieen den Ausdruck genommen, indem er, wie wir oben bereits erwähnten, die aufrührerischen Korinther aufforderte, ‚die Kniee ihres Herzens zu beugen' (κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν). Wie sehr muss das Knieen von Anfang an allgemein gewesen sein, wenn diese Haltung das Bild zu liefern vermochte, womit man die geistigen Erfordernisse des Gebetes in lebhafte Erinnerung brachte! An einigen Tagen und bei gewissen Anlässen war das Knieen nicht bloss mit der Erhebung der Hände und Augen, sondern auch noch mit anderen Verdemüthigungen verbunden. Der hl. *Iustin* spricht es schon als die Ueberzeugung des Judenthums aus, dass das G. Gott am meisten versöhne, welches mit Weheklagen, Thränen, gekrümmtem Leibe oder gebogenen Knieen

verrichtet wird (D. c. T. c. 90). Seinerseits meint *Tertullian*, es wäre streng genommen der bedrängten Lage des Moses angemessener gewesen, wenn er, statt sitzend mit ausgestreckten Armen, vielmehr mit gebogenen Knieen, mit den Händen an die Brust klopfend und das Angesicht zur Erde gelegt, gebetet hätte (Adv. Marc. III, c. 18). Dies scheint der Ausdruck der tiefsten Erniedrigung und des flehentlichsten Gebetes gewesen zu sein. Die Geschichte hat uns einige feierliche Momente erhalten, wo das G. unter so demüthigen Aeusserungen stattfand. Am Tage vor der projectirten Wiederaufnahme des Arius in die Kirche sperrte sich Bischof Alexander allein in die Irenekirche und warf sich am Fusse der hl. Mensa auf die Erde nieder (ἐπὶ στόμα ἐκτείνας), inbrünstig flehend, dass Gott einen solchen Greuel verhindern wolle (*Soc.* H. e. I, c. 37). Als Kaiser Theodosius zum erstenmale nach der bekannten Scene mit dem hl. Ambrosius wieder in die Kirche trat, betete er ,nicht stehend, noch knieend, sondern mit zur Erde niedergeworfenem Antlitz, raufte sich an den Haaren, schlug sich an die Stirne und benetzte den Boden mit Thränen' (*Theod.* H. e. V, c. 7). Schon diese Beispiele beweisen, in welchen Fällen derartige Uebungen besonders zur Anwendung kamen. Die Monumente bestätigen diese Sitte. Auf vielen altchristlichen Sarkophagen sieht man zu den Füssen Christi knieende Gestalten; auf einem Sarkophag zu Arles (*Millin* Midi de la France Atl. pl. LXVI, besser bei *Le Blant* Gaz. archéol., juill. 1875, 73 f. und Sarcoph. d'Arles p. 28, pl. XVII; s. unsere Fig. 197) tritt das weitere Detail hinzu, dass die vor den Erlöser hinstürzenden Personen sich das Antlitz zur Trocknung ihrer Thränen verhüllen. *Tertullian* sagt es übrigens mit klaren Worten: ,an den Fast- und Stationstagen findet kein G. ohne Kniebeugung und die übrigen gebräuchlichen Verdemüthigungen statt, denn wir beten dann nicht bloss, sondern wir thun Abbitte und leisten Gott unserm Herrn Genugthuung' (De orat. c. 23). Also in den Fällen und an den Tagen, wo man Gott für die begangenen Sünden Genugthuung leisten wollte, wurde die sonst übliche Kniebeugung nicht bloss durch Händeerhebung, sondern auch noch durch anderweitige Verdemüthigungen verschärft, in der Hoffnung, durch diese Acte der Busse und Zerknirschung desto eher Gnade und Verzeihung von Gott zu erlangen. Ausser an den Fast- und Stationstagen scheint auch an Samstagen das Knieen strenger verpflichtet zu haben, als sonst. Nach *Tertullian* hat die durch ein paar Leute eingeführte, mit der Ueberlieferung in Widerspruch stehende Sitte, am Sabbath die Kniee zu schonen, in den Gemeinden eine tiefe Spannung veranlasst, woraus folgt, dass man bis dahin am Sabbath allgemein gekniet hat und dass man auch rücksichtlich der zufälligen äusseren Riten mit der Tradition nicht gerne brach. Gott gebe seine Gnade, wünscht *Tertullian*, dass die Neuerer entweder von ihrer Praxis abstehen, oder jedenfalls, ohne Andere zu ärgern, ihrer Meinung folgen (l. c. c. 23). — Das Sitzen und Liegen anlangend, so war dasselbe beim G. nur Einzelnen aus besonderen Rücksichten gestattet, nämlich den Kranken (der hl. Ambrosius hat längere Zeit unmittelbar vor seinem Tode ,mit ausgespannten Armen' gebetet, *Paulin.* Vit. c. 47), den Schiffenden, dann überhaupt denen, die ein Geschäft zu verrichten hatten, das die für das G. eigens vorgeschriebene Haltung nicht zuliess (cfr. *Orig.* Lib. de orat. c. 31). Ohne ausreichende Ursache während des Gebetes zu sitzen, hielt man mit der Gott gebührenden Ehrfurcht für unverträglich. Es gilt für unanständig, sagt *Tertullian*, vor den Augen und in Gegenwart dessen, den man hochachtet und verehrt, sich niederzusetzen; um wieviel mehr ist es im höchsten Grade unehrerbietig (irreligiosissimum), im Angesichte des lebendigen Gottes, und wenn der Gebetsengel noch dasteht, sich zu setzen, es sei denn, man wollte Gott in Form eines Vorwurfs zu verstehen geben, dass uns das G. müde gemacht hat (l. c. c. 16). Der Umstand, dass nach der hl. Schrift jener Engel, der des Tobias G. vor den Herrn



Fig. 197. Sarkophagrelief aus Arles.



brachte, vor dem Throne des Allerhöchsten **stand** (Tob. 12, 12. 15), lässt uns einsehen, dass wir beim G. nicht sitzen sollen. Die Engel, namentlich die Schutzengel, gelten als die Vermittler unserer Gebete vor Gott. Hieraus gewinnt *Origenes* einen Hauptvorteil des gemeinschaftlichen Gebetes. Obgleich er jeden Ort, jede Privatwohnung, sobald darin nichts geschah, was ihm eine besondere Makel zu sein schien, für das G. als passend hielt, so gab er doch den öffentlichen Versammlungsorten den Vorzug, weil darin eine doppelte Versammlung stattfand, eine von Menschen und eine von Engeln (l. c.). Wie aber die Engel als vor dem Throne Gottes stehend gedacht werden, so sollen auch die Christen beim G. entweder stehen oder knieen, aber ohne hinreichende Ursache nicht sitzen.

Einige das G. begleitende äussere Handlungen hatten die Christen mit den Heiden gemein, ohne dass man desshalb behaupten könnte, jene hätten heidnische Riten etwa bloss copirt oder nachgeahmt. Auch die Götzendiener erhoben Hände und Augen beim G., aber in einer Weise, dass sie auf das Aeussere alles und auf die Gesinnung kein Gewicht zu legen schienen (vgl. *Seemann* Die Götter und Heroen der Griechen 402 und Fig. 149). Bei ihnen kam Alles auf die Formel an und auf die Fernhaltung von Störungen oder Dingen übler Bedeutung (*Döllinger* Heidenthum u. Judenthum 526), und sie meinten erhört zu werden, wenn sie viele Worte machten (Matth. 6, 7). Wie massvoll und bescheiden war dagegen Alles, was die Christen äusserlich thaten beim G.! Wir empfehlen Gott unsere Bitten viel besser, ‚wenn wir die Hände nicht allzu hoch emporstrecken, sondern nur mässig und anständig und auch den Blick nicht zu zuversichtlich erheben'. Auch der Ton der Stimme, fügt er hinzu, sei gedämpft; Gott sei kein Hörer der Stimme, sondern des Herzens (l. c. c. 17). Man sieht, alles Aeussere war bei den Christen stets nur ein Mittel, nirgend Selbstzweck, eine Kundgebung des innern Affectes, eine Veranlassung und Aufmunterung zur Läuterung der Gesinnung. Auf die Frage: ‚wozu die Erhebung der Hände beim G.?' antwortet der hl. *Chrysostomus:* ‚weil sie der Sünde gedient . . ., desshalb ziehen wir sie, um sie zu lösen von der Bosheit und zu befreien von der Gottlosigkeit, in den Dienst des Gebetes' (Expos. in Ps. 140). Anstatt des erziehlichen Momentes, das hiernach der Händeerhebung als Motiv dient, wird anderwärts die im Christenthum erlangte Reinheit des innern und äussern Menschen durch sie versinnbildet. ‚Wir Christen beten, die Hände aufgehoben, weil sie unschuldig; das Haupt entblösst, weil wir nicht zu erröthen brauchen' (*Tertull.* Apolog. c. 30). Hiernach geschieht, um dies nur im Vorbeigehen zu berühren, auch die Entblössung des Hauptes, die den Männern beim G. obliegt, nicht ohne Grund, ebenso wenig wie die Verschleierung der Frauen. Letzteres fand statt ‚der Engel wegen' (I Kor. 11, 10; cfr. *Tert.* De orat. c. 20), mögen nun hierunter die Kirchenvorsteher, oder die Engel, die dem G. der Christen unsichtbar gegenwärtig sind, zu verstehen sein.

Wie den ersten Christen die Haltung des Körpers beim G. nicht gleichgültig war, so hatten sie selbst über die Richtung des Antlitzes, ob nach Norden oder Süden, nach Osten oder Westen hin, eine ganz bestimmte, wohlbegründete Praxis. Es galt nämlich als allgemeiner Grundsatz, dass man beim G. das Antlitz nach Osten hin richten müsse. Bete man im Freien, sagt *Origenes,* so hindere nichts, dieser Himmelsgegend nicht eher den Vorzug zu geben, als einer andern. Verrichte man in einem Privathause sein Gebet, so wird man, wenn es sich nach Osten hin öffnet, unwillkürlich fast gezwungen, dorthin auch seine Augen hinzulenken. Ist der Eingang des Gebäudes nicht nach Osten gewendet, so liege eine menschliche Einrichtung vor, wodurch die natürliche Ordnung der Dinge, dergemäss der Sonnenaufgang die vorzüglichste aller Himmelsgegenden sei, nicht gehoben werde (De orat. c. 32). Unter keiner Bedingung will also Origenes die fragliche Uebung beseitigt wissen. Sie wurde auch so allgemein befolgt, dass den Christen der Verdacht der Sonnenanbetung nicht ausblieb. Er kam daher, meint *Tertullian,* weil es bekannt geworden war, dass sie nach Osten gewendet beteten (Apol. c. 16). Dieselbe Praxis fand später durch die dem Kirchengebäude angewiesene Lage nach Osten (C. A. II, c. 57) einen prägnanten Ausdruck. Die Gründe, wodurch die Kirche sich veranlasst fühlte, auf diese, auch bei den Heiden nicht ungewöhnliche Sitte (vgl. Note 65 zu *Clem. Alex.* Strom. VII, c. 7) soviel Gewicht zu legen, sind folgende. Da man sich beim Gebet zu irgend einer Himmelsgegend wenden musste, so lag es nahe, sich vorzugsweise dorthin zu richten, wo man am leichtesten und sichersten an den ‚Mann' erinnert wurde, dessen ‚Name der Aufgang' selbst ist (Zach. 6, 12) und durch den ‚die Sonne der Gerechtigkeit' (Malach. 4, 2) den Gläubigen aufgegangen. Das ist kein anderer als Christus, ‚der Aufgang aus der Höhe' (Luc. 1, 78). Hiernach ist die Richtung nach Osten beim G., wie *Origenes* (l. c.) sagt, ein symbolischer Act, wodurch wir unsere Erinnerung an das durch Christus uns zu Theil gewordene Licht erfrischen und beleben und ihm dafür unsere

Huldigung und Anerkennung thatsächlich zu erkennen geben (vgl. *Orig.* in Levit. Hom. 9, n. 10; *Clem. Alex.* Strom. VII, c. 7). Die Wirkung dieser symbolischen Handlung tritt uns durch einen andern, gleichfalls im Osten gelegenen Ort noch lebhafter vor Augen. ‚Wenn wir beten,‘ schreibt der hl. *Basilius* (De spirit. s. c. 27), ‚blicken wir Alle nach Osten, aber Wenige wissen, dass wir dadurch unser altes Vaterland, nämlich das Paradies, wieder aufsuchen‘ (cfr. *Const. Apost.* l. c.; *Greg. Nyss.* Serm. 5 de orat. dom.). Ist endlich der Orient als die Quelle des Lichts schon an sich die vorzüglichste der vier Himmelsgegenden (*Lactant.* Inst. II, c. 10), dann ist er es für die Christen in noch viel höherm Grade, insofern Christus dort erschienen, in den Himmel aufgefahren ist und zum Gerichte wieder kommen wird. Hieran dachte wol der hl. *Ignatius,* als er an die Thatsache, dass er vom Orient nach dem Occident zum Martertode geführt würde, die Bemerkung anschloss: ‚schön ist es, von der Welt unterzugehen zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe‘ (καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. Ad Rom. c. 2).

Wie also die Kirche den Gläubigen ihren Gebetsgeist eingepflanzt, so hat sie auch allen, bei Ausübung desselben nothwendigen sichtbaren Formen eine höhere Weihe eingeprägt, so dass überall das Aeussere durch das Innere belebt erscheint und Gott wirklich im Geiste und in der Wahrheit angebetet wird. PETERS.

GEBET DES HERRN. Sowol unaufgefordert und im Interesse eindringlicher Belehrung (Matth. 6, 5 f.), als auch veranlasst durch ausdrückliches Verlangen eines Jüngers (Luc. 11, 1 f.), lehrte Christus die Apostel ein Gebet, das seiner Entstehung und ganzen Anlage nach unverkennbar die Bestimmung verräth, allen zukünftigen erhörbaren Gebeten und Gebetsanliegen als Norm und Muster zu dienen. Wie sein Unterricht überhaupt, so zeichnet sich auch dies Gebet durch erhabene Kürze aus (vgl. *Cypr.* De dom. orat. c. 28), ein Umstand, wodurch es sich für das Auswendiglernen und den täglichen Gebrauch in hohem Grade empfahl. Ebenso ist der Inhalt ein solcher, dass nicht minder der Gelehrte als der Ungelehrte seine Befriedigung darin zu finden vermag. Für Alle eine Quelle des Trostes, ein Spiegel des gottgefälligen Wandels (vgl. *Cypr.* l. c. c. 3), ist es für den eingeweihten Theologen zugleich ein ‚Inbegriff des ganzen Evangeliums‘ (*Tertull.* De orat. c. 1, 9; *Cypr.* l. c. c. 9). Selbst der Zusammenhang, in dem es nach dem hl. Matthäus vorgetragen wurde, lässt unverholen die Absicht erkennen, die Christus damit erreichen wollte. Als Gegensatz zu den im Heidenthum und Judenthum rücksichtlich des Gebetes kurz gekennzeichneten Verirrungen aufgestellt, erscheint das G. d. H. als ein in die Zeit hineingesetzter Pfeiler zur Stütze und Aufrechthaltung aller wahren Gottesverehrung, sowie als Probirstein zur Erforschung der Echtheit unserer Gebete. Kein Gebet kann mehr ‚im Geiste sein, als das, welches von Christus gegeben, ‚von dem uns auch der hl. Geist gesendet wurde‘ (*Cypr.* l. c. c. 2); wenn wir, gestützt auf dieses ‚Fundament‘, noch anderweitige Bitten wagen, so brauchen wir nicht zu fürchten, ‚von den Ohren Gottes ebenso weit entfernt zu sein, wie von seinen Geboten‘ (*Tertull.* l. c. c. 10).

Hat das G. d. H., wie eben nur in Kürze angedeutet werden konnte, eine solche Bedeutung, so musste es auch, da das Christenthum vorzugsweise als eine Religion des Gebetes auftrat, von Anfang an im Gebrauche gewesen sein, obwol dessen von den Evangelien an bis auf Tertullian herab nirgend gedacht wird. Für diese Ansicht spricht auch die sorgfältige Behandlung, die es von jener Zeit an fand. Von den gelehrtesten und heiligsten Männern als Gegenstand eingehender exegetischer Versuche gewählt, diente es zugleich als Grundlage für den Unterricht über das Gebet überhaupt. ‚Von der Nothwendigkeit, das G. d. H. zu erklären‘, glaubte der hl. *Hilarius* (Comm. in Matth. c. 5) entbunden zu sein, weil ‚Cyprian heiligen Andenkens‘ ihn (durch seinen Commentar) davon ‚befreit hat‘. Diesen Erklärungen zufolge ist das Vaterunser ‚die rechtmässige und gewöhnlichste Gebetsform‘ (*Tert.* l. c. c. 10), ein Gebet, das wir täglich verrichten müssen, weil wir ‚täglich sündigen‘ (*Cypr.* l. c. c. 12, 22), ‚täglicher Heiligung bedürfen‘ (ib. c. 12), täglich das geistige und leibliche Brod geniessen (ib. c. 18). Als Tilgungsmittel der täglichen kleineren Fehler und als mächtige Schutzwehr gegen die Feinde unseres Heils nennt es der hl. *Augustin* ‚eine tägliche Taufe‘ (Serm. 213, c. 8; cfr. Enchir. c. 71). Vorschriftsmässig sollen es die Gläubigen täglich ‚dreimal‘ beten (*Const. Apost.* VII, c. 24), die Kleriker es täglich auf die Matutin und Vesper folgen lassen (*Conc. Gerund.* c. 10), eine Bestimmung, die auch ins Corp. iur. can. c. 14 de consec. dist. V überging. Die Väter der Synode von *Mileve* beklagten sich über die Pelagianer, dass sie den Katholiken das G. d. H. zu entziehen suchten, indem ihrem Lehrbegriff zufolge die ‚Bitte um Befreiung von Sünden‘ unnöthig schien (*Aug.* Ep. 176, al. 92 ad Innoc. n. 2). Nicht den Gebrauch des Vaterunsers wagten die Häretiker zu bemängeln, vielmehr suchten

sie bloss dessen Sinn zu alteriren, indem sie bei der Bitte ‚vergieb uns unsere Schulden' nicht an sich, sondern an andere Sünder dachten (*id.* De peccat. merit. II, c. 10). Diese von den Häretikern gegen ein Gebet, das ihnen offenbar ungelegen war, beobachtete Zurückhaltung beweist, dass es Gemeingut des christlichen Volkes geworden, mithin von Alters her im Gebrauche war.

Wie beim Privatgebet, so fand das Vaterunser frühzeitig auch in der Liturgie seine Verwendung und zwar vorzugsweise bei der Taufe und beim hl. Opfer. Wenn *Tertullian* sagt, der Neugetaufte erhebe ‚zum erstenmale bei der Mutter (Kirche) mit den Brüdern die Hände' zum Gebet, so hatte er wahrscheinlich das G. d. H. im Sinne (De bapt. c. ult.), zumal Christus ‚den Schülern des Neuen Bundes auch eine neue Gebetsform gab' (*id.* De orat. c. 1). Deutlicher drückt sich hierüber der hl. *Cyprian* aus. Durch ‚unser' wird das im Namen ‚Vater' ausgedrückte trauliche Verhältniss auf diejenigen eingeschränkt, ‚welche glauben, welche durch ihn (den himmlischen Vater) geheiligt und durch die Geburt der geistigen Gnade erneuert, angefangen haben, Söhne Gottes zu sein' (l. c. c. 10). Desshalb durfte das Vaterunser erst nach, aber musste sogleich nach der Taufe gebetet werden (c. 9), mithin zu einer Zeit, wo man sowol durch den vorhergegangenen Unterricht mit voller und reiner Kenntniss des dreieinigen Gottes ausgerüstet, als auch durch die Taufe an Geist und Herz völlig umgewandelt worden war. Zum Auswendiglernen wurde es den Katechumenen acht Tage vor der Taufe übergeben (*Augustin.* Serm. 59, al. 135 de temp.); sie sprachen es, sobald sie aus dem Wasser traten (*Const. Apost.* VII, c. 44; III, c. 18). — Ueber die Stelle, die das Vaterunser von jeher in der römischen Messliturgie hatte, scheint uns *Tertullian* gleichfalls erwünschten Aufschluss zu geben. Er tadelt diejenigen, welche, wenn sie fasteten, ‚nach Abhaltung des Gebetes den Brüdern den Friedenskuss, welcher doch die Besiegelung des Gebetes ist, entzogen' (De orat. c. 18). Unter oratio ist hier ganz sicher das Gebet κ. ἐ. zu verstehen, dessen Bitte ‚vergieb uns unsere Schulden, wie' u. s. w. in der That durch die Pax ihre Vollendung erhält (cfr. *id.* c. 11). Auf diese enge Verbindung der genannten Bitte mit dem Friedenskuss und der hl. Communion macht der hl. *Augustin* sozusagen unzähligemal aufmerksam (cfr. T. V. ed. *Migne* 127, 324, 1101). *Gregor d. Gr.* zufolge hatte das Vaterunser in der römischen Liturgie diese Stellung schon in den Zeiten der Apostel (Ep. ad Ioan. Syrac. IX, ep. 12; vgl. *Probst* Liturgie 356), ebenso der Friedenskuss, wie *Innocenz I* bezeugt (Ep. 25 ad Decent. c. 1). Dagegen scheint der can. 29 der im J. 538 zu *Orléans* stattgehabten Synode, demgemäss kein Laie vor dem G. d. H. hinweggehen durfte (*Hefele* C.-G. II 756), der Vermuthung Raum zu geben, als habe damals das Vaterunser den Schlussact der Opferhandlung gebildet. Indess wurden hier vermuthlich Paternoster, Friedenskuss und Communion als ein Ganzes genommen, das von den einzelnen Theilen bald diesen, bald einen andern Namen tragen konnte. Dass man jedenfalls nicht vor der Communion fortgehen durfte, erhellt aus dem Zusatz, wonach Jeder, wenn der Bischof zugegen sei, dessen Segen abwarten musste. Also nur in diesem Falle war man verpflichtet, der Postcommunion beizuwohnen, während sonst diejenigen, die nicht communicirten, schon gleich nach der Communion fortgehen durften. — Was den Orient anlangt, so hatte das Vaterunser in der von *Cyrill von Jerusalem* beschriebenen Liturgie dieselbe Stelle inne (Catech. myst. V, c. 11 sq.), nur fehlt hier der Friedenskuss, der im Orient überhaupt nach der Collecte und vor der Opferung vorkam (*Iustin. M.* Apol. I, c. 65). Warum jedoch das Vaterunser in der clementinischen Liturgie keinen Platz fand, darüber findet man selbst in den neuesten Untersuchungen, wonach dieselbe ‚auf unmittelbar apostolischer Anordnung' beruhen soll, keinen Aufschluss (*Bickell* Messe u. Pascha 125; vgl. S. 17, 19, 28). Im Uebrigen wurde das Vaterunser im Orient nicht, wie im Abendlande, vom Priester allein, sondern vom ganzen Volke gesagt (*Greg. M.* l. c.), eine Sitte, die, wie *Gregor von Tours* anzudeuten scheint (De mirac. s. Mart. II, c. 333), auch in die altgallische Liturgie übergegangen war. Die mozarabische Liturgie hatte die Eigenthümlichkeit, dass das Volk nach jeder Bitte bald mit Amen, bald mit anderen entsprechenden Worten respondirte (Lit. Moz. ap. *Migne* t. 85, p. 119; cfr. p. 591).

[Vgl. *Keuffel* De discipl. eccl. c. orat. dom., Helmst. 1751. *Bruenings* Obs. ad or. dom. c. auctorem etc., Heidelb. 1752. *Brunner* De praest. et perfect. orat. dom. in Tempe Helv. II 181. *Engeström* De harmon. decalogi et orat. dom., Lund. 1743. *Gebser* De orat. dom., Regiom. 1830. *Möller* Ueber das Vaterunser, in *Augusti* Monatschr. 1801, 23. *Nösselt* Observ. ad or. dom., Hal. 1801. *Pfannkuche* Ueber d. Gebetsformel d. Messiasschüler, in *Eichhorns* Allg. Bibl. X 846. *Rau* De or. dom. an praecipue apostolis fuerit destinata, Erl. 1804. *Schmid* Or. dom. historice ac dogmatice proposita ac imprimis Iudaismo opposita, Helmst. 1710. *Stapfer* De nexu et sensu orat. dom. prophetico, in Tempe Helv. I 351, II 410. *Sommel* De repetita or. dom. Luc. 11, Lund.

1729. *Toepfer* Scrutinium orat. dom. philol., Viteb. 1693. *Walch* De usu orat. dom. ap. veteres Christianos, Jen. 1729, rep. in *dess.* Miscell. sacr. 333. *Wernsdorff* Vindiciae orat. dom., Viteb. 1708. *Wildvogel* De eo quod iustum est circa orat. dom., Jen. 1712. *Steinert* De peculiari indole precum Dom. nostri, quarum in N. T. fit mentio, Ossit. 1817. Vgl. *Bingham* Lib. V; *Augusti* Hdb. II 58 ff. K.] PETERS.

GEBET, LITURGISCHES, und GEBETSFORMULARIEN. 1) Schon im A. Test. bildeten Gebet und Opfer die beiden Grundbestandtheile des Cultes und nicht minder war selbst im Heidenthum der öffentliche Gottesdienst, d. i. die Darbringung des Opfers, mit Gebet begleitet. Denn das religiöse Bewusstsein als Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott drängt von selbst zum Gebet und letzteres ist sonach eine Aeusserung der Religion und ein nothwendiges Correlat zu derselben. In wahrer Weise spricht sich aber jenes Bewusstsein nur da aus, wo der Mensch um einen persönlichen Gott weiss: im Judenthum und reiner im Christenthum. Daher konnte das Heidenthum nicht in christlichem Sinne beten, weil die Gottheit bei ihm unter dem Naturzwange stand und es nie zur vollen Persönlichkeit brachte. Sehr bezeichnend wurden darum die Christen von den Heiden kurzweg *cultores Dei* genannt als diejenigen, die allein den wahren persönlichen Gott in wahrer Weise verehren. So *Ulpian* bei *Lact.* Inst. V, c. 11. Auch darum konnte erst im Christenthum das Gebet sich in seiner ganzen Wahrheit und Sittlichkeit entwickeln, weil ausser der Erkenntniss vom wahren Wesen Gottes zugleich die Idee von der Sünde und der Versöhnung zur vollen Entfaltung kam und dadurch, wie das Bewusstsein der eigenen Schuld, so das Gefühl des Vertrauens auf die vollbrachte Erlösung wach erhalten wurde. Die hl. Schrift setzt das Beten als so nothwendig zur Idee der Religion gehörig voraus, dass weder das A. noch das N. Test. ein directes Gebot: ‚du sollst beten‘, enthält; es wird nur geboten, dass wir ‚ohne Unterlass‘ und wie wir beten sollen (Matth. 6, 5 ff.). Christus und die Apostel haben durch Wort und Beispiel das Gebet aufs nachdrücklichste empfohlen (Matth. 19, 13; Marc. 1, 35; Luc. 6, 12; 23, 24. 46; Joh. 11, 41 u. ö.), und der heidnischen Battologie gegenüber empfiehlt der Herr das innerliche Gebet als ein aus dem Herzen kommendes Opfer (vgl. I Petr. 2, 5). Die junge Kirche, das priesterliche Amt Jesu auf Erden fortsetzend, begann ihre Laufbahn recht eigentlich mit beharrlichem Gebet (Act. 1, 44; 2, 46; vgl. Luc. 24, 53); es stärkten sich die Gläubigen zu ihrer Mission in regelmässigen Gebetszeiten (Act. 10, 9; 16, 25), und Gebetsstätten, nicht Lehrschulen, waren die ersten und regelmässigen Versammlungsorte der Christen. Kurz, das Beten war das charakteristische Merkmal der wahren Gottesverehrung der Christen. Eine ganz vorzügliche Stelle musste dem Gebet im Cultus zu Theil werden; denn Anbetung und Lobpreisung Gottes erscheinen seit den apostolischen Tagen als höchstes Stadium des Cultes. Es ist darum eine tiefsinnige Idee, wenn die Katakombenbilder, wie oben ausgeführt, die Kirche als die Orans darstellen. Denn sie umkleidet alle ihre Functionen — Opferung, Sacramentenspendung und Segnungen — mit Gebetsformeln, vermittelt die Gnaden unter Gebet und weckt wiederum das Gebet in ihren Gläubigen; Gebet ist das alle Culthandlungen beherrschende und vergeistigende Element, die subjective Seite des Cultus, vor Allem des Opfers und selbst ein subjectives Opfer (vgl. Ps. 49, 14. 15. 23). Desswegen schon in der ältesten Kirche der Weihrauch das Symbol des Gebetsopfers, der θυσία αἰνέσεως (III Mos. 7, 1 [Septuag.]) und das Händewaschen vor dem Gebete wie vor dem Opfer (*Clem.* Strom. IV, c. 22, 628). Die Idee aber, dass die Kirche die Vermittlerin des gemeinsamen Gebetes aller Gläubigen ist, gleichsam die Zunge Aller, drückt sich seit apostolischer Zeit darin aus, dass der Priester als Organ der Orans vor jedem gemeinsamen Gebet die Gläubigen mit dem Grusse ‚Dominus vobiscum‘ aufruft und dann die Gebete Aller mit dem Rufe ‚Oremus‘ zusammenfasst, worauf die Gemeinde am Schlusse ihr ‚Amen‘ spricht.

2) Namen, Arten und Zweck des liturgischen Gebetes. Der allgemeinste Name im Griechischen ist εὐχή, was indessen auch Messe, bez. Consecration bedeutet; ferner προσευχή und ἐπίκλησις (Anrufung). In der griechischen Liturgie wurde ein Theil der Messgebete zwischen Diakon und Volk alternirend oder litaneienartig, indem letzteres respondirte, verrichtet, wobei der Diakon zuerst die Gemeinde zum Gebete aufrief und dann Satz für Satz das Gebet vorsprach (προσφωνεῖν), worauf das Volk mit Κύριε ἐλέησον antwortete, während der Bischof am Schlusse ein die einzelnen Bitten zusammenfassendes Gebet sprach. Jenes Gebet des Diakons heisst προσφώνησις (Zurufung), das des Bischofs συναπτή, auch ἐπίκλησις, ἐπεύχησις und παράθεσις, lat. *collecta* (= collectio, quia fidelium vota quasi colligebantur, *Microl.* c. 3), seltener commendatio oder oratio schlechtweg. Bisweilen hat in der Kirchensprache sowol das Wort λειτουργία als *missa* die Bedeutung von Gebet. Epiphonem (ἐπιφώνημα) ist

ein kurzer Zuruf am Schlusse Seitens der Gemeinde, wie Hosanna, Halleluja, Kyrie eleison, Amen etc. — Das N. Test. zählt I Tim. 2, 1 vier Arten bez. Bestandtheile des Gebetes auf, welche sodann die Kirche übernommen hat: δέησις (hebr. תְּחִנָּה), rogatio, postulatio, Bitte um eine bestimmte Wohlthat; προσευχή (תְּפִלָּה), Lobgebet, wozu gehören der Segensspruch, die Doxologie, Benediction, aber auch Bitten um Erlangung zeitlicher und ewiger Güter; ἔντευξις (הַפְגָּנָה), Fürbittgebet, deprecatio; εὐχαριστία (תּוֹדָה), gratiarum actio, Danksagung für empfangenes Gute. Vgl. Philipp. 4, 6. Alle Arten und Acte der liturgischen Gebete gehen auf diese vier Grundarten zurück und alle jene Gebetsacte finden sich in den Opfergebeten wieder, wie schon die Väter erkannten (vgl. *Augustin.* Ep. 149, c. 2 und *Hilar.* In Ps. 140). — Fragen wir nach dem Zwecke der liturgischen Gebete, so liegt er in den genannten Arten von Gebet schon angegeben; zugleich dienen sie aber auch dazu, theils die verschiedenen Beziehungen der hl. Geheimnisse, theils die mannigfachen Wirkungen der sacramentalen Worte Christi den Gläubigen zu erläutern und näher zu entwickeln. Eine besondere Art von liturgischem Gebet ist die Psalmodie oder das tägliche Gebet, das die Kirche durch den Priester verrichten lässt (s. oben Tageszeiten im Art. Gebet).

3) Gegenstand oder Inhalt des Gebetes, d. i. dasjenige, was die alte Kirche im Gebet Gott vorgetragen hat. Wir gewinnen das Object des Gebetes aus den Apostolischen Constitutionen und den Kirchenvätern, besonders Tertullian, Origenes und Augustinus, ferner aus den ältesten Liturgieen und Sacramentarien. Eine hauptsächliche Quelle sind die Collecten (συναπταί) der orientalischen Kirche und die litaniae (Rogationen) der lateinischen. Denn in diesen öffentlichen Fürbitten wurden alle Wünsche und Anliegen vor Gott ausgesprochen. Und obwol der Apostel in obiger Stelle gleichsam die Rubriken für die Gebetsobjecte vorgezeichnet und der Herr im Vaterunser den Inhalt aller Gebete normirt hat, so war doch im Einzelnen dieser Inhalt der mannigfachsten Art: neben Lob, Dank und Anbetung treffen wir vielfältige Bitten für alle geistigen und leiblichen, ewigen und zeitlichen, allgemeinen und besonderen Bedürfnisse der Gemeinde, Gebete um Erleuchtung und Stärkung, für alle Stände der Kirche, für alle Nöthen der Einzelnen wie der Gesammtheit, Bitten für geistliche und weltliche Obrigkeit u. s. f. In jenen Formularien vom 3.—8. Jahrh. haben wir wie den allgemeinen Typus der alten Gebete, so den Nachweis der Gegenstände. Natürlich waren in einzelnen Kirchen noch besondere Anliegen Gegenstand des Flehens, worüber der Bischof bestimmte. Die Kirche bediente sich aber vorzugsweise der Worte der Schrift oder bildete ihre Gebete nach biblischer Analogie. Denn nach dem Vorbilde Christi und der Apostel (Matth. 26, 30 vergl. mit Joh. 17, 1 f. u. I Kor. 14, wo Gebete in charismatischer Form) hat dieselbe von Anfang an neben Schrifttexten auch Freigewähltes in ihre Gebete aufgenommen. Denn liberum est aliis atque aliis verbis, *eadem* tamen in orando dicere, sed non debet esse liberum alia dicere (*Aug.* Ep. 130, n. 22). Der Tadel, dass die alten Kirchengebete mannigfache sinnliche Motive enthalten, um zum Guten anzutreiben und vom Bösen abzuschrecken, ist nur theilweise begründet. Schon die hl. Schrift macht auf die Folgen der guten und bösen Handlungen aufmerksam, verspricht Lohn oder Strafe, Gnade oder göttlichen Zorn und dies geht durch das ganze christliche Alterthum; daneben wird jedoch die moralische Wirkung des Gebetes nicht übersehen.

Sehen wir auf den dogmatischen und sittlichen Gehalt der Gebete, so galt von Alters her der Grundsatz Coelestins: ut legem *credendi lex statuat supplicandi;* alle Gebete haben eine tiefe dogmatische Unterlage, eine Fülle christlicher Gedanken, und ohne dass sie beanspruchen, ein Compendium der Dogmatik und Moral zu geben, finden wir doch in den liturgischen Gebeten die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren; sie umfassen die ganze christliche Metaphysik: Gottes Eigenschaften, wie des Menschen Erlösungs- und Hülfsbedürftigkeit, alle Gefühle seines bewegten Innern, seine Beziehung zu Gott wie zum Mitmenschen finden in ihnen Darstellung und Ausdruck.

4) Anlage und Form. Der äussern Anlage nach können die kirchlichen Gebete in drei Klassen getheilt werden: in Wechselgebete zwischen Priester und Volk, oder öffentliche Gebete, welche der Priester allein als Vertreter der Gemeinde verrichtet, oder Privatgebete, die er mit Bezug auf besondere liturgische Handlungen verrichtet. In formeller Hinsicht zeigen die ältesten Gebete ein gewisses lyrisches Gepräge und antiken Charakter, sind bei aller Einfachheit und Kürze voll tiefer Innigkeit, Kraft und Salbung und eine warme Gefühlsstimmung ist über sie ausgegossen; gewöhnlich liegt in ihnen eine tiefe Beziehung zu der jedesmaligen Festzeit oder hl. Handlung, und Wahrheit und Natürlichkeit sind in merkwürdiger Weise mit dem lyrischen Hauche vereinigt; auch hierin zeigt sich das Anlehnen der Texte an die Sprache der hl. Schrift, namentlich an die Psalmen, wesswegen die alten Gebete so leicht den

Charakter von Hymnen annehmen. Doch macht sich schon sehr frühe ein Unterschied zwischen den Gebeten der griechisch-orientalischen und der lateinischen Kirche bemerklich; in jener zeigt sich mehr Glut der Phantasie und Verwendung der Sprachsymbolik, hier Ruhe und Würde; ferner sind die griechischen Gebete seit dem 3. Jahrh. weitschweifiger, so dass schon Basilius d. Gr. und Chrysostomus sich zu Kürzungen veranlasst sahen. Dagegen sind die aus den von Gelasius und Gregor d. Gr. revidirten Sacramentarien uns hinterlassenen Gebete Muster von antiker Ruhe, Kraft und Objectivität. Schon im 2. und 3. Jahrh. werden die Kirchengebete in der Landessprache üblich. Jedoch müssen einzelne hebräische Formeln, wie Amen, Halleluja, Hosianna, schon damals eine feste Stelle im Cultgebete eingenommen haben, denn wahrscheinlich sind die ‚barbarischen' Wörter, die Origenes dem Celsus gegenüber in Schutz nimmt, solche Formeln. *Origenes* C. Cels. VIII 402 setzt bei: ἐν ταῖς εὐχαῖς οἱ μὲν Ἕλληνες ἑλληνικοῖς, οἱ δὲ Ῥωμαῖοι ῥωμαϊκοῖς καὶ οὕτως ἕκαστος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάλεκτον εὔχεται καὶ ὑμνεῖ. — Gerichtet wurden die liturgischen Gebete fast ausnahmslos an den Vater, doch so, dass er als Repräsentant der Trinität angesehen und dabei Beziehung auf den Sohn und den hl. Geist genommen wurde, indem die Gebete im Namen Jesu, des Mittlers, und mit Hinweis auf die Gemeinschaft des hl. Geistes schlossen. So sagt *Iustin* Apol. I, c. 66: für Alles, was wir geniessen, sagen wir Dank dem Schöpfer des All durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den hl. Geist; und *Tertullian* Adv. Prax. c. 31: sic Deus voluit novare sacramentum (gegenüber der fides Iudaica), ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut coram iam (im Christenthum) Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur, was seinen Ausdruck im Gebete fand. Daher die liturgischen Gebete gewöhnlich zugleich ein Bekenntniss der Trinität sind. Das Concil von *Hippo* (397) c. 21 verordnete: cum altari adsistitur, semper ad *patrem* dirigatur oratio, was die Synode von *Carthago* (525) erneuerte: sed ad patrem semper dirigatur *intentio*, sicherlich mit Rücksicht auf damalige Irrlehren. Diesen Kanon hat, um jedem Missverständnisse vorzubeugen, *Fulgent. Rusp.* Ad Monim. II, c. 5 genauer erklärt, dass alle Verehrung und das Messopfer in gleichem Masse (pariter) allen drei Personen der Trinität gelte, und wenn das Gebet nur an den Vater gerichtet werde (dum ad patris personam precatio ab offerente dirigitur), so dürfe daraus kein Präjudiz gegen den Sohn und hl. Geist gebildet werden: quia dum ad solius patris personam sermo dirigitur, bene credentis fide *tota* trinitas honoratur. Es verhält sich hier wie mit der Taufe auf den Namen Jesu. Auch *Innocenz III* Ep. 14 (ad Ioan.) bezeugt: antiquitus in ecclesia primitiva omnes ad solum patrem collectae fiebant propter *auctoritatem principii.* Zu seiner Zeit gab es aber schon Gebete an Christus gerichtet (quaedam specialiter orationes ad filium . . .), während alle Präfationen bis auf ihn (usque hodie) allgemein nur an den Vater gerichtet waren (ad solum patrem universaliter). Eine Collecte direct an den hl. Geist oder die Heiligen findet sich nicht, wol aber Hymnen und Litaneien, die sich unmittelbar an den hl. Geist (und die Heiligen) wenden; dagegen waren Gebete an Christus schon frühe üblich und dürften die Ansätze dazu in der Zeit der Apostel zu suchen sein, wie in dem ‚Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!' (Act. 1, 24 u. 7, 59.) Vgl. dazu die Segensformeln in den paulinischen Briefen: gratia vobis et pax a Deo patre et domino nostro I. C., oder: gratia domini nostri I. C. Die deutlichsten Beweise von Gebeten an Jesus finden sich vom 2. Jahrh. ab in grosser Zahl. ‚Ecclesia prudenter instituit, ut sicut ad patrem sic ad filium dirigerentur collectae . . .' (*Innoc. III* l. c.; vgl. *Bingham* V 31 ff.). Wir verweisen nur auf die eine Stelle bei *Clem. Alex.* Paedag. III, c. 12, wo neben dem Vater der Sohn direct mit Ἵλαθι . . . υἱὲ καὶ πατήρ, ἓν ἄμφω, κύριε (propitius est . . . fili et pater, unum ambo, domine) angerufen wird. Eine besondere Erörterung aber verlangt hier die Anrufung der Heiligen und der Glaube an ihre Intercession; daher:

5) Fürbittendes Gebet (Intercession und Invocation der Heiligen). Der Glaube an die Fürbitte der Heiligen und die daraus folgende Anrufung derselben haben ihre dogmatische Grundlage in der Idee von der Zusammengehörigkeit aller Glieder des Reiches Gottes (Eph. 5, 30 u. I Kor. 12, 27). Die directe schriftgemässe Begründung liegt aber bekanntlich in Stellen wie Jerem. 15, 1; I Makk. 15, 4; Apoc. 5, 8 u. 8, 3 (wo von den προσευχαὶ τῶν ἁγίων auf dem Opferaltar die Rede ist); dazu Röm. 15, 30; Kol. 4, 3; I Thess. 5, 25 u. II Thess. 3, 1; Hebr. 13, 8. Alle Fürbitte ist nur ein Flehen um Gnade und Segen für Andere, wie schon die liturgischen Formeln intercedere, intervenire, interpellare und das pro (nobis etc. . . .) andeuten. Der Herr selbst empfahl diese Fürbitte für Lebende (Matth. 5, 44) und sein eigenes hohepriesterliches Gebet ist eine Fürbitte der höchsten Art. Sodann bat der Apostel oftmals um die Fürbitte der Gläubigen (Eph. 6, 18. 19; I Tim. 2, 1).

Es entsprach dann der gleichen Idee der

Zusammengehörigkeit der lebenden und der verstorbenen Glieder und dem innigen Gemeinschaftsgeiste, der die Kirche von Anfang an belebte, sowie dem Glaubensartikel vom ewigen Leben, wenn man den verstorbenen Gerechten ein fürbittendes Gebet zuerkannte und folglich sie darum anging. In ihm spricht sich die über den Tod hinaus fortdauernde, fortlebende ‚mutua caritas' aus, wie sie *Cyprian* Ep. 57 ad Corn. so schön schildert, und die Christen glaubten von allen Heiligen, was *Augustin* von Nebridius sagt: nec sic arbitror eum inebriari ex ea (sapientia), ut obliviscatur mei. Vgl. über jene Gemeinschaft die Acta s. Ignat. bei *Ruinart*. Die Beweise aus dem christlichen Alterthum für den Glauben an das fürbittende Gebet und die Anrufung der Heiligen stehen in grosser Zahl zu Gebote und mehren sich täglich durch epigraphische Funde. Wir theilen sie in vier Klassen.

A. Inschriften. In zahlreichen Epitaphien (und Graffiti) empfehlen sich die Zurückbleibenden der Fürbitte der Verstorbenen, öfters mit Beifügung der Begründung: weil ich weiss, dass du selig bist, oder mit Angabe des Zweckes der Anrufung: ut salvi simus u. a. Wir verweisen fürs erste auf die Grabinschriften, die *de Rossi* von Monumenten des Lateranmuseum entnommen und in der Festschrift Triplice omaggio ... offerte dalle tre Romane Accademie (zum bischöflichen Jubiläum Pius' IX) 1877, 118—122 veröffentlicht hat; dazu die Epitaphien Taf. VIII. Wir lesen da n. 15: IN ORATIONI(*bu*)S TVIS ROGES · PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN ☧ (= in Christo); n. 19: ISPIRITVS TVVS BENE REQVIESCAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA; n. 17: DOMINA BASILLA COMMANDAMVS · TIBI CRESCENTINVS · (*m*) ET MICINA(*m*) FILIA(*m*) NOSTRA(*m*); n. 21: PETE PRO PARENTES TVOS PETE PRO CELSINIANV(*m*) CONIVGEM. Vgl. *Marang*. App. ad Act. s. Vict. 90: SVT · I PETE PRO NOS VT SALVI SIMVS. Andere Inschriften sind nicht imperativisch: hic quiescit ancilla Dei; pro hunc unum oras subolem quem superstitam reliquisti (du bittest für deinen einzigen Sprössling, den du ...), Inscript. Alban. 189. Nicht nur werden die im Schoosse Gottes versammelten Gerechten, vor Allem die Martyrer, von Lebenden und Verstorbenen (*de Rossi* Bull. 1875, 18 ff.) angerufen, sondern auch zu Patronen erwählt und die Ueberlebenden suchen in deren Verehrung Stärke zur Beobachtung von Gottes Geboten. Nr. 20: MANDROSA ...... FIDELIS IN XPO · EIVS MANDATA RESERVANS MARTYRVM OBSEQVIIS DEVOTA TRANSEGI FALSI SECVLI VITAM. Man suchte desshalb für die Ueberreste Verstorbener wo möglich eine Stätte ‚in loco sancto', d. i. nahe bei den Martyrern in deren Confessio (εἰς τὸ ἄγειον μαρτύριν = ἅγιον μαρτύριον). Nr. 24: PARAVERVNT · SIBI · LOCV(*m*) ☧ AT IPPOLITV(*m*). Nr. 26: AD SANCTA(*m*) MARTVRA(*m*) (sc. Agnetem und das häufige positus ad sanctos). Man begrüsste es auch, wenn die Deposition auf einen Martyrertag oder doch möglichst nahe einem solchen fiel und bemerkte es in der Grabschrift. Nr. 25: D · P · POSTERA · DIE · MARTVRORV(*m*). Nr. 28: ANTE NATALE DOMNI ASTERI DEPOSITVS IN PACE. Aehnlich bemerkt eine Grabschrift bei *Le Blant* Inscr. de la Gaule II, p. 596 es als glücklichen Zufall, dass ein Christ am Tage nach dem Feste des berühmten Martyrers Baudelius (21. Mai) starb: MARTER BAVDELIVS PER PASSIONIS DIE(*m*) DNO · DVLCEM SVVM · COMMENDAT · ALVMNVM. Ueber den Werth der Beisetzung von Todten in der Nähe von Martyrern hat sich *Augustin* auf eine Anfrage des hl. Paulinus von Nola in einem eigenen Tractat (De cura pro mortuis gerenda) ausgesprochen, App. ed. Bened., Bassan. 1777, VII 2, 1860 ff.; *Kraus* R. S. 580. Anderweitige Inschriften, welche die obigen vervollständigen, sind: ORO · SCIO · NAMQVE · (*beatam*): ich rufe dich an, denn ich weiss dich selig; *Marini* Arv. 266. VIBAS IN DEO ET ROG(*a*), *Boldetti* 418. ORA PRO PARENTIBVS TVIS, *Murat.* 1833, 6. PETE · PRO · PARENTES · TVOS, Mus. Veron. 264, 13. TV PE(*te*) PRO EOS, *Fabretti* VIII 30. Aehnliche Formeln bei *Oderico* Syllog. 262; *Buonarr.* Vetri 167. Einigemal kehrt in barbarischem Latein das liturgische Wort refrigerare (refrigerium) wieder; so die Form refrigeri für refrigeret und refrigerent: REFR(*i*)GERI · TIBI · DOMNVS (= sanctus) · IPOLITVS, *Bosio* 409, und: REFRIGERI · IANNVARIVS · AGATOPVS (Agapitus) · FELICISSIMVS · MARTYRES, *de Rossi* Bull. 1863, 3. Ganz besonders klar spricht dieses Vertrauen aus einer in Agro Verano gefundenen Inschrift des 4. Jahrh., wo die Martyrer als Zeugen für die Heiligkeit des Lebens einer Verstorbenen (Cyriaca) vor Gottes Richterstuhl angerufen werden: cuique pro vitae suae testimonium (o) sancti martyres apud Deum et Christum erunt *advocati*. Ebenso empfehlen sich in einer Inschrift der Verfasser wie der Einmeissler derselben der Fürbitte der Martyrer: ΜΝΗϹΚΕϹΘΕ ΔΕ ΚΑΙ ΗΜΩΝ ΕΝ ΤΑΙϹ ΑΓΙΑΙϹ ΥΜΩΝ ΠΡΕΥΧΑϹ ΚΑΙ

ΤΟΥ ΓΛΥΨΑΤΟϹ ΚΑΙ ΓΡΑΨΑΝΤΟϹ, *Marchi* Architett. 104, und die berühmte Inschrift von Autun fleht: Ι[χθύος εἰρήνῃ σεο] · ΜΝΗϹΕΟ · ΠΕΚΤΟΡΙΟΙΟ (s. oben S. 524). Auf einem Goldglas bei *Garrucci* X 1 steht neben dem Brustbilde des hl. Petrus: PETRVS PROTEG(*at*), und auf einer sog. Blutampulle bei *Muratori* 1925[2] machen der hl. Felicitas ein Gelübde: PETRVS ET PANCARA BOTV (*votum*) · POSVENT · MARTYRE · FELICITATI. Gar nicht zu gedenken der ungezälten Menge von Graffiti frommer Wallfahrer, die ihre Supplicationen niederschreiben: εἰς μνείαν ἔχετε; in mente(m) habete; otia petite ... pro parente et fratribus eius ut vivant cum bono; petite spirita sancta (= defuncti sancti); ut Verecundus cum suis bene naviget. Sie sind besonders zahlreich in der Papstgruft, z. B.: SANTE · SVSTE (Sixtus II) · IN · MENTE HABEAS · IN · HORATIONES (= in orationibus) · AVRELIV(*m*) ... Vgl. die Stelle bei *Cyprian.*: fratres nostros ac sorores in mente habeatis in orationibus vestris. *De Rossi* R. S. II 17 ff.; *Kraus* R. S. 150.

B. Zeugnisse aus den Martyreracten. Häufig und klar sprechen die Martyreracten die Anrufung der Heiligen aus. So heisst es in den Acten der scillitanischen Martyrer, die um 202 litten: consummati sunt Christi martyres et *intercedunt* pro nobis ad dominum nostrum I. C. (bei *Ruinart* ed. Ratisb. 132). Der hl. Theodotus ruft vor seinem Tode: deinceps enim in coelis cum fiducia pro vobis Deum deprecabor, ib. 384. In den Act. SS. Tryph. et Respic. ib. 210: convenerunt viri religiosi et dedicaverunt martyrium illorum cum omni honore ... *commendantes* animas suas sanctis beatorum martyrum *patrociniis*. In den Act. s. Potamiaenae verspricht diese Martyrin: se namque post obitum salutem ipsius (Basilidis) a domino impetraturam et collocata in se beneficia brevi remuneraturam esse. Besonders schön Act. s. Ignat. c. 7 (ἐπευχόμενον ἡμῖν ἑωρῶμεν τὸν μακάριον Ἰγνάτιον ...). Vgl. Act. s. Iulii u. ib. 170, 241 ff.

C. Zeugnisse der Väter. Diese sind sehr zahlreich und reichen in die älteste Zeit zurück, mehren sich aber besonders vom 4.—5. Jahrh. Wir führen nur einige an. *Cypr.* Ep. 57 ad Cornel.: utrobique pro nobis semper oraveris ... et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit perseveret apud Deum ...; cfr. De habitu virg. c. 24. *Origen.* In cant. IV, c. 4: sed et omnes sancti qui de hac vita decesserunt habentes adhuc caritatem erga eos, qui in hoc mundo sunt si dicantur *curam gerere* salutis eorum et *iuvare eos precibus* suis atque interventu suo apud Deum non erit inconveniens; cfr. Hom. 16 in Ios.; Hom. 1 in Ezech.; De orat. c. 11; Contr. Cels. VIII 34. *Basil. M.* sagt in seiner Lobrede auf die 40 Martyrer: hier habt ihr 40 Fürbitter ..., der Bitten Unterstützer ..., vor Gott die vielvermögendsten Abgesandten (πρεσβευταί); und von Basilius selbst sagt *Gregor. Naz.* Orat. 20: καὶ νῦν ὁ μέν ἐστιν ἐν οὐρανοῖς κἀκεῖ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν προσφέρων θυσίας καὶ τοῦ λαοῦ προσευχόμενος. Unter den griechischen Vätern seien dann noch *Ephraem.* Paraen. ad poenit., namentlich aber Encom. in ss. mart. und Serm. de laud. B. M., wo er die Gottesmutter μεσίτης μετὰ τὸν μεσίτην nennt, *Chrysost.* in seinen Homilien auf Domna, Prosdoca und Berenice, auf Romanus u. A., und *Gregor. Nyss.* Orat. in s. Theodor. (*Migne* XXIX 729) erwähnt. Unter den Lateinern sind fernere Zeugen: *Ambros.* Ep. 35 (al. 22) n. 7 und De viduis. *Hieron.* Adv. Vigil. pass., z. B.: si apostoli et martyres adhuc in carne constituti possunt orare *pro ceteris* ..., quando magis post coronas, victorias et triumphos? Dann ist *Augustinus*, z. B. Contr. Faust. XX, c. 21; Civ. Dei XXII 8 (sancti sunt honorandi et *invocandi*); In Ps. 85, n. 24 (omnes martyres *interpellant* pro nobis, non transeunt *interpellationes* ipsorum, nisi transierit gemitus vester), ein gewichtiger Vertreter der Kirchenlehre. Vgl. noch *Vict. Vitens.* Persec. Vand. V 20 (deprecamur orate pro nobis) und *Prud.* Perist. II 146 (audi benignus supplicem) und V 137 ff. — Dass wir die Heiligen auch um zeitliche Güter anrufen dürfen, lehrt *Augustin.* Serm. 275, n. 3; Serm. 286, n. 4 u. 5 (non omnibus ... donat Deus per martyres sanitatem, sed omnibus promittit imitatoribus martyrum immortalitatem) und Serm. 302, n. 1: quis ibi (in s. Laurentio) oravit et non impetravit? quam multis infirmis meritum eius (Laurent.) etiam *temporalia* beneficia praestitit? Cfr. Serm. 317, n. 1.

D. Beweise aus der Liturgie, besonders Messliturgie. Eine Oration in einer sehr alten Messe aus der Zeit der Verfolgungen (bei *Mone* Latein. Messen 22) lautet: sanctorum nos gloriosa merita ne in poena(m) veniamus *excusent; defunctorum* fidelium animae quae beatitudinem gaudent *nobis opitulentur*, quae consolatione indigent, ecclesiae precibus adiuventur; vgl. *de Rossi* R. S. II 306; III 489 und Bull. 1875, 21. Hier ist die Gradation und Unterscheidung in der liturgischen Commemoration zwischen Seligen, Lebenden und Verstorbenen und die Fürbitte für letztere, die noch der Hülfe bedürfen, sehr bezeichnend. In den Commemorationen der Heiligen empfahlen die Lebenden die Verstorbenen den Bitten jener (*Chrysost.* Hom. 41 in I Cor. und Bull. 1875, 21). Daher auf den Grab-

inschriften die häufigen Empfehlungen Verstorbener an die Martyrer, vornehmlich an diejenigen, in deren Nähe sie begraben lagen (Commendo, Basilla, innocentiam Gemelli; Basilla, commendans tibi Crescentinum). In der ältesten, der sog. *Liturgia s. Iacobi* XXII, lautet ein Gebetsformular: Lasst uns eingedenk sein unserer allerseligsten, unversehrten, glorreichen und gebenedeiten Herrin, der Gottesmutter Maria und aller Heiligen und Gerechten, damit wir Alle durch ihre Gebete und Fürbitten Barmherzigkeit erlangen (ὅπως εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν οἱ πάντες ἐλεηθῶμεν). Die Liturgie Leo's d. Gr. bei *Muratori* Col. 296 sagt: impetret quaesumus, Domine, fidelibus tuis auxilium oratio iusta sanctorum . . ., und *Cyrill. Hieros.* Cat. myst. 5, 9 hat folgende Stelle aus den Commemorationen der jerusalemitischen Liturgie: εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρώτων πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν. Dabei macht Cyrill einen Unterschied zwischen dem Gebete an die Heiligen und dem für die Verstorbenen. Vgl. ib. V 8. Die Kirche hat seit ältester Zeit in ihren Formularien immer streng zwischen dem Mittler der Gnade von Natur und den Mittlern durch Gnade unterschieden: dort fleht sie: miserere nobis; hier: intercedite, orate *pro* nobis. Ueber die Messliturgie vgl. *Trombelli* De cultu sanct. diss. V, c. 16; *Oswald* Eschatol. 146; *Martigny* 584.

6) Gebetsformularien im Allgemeinen (Geschichte des Gebetes). Wiewol der Herr eine προσκύνησις ἐν πνεύματι empfiehlt (Joh. 4, 24; vgl. Jud. 20) und der Apostel in στεναγμοὶ ἀλάλητοι (Röm. 8, 26) zu beten heisst, so schliesst dies doch nicht das Beten in festen Formeln aus. Hat uns doch Christus selbst ein Musterformular gegeben und wir sehen, dass auch die Apostel formelhafte Gebete kannten (Act. 1, 24; 4, 24—31; 12, 5). Ansätze zu Gebetsformeln enthält schon das A. Test., so für die Darbringung der Primitien (Deut. 26, 5 ff.) und des Armenzehntens (ib. 13—15). Es war schon in der apostolischen Zeit ein unabwendbares Bedürfniss für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte, für die Feier der Eucharistie und der Sacramente feste Gebetsformeln zu schaffen; Spuren von solchen lassen sich in den paulinischen Briefen erkennen. Allein allgemein gültige Formeln waren sicherlich in der apostolischen Zeit um so weniger vorhanden, als noch häufig charismatisches Gebet vorkam und erst beim Erlöschen dieses Charisma stellte sich dringend das Bedürfniss ein, für die liturgischen Acte auch eine feste Form zu besitzen; und wenn anfänglich auch jeder Bischof bei der gottesdienstlichen Feier nach augenblicklicher Eingebung betete, so haben gewiss solche Gebete auch ohne schriftliche Fixirung allmälig stehenden Charakter angenommen und gingen auf den Nachfolger über — sie wurden rituell. Ohnehin konnte man auf die Länge den Vollzug so heiliger Handlungen nicht dem freien Ermessen eines Jeden überlassen. Es boten sich indess gleich in der apostolischen Zeit von selbst einige Formeln dar; abgesehen vom ‚Vaterunser', dem Gebetsformular der höchsten Art, einem wahrhaft universalen Gebet, das als ‚oratio publica et ordinaria' (*Tert.*) sicherlich die früheste Verwendung in der Liturgie und zwar bei der Abendmahlsfeier, unmittelbar nach den Consecrationsworten fand, bot sich der jungen Kirche in den Psalmen ein vortreffliches Erbtheil aus dem A. Test. dar, die denn auch eine Hauptquelle für die liturgischen Gebete wurden; in den Psalmen hatte die Kirche für ihre Metaphysik einen festen Boden und für alle ihre Gefühle einen Ausdruck. Wie sehr die Psalmen das Grundelement der Gebete und Gesänge bildeten, zeigen sehr klar die Loblieder Maria's und Zacharias' (Luc. 1, 46 ff., 68—79; 2, 29—32) und der Hymnus angelicus (Luc. 2, 14), die grossentheils aus Psalmenstellen zusammengesetzt sind; ebenso das Dankgebet (Act. 2, 24 ff.) und einzelne Gesänge der Apokalypse. Für alternirenden Psalmengesang ist *Tertull.* Ad uxor. II, c. 8 (sonant inter duos psalmi . . .) Zeuge. Ueberdies gab die nachexilische alttestamentliche Liturgie der christlichen manche Anleitung. Vgl. die jüdischen Gebete bei *Bingham* V 120 ff. So dürfte von den Psalmen das sogen. grosse Hallel (Ps. 113 bis 118), das der Herr beim letzten Mahle gebetet hatte (Matth. 26, 30; Marc. 14, 26: ὑμνήσαντες ἐξῆλθον) liturgische Verwendung gefunden haben; von einigen Begrüssungsformeln aus dem Hallel und namentlich aus Ps. 118 können wir den Gebrauch genau nachweisen. So sagt *Tertull.* De orat. c. 27: diligentiores in orando, in orationibus subiungere *Alleluja* solent et hoc genus psalmos quorum clausulis respondeant qui simul sunt, die Anwesenden respondiren mit ‚Clauseln', d. i. mit Formeln wie Alleluja, Amen oder einer Doxologie. Selbst in der häuslichen Erbauung waren Psalmen üblich (*Tertull.* Ad uxor. II, c. 8). Sodann haben wir in den Stellen der Apokalypse (19, 1. 3. 4. 6), wo der himmlische Gottesdienst beschrieben und das Halleluja als Antiphon und Responsorium erscheint, wahrscheinlich Anklänge an die christliche Liturgie. Im N. Test. findet sich das Halleluja nur in der Apokalypse, wesswegen es ältere Liturgiker bis auf *Bona* für ein unerklärbares Engelswort hielten; im A. Test. erst von Ps. 106 ab und nur im Psalter. *Gregor*

d. Gr. Ep. l. IX 12 sagt, dass der liturgische Gebrauch des Halleluja aus der jerusalemitischen Kirche stamme, woran nicht zu zweifeln ist. Demnächst kam das *Hosanna* (Hosianna für hôschianna = hülf doch, gieb Hülfe!) aus Ps. 118, 25 in Gebrauch. Diese Jubel- und Begrüssungsformel, nach I Chron. 16, 35. 36 im jüdischen Culte befohlen und am Laubhüttenfeste üblich, hatte durch ihre Anwendung beim Einzuge in Jerusalem (Matth. 21, 9. 15; Marc. 11, 9 f.; Joh. 12, 13) geschichtliche Bedeutung erlangt und wurde bei der Abendmahlsfeier gesprochen (*Const. Apost.* VII, c. 26 u. VIII, c. 12: μαρὰν ἀθᾶ· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί. Für den ausgedehnten Gebrauch des Hosanna zeugen viele Nachrichten, namentlich aus den Apokryphen, z. B. *Ev. Nicod.* I A bei *Tischendorf* Evang. apocr. 210 und besonders in der griechischen Recension B 299. Vgl. *Hegesipp.* bei *Euseb.* H. e. II, c. 23. Hegesipp in seinem Berichte über den Martyrtod des Jacobus bietet die älteste Spur dieser Formel. Sie findet sich sodann in der griechischen Liturgie des *Chrysostomus* bei *Goar* Euchol. 76, 135 und in den abendländischen Liturgieen. Ueber Amen s. diesen Art. Das *Kyrie eleison* (κύριε ἐλέησον), der Zuruf der Leidenden an den Herrn im N. Test. (Matth. 15, 22; 9, 27; 20, 30 u. a.), aber auch schon in Psalmen, wie Ps. 51, 1; 123, 3, anklingend, ging als Ruf der Gemeinde um Erlösung von Sünde und um Gnade ebenfalls frühe in die christliche Liturgie über, wie die Liturgia s. Iacobi bei *Daniel* Cod. liturg. IV 90, 95 al. und in den apostolischen Constitutionen. Nach *Augustin.* Ep. 178 beteten früher die Syrer, Armenier und Gothen das Kyrie in ihrer Sprache. Ueber dessen Einführung in die gallicanische Liturgie vgl. *Conc. Vas.* (492) c. 3. Auch das genannte Maran Atha (= der Herr kommt) war als Epiphonem bei der Liturgie im Gebrauch und scheint als eine Art Erkennungsformel und Losungswort in der jungen Kirche gegolten zu haben, wozu der Apostel I Kor. 16, 22 den Anfang machte. Doch muss dieser Ausdruck allmälig aus dem Gottesdienste verschwunden sein; dass aber noch andere aramäische Formeln in der alten Liturgie vorkamen, sehen wir aus Apocal. apocr. 56 (Lips. 1866). Ausser den genannten hebräischen Formeln hat ferner das Trisagion des Isaias 6, 1 frühen Eingang in die Liturgie gefunden. Neben der Stelle Apok. 4, 8 zeugt hierfür *Tertull.* De spect. c. 25: quale est enim ... ex ore, quo *Amen* in *Sanctum* protuleris, gladiatori testimonium reddere? ἀπ' αἰῶνος (Doxologie) alii omnino dicere nisi Deo et Christo? Und De orat. c. 3: cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere Sanctus, Sanctus, Sanctus. Proinde igitur et nos angelorum si meruerimus candidati, *iam hinc coelestem illam in Deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus* (als Candidaten der Engel lernen wir hier jene himmlische Anrede an Gott ...). Ebenso die Acta s. Perpet. ed. *Ruinart* 142: introivimus et audivimus vocem unitam: *agios, agios* sine cessatione. Wie einzelne Psalmverse und aramäische Formeln, so haben aus dem N. Test. die Begrüssungsworte: χάρις, εἰρήνη ὑμῖν alsbald liturgischen Gebrauch gefunden und sind auch in mehrfacher Modification in Privatschreiben üblich geworden (*Clem. Rom.* Ad Cor. I, 59; *Tert.* De virg. vel. c. 17, fin.). Aus jenem Grusse ging die Eingangsformel zum Gottesdienste: ‚Gnade und Friede' oder ‚der Friede Gottes mit euch Allen', sowie der Schlussruf: ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ (*Const. Apost.* VIII, c. 11, 12 u. 14) hervor. Endlich gehören hierher die Doxologieen, wie εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν (Röm. 1, 25; 9, 5; II Kor. 11, 31), die ebenfalls an alttestamentliche Doxologieen sich anlehnen; vgl. Ps. 144, 1; 72, 18 u. 19. Namentlich die neutestamentliche Doxologie: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν (Röm. 11, 36), welche in mannigfachen Variationen sich findet und nachweisbar im 2. Jahrh. bei der eucharistischen Feier als Epiphonem vorkommt (*Iren.* Adv. haer. I, c. 5: ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντας εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Noch öfter treffen wir in den ältesten Liturgieen die aus Chrysostomus bekannte Doxologie: εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (*Goar* Euchol. graec. 47 u. ö.). Die Form: σοὶ (ᾧ) δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ..., welche sich mit verschiedenen Aenderungen in den *Const. Apost.* (z. B. VII, c. 25; VIII c. 3) findet, treffen wir auch bei *Tert.* De orat., fin.: cui (domino) sit honor et virtus in saecula saeculorum. *Clem. Rom.* Ad Cor. I, c. 20. Ebenso schliessen fast alle neutestamentlichen Apokryphen mit solchen Lobpreisungen, was indirect für deren liturgischen Gebrauch spricht. — Von diesen neutestamentlichen Ansätzen und Spuren von Formeln abgesehen, gewinnen wir eine genauere Kenntniss von den ältesten Gebeten erst aus den apostolischen Constitutionen, dem ältesten Codex liturgicus, und damit stimmen die skizzenhaften Andeutungen bei *Iustin* im Wesentlichen zusammen. Wenn *Ignatius* (69—116) Ep. ad Magnes. c. 7 von μία προσευχή, μία δέησις in den gottesdienstlichen Versammlungen spricht, oder Ad Ephes. c. 5 von hohen Worten der προσευχὴ τῶν ἐπισκόπων, und es beklagt, dass die Häretiker εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς sich

fernhalten, so ist zwar nicht angegeben, ob er sich dabei fester oder frei gesprochener Formeln bediente, doch dürfte die Wahrscheinlichkeit mehr für Ersteres sprechen. Dagegen kann das vielerörterte ὅση δύναμις αὐτῷ in der bekannten Stelle *Iustin.* Apol. I, c. 66 (‚der Vorsteher spricht über die Opfergaben Lob- und Dankgebete' — ὅση δύναμις αὐτῷ) weder für, noch gegen eine fixe Formel gedeutet werden; schwerlich ist zu übersetzen: ‚soviel er es vermag', wie *Herzog* K.-G. I 195 und *Harnack* Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. altkathol. Zeitalter 279 thun und damit gegen feststehende Gebetsformulare sich erklären. Die einzig richtige Deutung ist wol: er verrichtet ein intensives, anhaltendes Gebet mit möglichster Kraft des Geistes und aus der Fülle des Herzens. *Lüft* Liturgik I 87; *Probst* Liturgie 93 f. u. 289. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. zeigen sich sichere Spuren von stehenden Gebetsformeln, auch treffen wir bereits Abhandlungen über das Gebet bei Origenes, Tertullian und Cyprian. Dass aber schon vor Niederschrift der apostolischen Constitutionen, also mindestens um den Anfang des 3. Jahrh., für alle wichtigeren Verhältnisse geschriebene Formulare in der orientalischen Kirche bestanden, dafür sprechen mancherlei Gründe; einmal weist der eigenthümlich antike und gleichmässig liturgische Stil der alten Formeln aus verschiedenen Kirchen auf einen einheitlichen Ort der Entstehung hin und es spricht die Tradition dafür, dass von den Aposteln und deren nächsten Nachfolgern manche Gebete herrühren. So in der bekannten Stelle bei *Coelestin.* Ep. ad Gal.: *obsecrationum* sacerdotalium sacramenta, quae ab *apostolis tradita* in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi. Auch hat Celsus nach *Origen.* Contr. Cels. c. 6 bereits Ritualbücher gesehen. Jedenfalls aber weisen manche formelhafte Gebete in den Martyreracten auf liturgischen Gebrauch hin. So in der Epist. eccles. Smyrn. de martyrio Polyc., in den Acta s. Irenaei, s. Luciani et Marc., s. Theodoti, s. Afrae, ss. Cyrici et Iulittae (*Ruinart* 81, 88, 214, 380 ff., 483). Endlich setzt der grosse Umfang vieler orientalischen Gebete, die Aehnlichkeit nach Inhalt und Form der Gebete in den apostolischen Constitutionen eine frühzeitige Fixirung voraus. Kurze Glaubensbekenntnisse bei Empfang der Taufe, Vorbereitungs- und Schlussgebete zur eucharistischen Feier, zur Spendung der Sacramente, Ertheilung von Weihen, zu Segnungen, Scrutinien, zur Reconciliation der Büsser etc. waren die ersten frei geschaffenen Formeln und solche wurden rasch rituell und gingen von einem Bischof auf seinen Nachfolger über. Seit dem 4. Jahrh. entstanden dann fortwährend neue Gebetsweisen, so dass sich zuletzt die Kirche zu einer Einschränkung genöthigt sah (*Conc. Carth.* 397). Denn obgleich die Liturgie eine feste Gestalt angenommen hatte und Gebetsformulare für alle wesentlichen Vorkommnisse geschaffen waren, so brachten es dennoch die fortschreitende Entwicklung des Cultes, das Entstehen neuer Feste und anderweitige neue Bedürfnisse mit sich, dass neue Gebete entstanden; anderseits gab es keine allgemeinen, die Gesammtkirche bindende Normen hinsichtlich der Liturgie, vielmehr war es jedem Bischof unverwehrt, aus seinem gotterfüllten Innern ein freies und selbstgeschaffenes Gebet beim Gottesdienste zu sprechen, vorhandene Gebete abzuändern, zu verbessern oder zu erweitern. Mit Genehmigung seines Bischofs war jenes Recht selbst den Priestern zugestanden, wie noch *Gregor. Naz.* Orat. 20, *Basilius d. Gr.* als Presbyter mehrere Formeln verfassten. So traten freie, neue Formeln neben alten auf, bis die africanischen und gallischen Synoden, um aller Willkür vorzubeugen, erstmals eine Regelung durch Kanones einführten. Das *Conc. Hippon.* (397), c. 21 schrieb vor, am Altare das Gebet nur an den Vater zu richten; das *Carthag.* III, c. 23: quicunque sibi preces aliunde describit, non eis utatur nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit (er solle vorerst mit einsichtsvolleren Bischöfen sich berathen); das *Conc. Carth.* V (407), c. 9: ut preces quae *probatae* fuerint in concilio sive praefationes sive commendationes ab omnibus celebrentur; nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecunque a prudentioribus collatae dicantur. Ganz ähnlich die Synode von *Mileve* (416) c. 12. Danach und nach den Synoden von *Gerunda* (517) c. 10, *Tolet.* IV (633) und schon früher von *Vannes* (465), *Agath.* (506) c. 3, *Brac.* (561) c. 1—5 war zwar das Gebetsformular der Approbation der Synoden unterworfen; aber diese Beschlüsse hatten je nur die Kirchenprovinz im Auge, nicht die Gesammtkirche; jeder Particular- und Nationalkirche, bez. jedem Bischof blieb das Recht, theils die Collecten und andere Formulare frei auszuwählen, theils neue zu schaffen. Aber in Gallien wurde der Anfang gemacht, dass die Provinzialen sich dem Ritus der Metropolitankirche anpassten (*Conc. Agath.* (506) und *Epaon.* (517). Doch strebten die Decretalbriefe der Päpste *Siricius* ap. *Coustant* 692 und *Coelestin.* Ep. ad Gall. (ap. *Coustant* 21) und noch mehr die Beschlüsse der Synode von *Braga* can. 1—5 bereits stark nach einer einheitlichen und mit dem Ordo Rom. übereinstimmen-

den Gebetsweise. S. *Guéranger* Institutions liturgiques, deutsch Regensb. 1854, 144 ff.

Die Verfasser der kirchlichen Gebete zu finden ist unmöglich. Dass Bischöfe die Haupturheber waren, brachte schon die älteste Verfassung mit sich, wonach sie allein die Liturgie verrichteten. Aus der griechischen Kirche werden besonders *Athanasius* (verfasste eine Anaphora), *Basilius* und *Chrysostomus*, welche vorhandene Liturgieen revidirten, und *Gregor von Nazianz* als Verfasser genannt; in der lateinischen Kirche *Ambrosius*, die Päpste *Coelestin I*, *Leo I*, *Gelasius I* und *Gregor d. Gr.* — Die Zahl der liturgischen Gebete war nie durch Gesetze geregelt; theils Gewohnheit, theils Particularbestimmungen ordneten sie. Dass aber jeder Cultact mit Gebet begann und schloss, lag im Wesen des Cultes. Seit dem 4. Jahrh. trat in der orientalischen Kirche wie an Umfang so an Zahl der Gebete eine Ueberladung ein. — Eine besondere liturgische Unterscheidung des Gebetes ist die in lautes (εὐχὴ διὰ προσφωνήσεως) und in stilles Gebet (εὐχὴ διὰ σιωπῆς, εὐχὴ κατὰ διάνοιαν, secreta), daher rührend, dass in der Messliturgie zur Zeit der Arcandisciplin einzelne Gebete, wie das Symbolum, Gebet des Herrn, wegen der anwesenden Katechumenen still gesprochen wurden; desshalb auch oratio arcana genannt. Daher die Sitte, in den priesterlichen Tagzeiten Symbolum und Vaterunser still zu beten, weil ehemals in manchen Kirchen auch Katechumenen Zutritt zu denselben hatten. Das *Conc. Laodic.* c. 19 führt drei Gebete der Gläubigen (πιστοί) an, von welchen das erste διὰ σιωπῆς zu verrichten sei, die zwei folgenden διὰ προσφωνήσεως, d. i. durch lauten Zuruf Seitens des Diakons. Unter jenem Stillgebet ist wol mit *Bingham* jenes Gebet zu verstehen, welches das Volk vor den grossen Synapten, der Prosphonese, als Vorbereitungsact in stiller Sammlung verrichtete. In diesem inbrünstigen Stillgebet kam eine Art Gewissenserforschung, ein Sündenbekenntniss und eine Abbitte vor, und jetzt erst wagte die Gemeinde das grosse Kyrie laut anzustimmen. *Chrysostomus* Hom. 57 de non evulgand. peccat. scheint dieses Gebet διὰ σιωπῆς im Auge zu haben, wenn er das Benehmen des Volkes bei dem allgemeinen Sündenbekenntniss tadelte (*Bingham* VI 231). Dem Stillgebete folgt das allgemeine Gebet (s. u.).

7) Einzelne Gebetsformularien.

a) Das allgemeine Gebet. Dieses reicht in die Urkirche hinauf und ist aus der Forderung des Apostels I Tim. 2, 1—3: Gebete, Bitten, Fürbitten ... darzubringen für alle Menschen, für Könige und alle Machthaber, damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen. Denn dies ist wohlgefällig vor Gott, damit alle gerettet werden. [Die älteste detaillirte Ausführung dieses allgemeinen Gebets haben wir jetzt in den seit Kurzem durch den Fund des Erzbischofs Bryennius erst bekannten Kapiteln des I. Briefes des *Clemens Romanus* Ad Corinth. (c. 58 ff.) zu sehen. K.] Dieses allgemeine Gebet, auch grosse Synapten und συναπταὶ τῶν αἰτήσεων genannt (*Goar* Euchol. graec. 38), entspricht der Idee der Kirche als universeller Anstalt, die für alle Menschen das Heil vermitteln will, wesswegen man ihm in der alten Kirche eine besondere Kraft zuschrieb. *Ignat.* Ad Ephes. c. 5; *Chrysost.* De obscur. prophet. serm. II (betet mit Anstrengung das [allgemeine] Gebet, wol wissend, welche Kraft in dem einmüthigen Zusammensein liegt) und *Tert.* Apol. 39 sagt: haec vis (des allgemeinen Gebetes) Deo grata est. Wir können dieses Gebet bis in die apostolische Zeit zurück verfolgen, und nach dem Beispiele von Act. 2, 42 ist es in der Kirche nie erloschen. Eigentlich bestand es in der alten Kirche aus einem Complex von Rogationen (daher δέησις, *Const. Apost.* VIII, c. 6; *Chrys.* Hom. 2 in II Cor., aber auch die δέησις κ. ἐ. *Const. Apost.* II, c. 39 geheissen) für die verschiedenen Abstufungen der Gemeindeglieder und aus Commemorationen für Lebende und Verstorbene. Die Oratio communis oder προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν fand stets während der eucharistischen Feier nach der Predigt und in manchen Kirchen vor, in anderen nach der Oblation statt. Für die Stellung in der Liturgie sprechen *Iustin.* Apol. II, c. 67: ἔπειτα (d. i. nach der Homilie) ἀνιστάμεθα πάντες κοινῇ καὶ εὐχὰς πέμπομεν, und ib. c. 65: κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πάντων εὐτόνως; die *Const. Apost.* VIII, c. 5: πληρώσαντος αὐτοῦ (ἐπισκόπου) τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον ἀνιστάντων ἁπάντων διάκονος κηρυττέτω ... Ebenso sagt das *Conc. Laod.* c. 19, dass auf die Homilie drei Gebete der Gläubigen folgen, und *Chrysost.* Hom. 3 de incompr. (μετὰ τὴν παραίνεσιν εὐθέως ἡ εὐχή ...); vgl. Hom. 2 in II Thess. und Hom. 49 in Matth. und für das Abendland *Augustin.* Serm. 219: ecce fit post sermonem missa catechumenorum, manebunt fideles, venietur ad locum *orationis.* Es ist aber wol zu beachten, dass bei manchen Schriftstellern unter der εὐχή oder oratio ein allgemeines Gebet im weitern Sinne zu verstehen ist, nämlich mit Einschluss von drei Gebeten über die Katechumenen, Energumenen und Büsser, welche Gebete noch zur missa fidelis zählten, während das eigentlich allgemeine Gebet innerhalb der missa fidelis seinen Platz hatte und nur den Gläubigen galt (προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν). Es bestand in

dieser Hinsicht in der alten griechisch-orientalischen Kirche eine von der lateinischen Kirche abweichende Praxis. Nach den apostolischen Constitutionen und anderen griechischen Quellen mussten sich nach der Homilie die Nichtchristen (ἄπιστοι) und die Katechumenen ersten Grades (die ἀκροώμενοι) entfernen auf den Ruf des Diakons: μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων; nach einer weitern Aufforderung an das Volk, für die Katechumenen zu beten, spricht der Diakon ein ergreifendes, herzliches Gebet für die Wiedergeburt der Katechumenen (*Const. Apost.* VIII, c. 6; *Chrysost.* Hom. 2 in II Cor.), das Volk und vor ihm ein Knabenchor (παιδιά) ruft auf die einzelnen Bitten: κύριε ἐλέησον; am Ende spricht der Bischof eine kürzere Oration (ἐπίκλησις) und ertheilt den Segen, worauf die Katechumenen entlassen werden. In gleicher Weise kommen alsdann die Energumenen und die Pönitenten an die Reihe. Erst nach deren Entfernung beginnt die Gläubigenmesse und damit das allgemeine Gebet im eigentlichen Sinne. Nachdem der Diakon sein μή τις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω (Niemand von denen, welchen es nicht gestattet ist, entferne sich) gerufen, fordert er zur Kniebeugung auf (κλίνωμεν γόνυ, flectamus genua) und recitirt hierauf von dem Ambon herab die einzelnen Bitten der Prosphonese; bei jeder Bitte antwortete die Gemeinde: kyrie eleison, so dass das ganze Gebet litaneienartig vorgetragen wurde. Und am Schlusse sprach der Bischof, die Bitten Aller zusammenfassend, eine Epiklese. Weil die verschiedenen Fürbitten Empfehlungen einzelner Stände und Anliegen an Gott waren, nannte man das allgemeine Gebet auch παραθέσεις, *commendationes* (*Conc. Milev.* c. 12 und *Basil. M.* Ep. 241), einmal κηρύγματα ἐκκλησιαστικά, d. i. (vom Diakon) verkündete Kirchengebete, preces indictae. Fragen wir nach dem Inhalte oder für wen und für was in diesen Rogationen gebetet wurde, so hatte Paulus l. c. die Grundlinien gezeichnet: ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων. Dieses Gebetsobject wurde allmälig in seine Theile zerlegt und in manchen Liturgieen zu langen Rogationen ausgesponnen. Im Allgemeinen aber wurde gebetet für den Frieden der Welt (Paulus hatte dies als Zweckbestimmung gesetzt: damit wir ein stilles und friedliches Leben führen, I Tim. 2, 3), für die Früchte der Erde, für die kirchlichen Ordnungen — Bischöfe, Priester, Diakonen, Lectoren, Sänger —, für die Regenten, Jungfrauen, Wittwen und Waisen, Reisenden, Gefangenen, auch für die Ungläubigen (der Apostel sagte: damit Alle gerettet werden; und *Augustin.* Ep. 107 ad Vital. musste das Gebet für die Ungläubigen, das Vitalis angegriffen hatte, in Schutz nehmen), zuletzt für die anwesende Gemeinde. *Tert.* Apol. 39: oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis (Hinauschiebung des Endes); etwas erweitert ist dieses Gebet bei *Cyrill. Hieros.* Cat. myst. V, c. 8: obsecramus Deum pro communi ecclesiarum pace, pro recta mundi compositione, pro imperatoribus, militibus et sociis, pro infirmis et iis qui afflictionibus premuntur, et pro omnibus universim, qui opibus indigent precamur nos omnes et hanc victimam offerimus. Während *Chrysostomus* Hom. 78 in Ioh. nur ‚die Nichtgetauften, die Kranken, die Früchte der Erde, Land und Meer' in seinem allgemeinen Gebete erwähnt, bietet er eine ausführlichere Formel aus der antiochenischen Liturgie De obscur. prophet. serm. II. Ein langes, litaneienartiges allgemeines Gebet steht bereits in den *Const. Apost.* VII, c. 9. In der lateinischen Kirche erinnern zwei Angaben über den Inhalt unseres Gebetes, die eine in der Decretale *Coelestins* Ep. 21 (*Coustant*) und die andere bei *August.* Ep. 207 ad Vital. an die jetzt noch üblichen Oratorien in der Praesanctificaten-Messe des Charfreitags. Nach ersterm beten die ‚sanctarum plebium praesules apud divinam clementiam humani generis causam agentes ... tota secum ecclesia congemiscente' ... für die infideles, Iudaei, haeretici, schismatici, lapsi et catechumeni. Grössere Formulare s. bei *Bingham* VI 236; *Daniel* Cod. liturg. IV 56, 102 (liturg. s. Iacobi); die ambrosianische Liturgie bei *Selvaggio* Ant. christ. II, I, c. 1.

Aus den Synapten gingen im Abendlande die Litaniae hervor, während innerhalb der Messliturgie dieselben sich verkürzten und theils in dem noch erhaltenen allgemeinen Gebet ‚für alle Anliegen der Christenheit', das auf die Predigt folgt, theils in den Diptychen und in dem stillen Memento des celebrirenden Priesters eine Stelle fand; nur in den Oratorien des Charfreitags erhielten sich die älteren Formulare.

b) Gebet für den Fürsten. Im Vorausgehenden ist dieses Gebetes bereits gedacht und gezeigt, dass dasselbe auf eine directe Mahnung des Apostels Paulus zurückgeht und eine Stelle in der Liturgie hatte. Hier haben wir dies noch näher zu begründen. Schon die Juden beteten für die heidnischen Landesfürsten (Bar. 1, 10; I Esdr. 6, 10; vgl. *Ios. Flav.* De bell. Iud. II, c. 11), und *Chrysost.* und *Oecumen.* in I Tim. 2, 1 erklären ausdrücklich, dass auch die Christen von jeher für die Fürsten, selbst wenn sie Heiden waren, beteten. Von den apostolischen Vätern an geben die Apologeten

und die übrigen Kirchenväter durch alle Jahrhunderte Nachricht von diesem Gebete. [Wiederum ist der oben erwähnte, uns jetzt bekannte Schluss des I. *Clemens*-Briefes die älteste Urkunde des christlichen Gebetes für die weltliche Obrigkeit und die glänzendste Rechtfertigung der alten Christen gegen den Vorwurf einer illoyalen Gesinnung. K.] Wie der Apostel, so ermahnt dann weiter *Polycarp*. Ep. ad Philipp.: betet für die Könige, für die Machthaber und Fürsten. Nach *Iustin*. Apol. II beteten im Kampfe die Christen für Marc Aurel, und ebenso sagt *Athenagoras* in seiner Legat. pro Christianis, an die Kaiser Marc Aurel und Commodus gerichtet: wir beten für euch, wir bitten Gott, dass der Sohn dem Vater im Reiche folge ... Besonders gern machen die Apologeten auf das Fürstengebet Seitens der Christen aufmerksam, um zu beweisen, dass die Christen treue Unterthanen und ein Segen für den heidnischen Staat seien. *Theophil*. Ad Autolyc. 1, 1 und besonders *Tertull*. Apol. 30 u. 31. Letzterer schreibt an Scapula c. 11: itaque sacrificamus pro imperatoris salute, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece. Vgl. *Arnob*. Adv. gent. 1, 4. Die Christen waren sich hierbei auch des idealen Zweckes bewusst, dass der Friede der Kirche gewahrt und die Wahrheit erkannt werde. Wir beten für die heidnischen Könige, sagt *Theodoret*, dass sie von ihrer Gottlosigkeit ablassen und die wahre Religion erkennen. *Augustin* behauptet sogar, jenes Gebet sei die Ursache, dass die Sonne der Wahrheit in die Paläste der heidnischen Kaiser gedrungen. Wenn es nun durchweg Lehre und Praxis der alten Kirche war, für die heidnischen Kaiser zu beten, so musste dies noch mehr der Fall sein, seit sich Kaiser Constantin dem Christenthume zugewendet hatte. Legten sich doch die christlichen Kaiser den Titel Caesar a Deo coronatus bei, und beteten die Griechen an dem kaiserlichen Geburtsfeste für den θεόσεπτος (*Ducange* Cod. bibl. reg. n. 2023). Die Kirchenlehrer hatten jetzt einen gewichtigen Grund mehr, zu jenem Gebete aufzufordern (*Chrysost*. Hom. 23 in Rom.; *Optat*. *Milev*. Contr. Donat. III). *Leo I* Ep. 25 ad Theodos. führt als Beweis, dass die römische Kirche immer an dem Inhalte der Schrift und Tradition festgehalten habe, auch an, dass dieselbe für den Kaiser bete; und *Bonifatius I* schreibt an Honorius: siehe, während des hl. Opfers (inter ipsa mysteria) beten wir für das Wohl deines Reiches (*Durand*. De ant. eccl. rit. II 23). Constantin d. Gr. selbst bekennt, wie grossen Werth er auf dieses Kirchengebet lege (*Euseb*. Vit. Const. IV, c. 26) und schrieb ein eigenes Gebet vor, das das Heer für den Kaiser verrichten musste (ib. c. 20). Es wurde daher bei der Allgemeinheit, die jene Fürbitte in der Liturgie behauptete, als ein grosser Verstoss gegen Schrift und Tradition angesehen, als die Donatisten das Fürstengebet im Gottesdienste unterliessen (*Optat*. *Milev*. l. c.). Nicht minder treffen wir die genannte Fürbitte in den verschiedenen Liturgieen: nach den *Const*. *Apost*. II, c. 57 wurde viermal während der eucharistischen Feier des Fürsten gedacht, im allgemeinen Gebet, nach der Consecration, vor der Communion und im Schlussdankgebet, von welchen vier Gebeten das zweite fast wörtlich mit I Tim. 2, 1 übereinstimmt; vgl. VIII, c. 12, 13, 15. Dieses Gebet begegnet uns ferner in den mystagogischen Katechesen *Cyrills* (V 8), in den Liturgieen des Basilius d. Gr. und des Chrysostomus und in den abendländischen Sacramentarien. Endlich schärften auch Concilien dessen Verrichtung ein, wie *Conc*. *Tolet*. XIV, c. 8 u. a. — Seine Hauptstellung hatte unser Gebet in der Messfeier immer im allgemeinen Gebet; in einigen Kirchen wurde auch im Kanon und zwar nach der Consecration für den Fürsten gebetet, so nach den *Apost*. *Constit*., oder vor der Consecration nach *Pseudo-Ambros*. De sacrament. III, c. 1. Vgl. *Hilar*. Ad Constant. imp. 1 und *Conc*. *Agath*. (506). Letzteres wurde, seitdem das allgemeine Gebet verkürzt worden war, in den abendländischen Sacramentarien immer mehr der Fall. Das Gebet für den Landesherrn kam in der Oration *Te igitur* des Kanons und zwar unmittelbar nach dem Gebete für die Kirche. So das leoninische und gregorianische Sacramentar. Nachdem die Kaiser christlich geworden waren, wurden ihre Namen in die Diptychen eingetragen, wie wir aus dem Briefe *Felix III* an die orientalischen Kirchen (vom Jahr 484) ersehen (*Sirmond*. Conc. collect. IX 539). Auch *Gelasius* Ep. ad episc. Dardan. erwähnt dessen. Einige Zeit hindurch wurden auch die Namen der verstorbenen Kaiser aus den Dyptychen verlesen (*Euseb*. Vit. Const. IV, c. 60), was jedoch bald aufhörte, wie man auch die Namen irrgläubiger Regenten und solcher, die einem Concil feindlich gegenüberstanden, aus den Tafeln strich (*Evagr*. H. e. III, c. 34). Als sich der Gebrauch der Diptychen verloren hatte, behielt das Fürstengebet ziemlich allgemein seine Stelle im Beginne des Kanon. Vgl. *Binterim* IV, 2. Anh. 1—158.

c) Das Gebet des Herrn. Hierüber ist schon oben gehandelt, und tragen wir nur noch, namentlich neueren Behauptungen gegenüber, welche die Oratio dominica nicht vor Ende des 3. Jahrh. in die Liturgie eingeführt sein lassen (*Ebrard* in *Her-*

zogs Realencykl. IV 692), eine Stelle aus *Cypr.* Ep. 64 nach: quomodo putat (episcopus lapsus) manum suam transferri posse ad *Dei sacrificium et precem Domini*, quae captiva fuerit sacrilegio et crimini, was doch unzweifelhaft auf den Gebrauch des Vaterunsers bei der Eucharistie hinweist. Dafür spricht auch die Benennung ‚publica et communis oratio', welche Cyprian dem Vaterunser giebt. Schwer zu entscheiden dagegen bleibt, ob *Iustin* Apol. I, c. 66 mit dem ‚von (Jesus) herstammenden Gebetswort' (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) die Oratio dominica oder die Einsegnungsworte meint.

d) Der sog. englische Gruss findet sich zwar schon in der Liturgia s. Iacobi, also im liturgischen Gebrauche, aber offenbar erst nach dem *Conc. Ephes.* (431) nachgetragen, doch ohne die Stelle aus Luc. 1, 42. Vgl. *Daniel* Cod. liturg. IV 119 und *Ordo Gregor.* Domin. IV ad v. In dieser Gestalt kennt auch *Joh. Damasc.* Opp. ed. Le Quien II 836 den englischen Gruss.

e) Gebet für Kranke. Für die Kranken wurden theils eigene Messformulare (missa pro infirmis) verfasst, theils für sie während des Messopfers im Besondern gebetet und wenn der Kranke genas, ein Dankgebet gesprochen. Ein solches im gregorianischen Sacramentar bei *Martène* De antiq. eccl. rit. I, c. 7, art. 4; ausserdem hat das Sacramentarium Gregorianum bei *Muratori* 6 orationes ad visitandum infirmum. In den *Apost. Constit.* VIII, c. 9 lautet das Krankengebet: ‚lasset uns beten für unsere Brüder, die schwer krank liegen, dass sie der Herr von aller Krankheit und Schwäche befreie und sie gesund in seine heilige Versammlung zurückführen möge.'

f) Gebet für Entschlafene (προσφώνησις ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων, ὑπὲρ τῶν ἀναπαυσαμένων ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν) in den *Const. Apost.* VIII, c. 41. Dieses Gebet bildet auch einen Bestandtheil der Liturgie des Chrysostomus. Andere griechische Todtengebete bei *Goar* Euchol. 436 ff. Das uralte Gebetsformular im gregorianischen Ordo beginnt: absolve quaesumus, Domine, animas fidelium defunctorum, wovon der ganze Ritus den Namen *Absolutio* erhielt. Sondergebete für einen verstorbenen Mönch, Priester, einen Bischof, ein verstorbenes Kind bei *Goar* 449, 465, 466, 478, und für solche, welche Todte beklagen, ib. 437.

g) Morgen- und Abendgebete (προσευχὴ ἑωθινὴ καὶ ἑσπερινή, oratio matutina et vespertina) erwähnten schon die *Constit. Apost.* VII, c. 47 u. 48. Ihrer gedenken auch mit empfehlenden Worten *Athanasius* De virgin. und *Basil. M.* De spirit. sancto.

h) Officielle liturgische Gebete vor und nach der Predigt scheint das Alterthum nicht gekannt zu haben; denn alle jene Formeln, mit denen besonders Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus vor Beginn der Predigt den Beistand des hl. Geistes anriefen, sind selbstgeschaffene private Gebete gewesen. Vgl. d. A. Predigt.

i) Ueber Litanie, Doxologie und Symbole, die in gewissem Sinne ebenfalls zu den Gebetsformeln gehören, siehe diese Artikel.

Andere Casualgebete, z. B. oratio in putei defossione, in vinea plantanda, oratio cum puer sacras litteras primo edocendus proficiscitur, oratio in fundamento domus ponendo, oratio cum solvuntur coronae nuptiarum octavo die u. a. s. bei *Goar* l. c. Sie gehören wol sämmtlich dem Mittelalter an. KRIEG.

[Litteratur: *Geier* De precibus pro defunctis, Lips. 1688. *Goeding A.* De ritu vet. precandi anatolico, Ups. 1693. *Guyet* De l'anc. coutume de prier debout. Act. Erud. 1701, 131 sq. *Hildebrand* De invocat. et precib., Helmst. s. a. *Ders.* De precib. vett. Christ., Helmst. 1656, rec. 1702, 1740. *Ders.* Rituale orantium, ib. 1656, rec. 1694, 1713, 1740. *Ders.* Offertorium pro defunctis, h. e. de veterum oblationibus, missis, precibus, eleemosynis pro defunctis, Helmst. 1707, rec. 1741. *Hornbeck* De precibus ecclesiasticis, in *dess.* Misc. sacr., Ultraj. 1679, 606. *Hübner* De genuflexione, Hal. 1711. *Kuinöl* De precum ante et post cibum apud Iudaeos et Christianos faciendarum genere, antiquitate et necessitate, Lips. 1764. *Lagerloef* De ritibus precandi veterum, Lund. 1740. *Lange* De litaniis ad defunctos, Altorf. 1701. *Marck* De differentia δεήσεως, προσευχῆς, ἐντεύξεως et εὐχαριστίας, in *dess.* Exercitt. 405 ff. *Mayer* De pietistis vet. eul., Hamb. 1696. *Meermann* De rogationibus et hymnis et solemnibus supplicationibus cum lucernis, Lov. 1566. *Mirus* De traditionibus et oblationibus pro defunctis, Zittav. 1685. *Muth* De origine precum religiosarum, Erf. 1808. *Ostermann* De communi Christian. precatione, Viteb. 1710. *Pfanner* De stationibus Christianorum, Vinar. 1695, rec. in *dess.* Observ. eccl. II 240 ff. *Probst* Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh., Tüb. 1871. *Quenstedt* De orationibus et oblationibus pro defunctis, Viteb. 1683. *Ders.* De precibus publicis psalmorum cantu nec non sacrorum ordine, ibid. 1686. *Rechenberg* De χειραρσίᾳ orantium, Lips. 1688. *Ringelbroch* De antiquissimorum hominum christ. precibus solemnibus pro mora finis, Tremon. 1744. *Scarin* De precibus armatis, Aboae 1747. *Schmahling* De precandi officio observata quaedam, Helmst. 1798. *Schurzfleisch* De χειροτονίᾳ, Viteb. 1686. *Simon* Ueber das Gebet, bes. über das Tischgebet, Nürnb. 1799. *Sturm* De

ritu vett. sublatis manibus precandi, Jen. 1761. *Thomasius* De rit. vett. Christ. prec. versus orientem, Lips. 1670. *Voëtius* De gestibus orant., in *dess.* Disp. sel. V 550. *Volland* De subsultu precantium in primitiva ecclesia, Altorf. 1707. *Wegner* De precibus iaculatoriis, Regiom. 1708. *Wilcke* De deprecationibus quae fiunt pro nobis et a nobis, Lips. 1696. *Witsius* De gestibus orantium, in *dess.* Exerc. in or. domin. 49. *Zeidler* De conversione orantium ad orientem, Regiom. 1673. *Sahme* De prec. pro defunctis, Regiom. 1756. *Becanus* De orat. pro defunctis, Mogunt. 1615. *Maior* De or. pro def., Jen. 1649. *Bloss* De prec. cum ieiunio factis, Hamb. 1714. *Boehmer* De iure precantium publ., Hal. 1705, rec. 1711. *Bürger* De gestibus precantium vett. Christ., Misen. 1793. *Chladenius* De stationibus vett. Christ., Lips. 1744. *Deutschmann* Ritus antiqui precum, Viteb. 1695.

Ueber Horae canonicae: *Bonacina*, Venet. 1629. *Faust*, Lugd. 1627. *Neuser*, Mog. 1669.

Rechenberg, Lips. 1677. *Buchner* De ritu caput in sacris retegendi antiquis receptissimo, Viteb. 1713. *Zeibich* De moralitate ritus caput aperiendi in sacris, Viteb. 1704. *Berger* De ritu capitis in sacris operiendi ap. Iud. et var. gentes, Viteb. 1703. *Mallincrott* De ritu cap. oper. etc., Lips. 1735. *Fabricius* De Christ. formulis solemnioribus, I—II, Lugd. B. 1732. *Jenichen* De ordinandis precum formulis, Thorun. 1720. *Mnioch* Ueber Gebetsformeln, Gött. 1800. *Schmid* De insignioribus vett. Christ. formulis, Helmst. 1699. *Schmieder* De solemn. in re div. formulis minime contemnendis, Martisb. 1824. *Wallin* De certis formulis earumque in eccl. usu leg., Ups. 1710. *Bingham* Lib. V. *Augusti* Hdb. II 58 ff. *Ders.* Denkw. V. *Binterim* Denkw. IV. K.]

GEFÄNGNISSE u. GEFÄNGNISSSTRAFE für Kleriker. In einer seiner Novellen bezeichnet es Iustinian als eine immer noch vorkommende Unsitte, dass Mönche und Nonnen in bürgerlichen Rechtssachen bei den weltlichen Gerichten belangt werden, dass alsbald die Gerichtsboten (executores) in die Klöster eindringen, die Beklagten vorladen und durch ihr Benehmen die Ruhe dieser Häuser in unziemlicher Weise stören; der Kaiser verordnet, künftighin seien derlei Klagen beim Bischof anzubringen, von ihm zu untersuchen und nach den bestehenden Gesetzen zu erledigen; mische sich der weltliche Richter gleichwol ein, so solle er abgesetzt und mit einer Geldstrafe belegt, die Executoren aber, welche die Vorladung besorgen, vom Bischof daran gehindert werden ‚et recludantur in locis, quae *decaneta* nuncupantur, poenas competentes passuri‘ (Nov. LXXIX, c. 3). Der griechische Text der Novelle bedient sich der Worte: καθειργέσθωσαν ἐν τοῖς καλουμένοις δεκανικοῖς ποινὰς τὰς προσηκούσας ὑφέξοντες, und der noch zu Lebzeiten Iustinians gefertigte Auszug Iulians übersetzt: executor autem litium constitutus in *decanicis ecclesiarum* recludatur, poenas competentes luiturus (*Iulianus* Epitome latina novell. Iustinian. Const. LXIII, ed. *Haenel* 97). Die zu Constantinopel auf Befehl des Patriarchen Nestorius von den kaiserlichen Schergen in Gewahrsam genommenen Mönche Basilius und Thalassus sagen in ihrer, den Kaisern Theodosius und Valentinian überreichten Klagschrift, sie seien ins Dekanikon abgeführt (ἀπηγόμεθα ἐν τῷ δεκανικῷ) und daselbst (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) in einer Weise misshandelt worden, wie es bei den weltlichen Gerichten (ἐν τοῖς ἔξω δικαστηρίοις) nicht einmal Leuten aus der niedersten Volksklasse zu geschehen pflege (*Supplicatio* seu exhortatio monach. bei *Hardouin* Act. conc. I 1335 sqq.). Dass die Ausdrücke decaneta, δεκανικά, decanica ecclesiarum Gefängnisse und zwar kirchliche bezeichnen, beweist der Wortlaut der angeführten Stellen und ergiebt sich noch weiter aus dem Umstande, dass von der bald nach Iustinian gefertigten sog. Collectio tripartita die decaneta oder δεκανικά der Novelle geradezu mit ἐκκλησιαστική ἐγκλείστρα wiedergegeben werden (*Iustellus* Biblioth. iur. can. II 1335).

Indessen waren diese decanica keine selbständigen, für die Aufnahme von Gefangenen eigens erbauten und zu diesem Zwecke bleibend unterhaltenen Localitäten, sie befanden sich vielmehr in den Kirchen und bildeten einen Bestandtheil derselben, indem die *diaconica*, d. h. die für Aufbewahrung der hl. Gewänder und Gefässe, der sonstigen gottesdienstlichen Utensilien, sowie der etwa vorhandenen Kirchenschätze bestimmten Gelasse (*Bingham* Orig. VIII, c. 7, § 7), vorübergehend als Haftlocale benutzt wurden. So stellt das von Kaiser Arcadius im J. 396 gegen die Häretiker erlassene Gesetz die decanica mit den diaconica völlig auf die gleiche Linie und gebraucht die Worte als Synonyma (‚cuncti haeretici procul dubio noverint, omnia sibi loca huius urbis adimenda esse, sive sub ecclesiarum nomine teneantur sive quae diaconica appellantur vel etiam decanica‘ etc. (*Cod. Theodos.* l. 30 de haeret. 16, 5), und in einem Schreiben an Kaiser Leo den Isaurier sagt Gregor II von den Bischöfen, dass sie im Unterschied von den bürgerlichen Richtern die Gesetzesübertreter viel milder behandeln: φυλακίζουσιν αὐτὸν εἰς τὰ κειμηλιαρχεῖα καὶ εἰς τὰ διακόνια τῆς ἐκκλησίας ἐξορίζουσιν αὐτὸν καὶ εἰς τὰ κατηχούμενα,

oder wie die lateinische Uebersetzung lautet: eumque tamquam in carcerem in secretaria sacrorumque vasorum aeraria coniciunt, in ecclesiae diaconia et in catechumena ablegant (*Hard.* IV 15 sq.). Die vom Papste gebrauchten Ausdrücke ‚κειμηλιαρχεῖα' (*Bingham* Orig. III, c. 13, § 3; VIII, c. 7, § 7) und ‚secretaria' (*Conc. Agath.* c. 66: quoniam non oportet insacratos ministros licentiam habere in secretarium, quod Graeci diaconicon appellant, ingredi et contingere vasa dominica, *Hard.* II 1005) bezeichnen ganz dasselbe, was διακονικά — die unter Aufsicht der Diakonen stehenden, für Aufbewahrung der Paramente etc. bestimmten Räume = unsere Sacristeien; die ‚κατηχούμενα' aber waren die oben in den Kirchen kreisförmig herumlaufenden Hallen oder Gallerieen (*Paul. Silent.* Descr. eccles. s. Sophiae I, v. 256 sq.), in welchen die Frauen dem Gottesdienste anwohnten (*Nov. Leon.* LXXIII; *Ducange* Comm. in Paul. Silent. n. XXXVIII). Sowol die diaconica, als auch die letztgenannten Gelasse waren meistentheils sehr geräumig; in jenen hielten die Kleriker ihre Gerichtssitzungen (*Sulp. Sever.* Dial. II, c. 1), sie dienten den Concilien als Versammlungslocale (mehrere carthaginensische Synoden und die beiden von Mileve wurden ‚in *secretario* basilicae' gehalten, *Hard.* I 961, 978, 986); ja sie hatten wieder kleinere Gelasse und Unterabtheilungen (Passio ss. patr. Sabaitarum bei *Ducange* l. c. n. LXXXIX); das Gleiche gilt von den catechumena, auch sie waren in mehrere ‚cubicula' oder ‚coenacula' abgetheilt (*Paulin. Nol.* Ep. XII ad Sever.; *Novell. Leon.* LXXXIII) und boten Raum genug, um die zur Synode versammelten Bischöfe aufzunehmen (*Leo Allat.* De consensu eccl. l. II, c. 11). — Die diaconica, catechumena und ähnliche, zur einstweiligen Beherbergung straffälliger Gemeindemitglieder geeignete Localitäten in den Kirchen wurden also als Gefängnisse benutzt und erhielten mit Rücksicht auf diese ausnahmsweise Verwendung den gemeinsamen Namen decanica (*Bingham* Orig. VIII, c. 7, § 9). Damals bestand die öffentliche Busse noch in voller Kraft, auch an anderen Zuchtmitteln fehlte es nicht; die Fälle, in welchen die Gefangensetzung als nothwendig sich erwies, gehörten zu den Seltenheiten, darum musste die Erbauung und Unterhaltung eigener, speziell und ausschliesslich für die Detention bestimmter Localitäten als überflüssig erscheinen; die kirchlichen Behörden begnügten sich vielmehr, schon vorhandene, für den genannten Zweck durchaus passende, in den Kirchen befindliche Räumlichkeiten interimistisch zu verwenden.

Wenn Kanonisten und Archäologen, sowol katholische als protestantische (*Ducange* Comm. in Paul. Silent. n. XXXIV; *Devoti* Instit. can. l. III, tit. I, § 21; *Walter* Lehrbuch d. Kirchenr. 439; *Permaneder* Hdb. d. Kirchenr. 579; *Gothofredus* Comm. in l. 3 Cod. Theodos. de haer. 16, 5; *Bingham* Orig. VIII, c. 7, § 9; XVII, c. 4, § 12; *Richter-Dove* Lehrb. des kath. und evang. Kirchenr. 668) übereinstimmend behaupten, die decanica seien nur für straffällige **Kleriker** bestimmt gewesen, so erweist sich diese Annahme als unhaltbar: alle auf uns gekommenen Documente des christlichen Alterthums, welche der decanica erwähnen, sprechen für das directe Gegentheil, denn nach ihren Berichten waren es ohne Ausnahme **Laien**, die in den genannten Haftlocalen untergebracht wurden. Aber deren theilweise oder vielmehr vorherrschende Verwendung für Kleriker kann gleichwol keinem Zweifel unterliegen. Dass die Mitglieder des geistlichen Standes in den Zeiten, von welchen wir reden, mit Gefängnissstrafe belegt worden seien, lässt sich theils indirect darthun (vgl. **meine** Abhandlung: Die Gefängnissstrafe gegen Kleriker und Mönche in der Tüb. theolog. Quartalschr. 1877, 23 f.), theils liegen dafür positive Beweise vor (*Gregor. M.* Epist. l. V 32; X 4; XIII 45), und in beiden Beziehungen ist der Schluss berechtigt, dass in diesen Kreisen die persönliche Haft gerade nicht selten in Anwendung kam. Wenn nun die kirchliche Strafgerichtsbarkeit schon bei den Laien Bedenken trug, sie zur Verbüssung der in Rede stehenden Strafe in die gewöhnlichen Gefängnisse zu verbringen und dem ebenso gefährlichen als entehrenden Contact mit Leuten der zweideutigsten Vergangenheit auszusetzen, so war diese Rücksichtnahme bei Klerikern in noch viel höherm Maasse geboten. Die Diener des Altars in abgesonderten, anständigen Localitäten, wie eben die decanica waren, gefangenzusetzen, sie durch andere Kleriker oder vertraute Kirchendiener bewachen und verpflegen zu lassen, verstand sich ganz von selbst. Daher wird in den Stellen, welche von der Inhaftirung der Kleriker berichten, nie der Ort namhaft gemacht, eine diesbezügliche Bemerkung erschien als überflüssig, und die seltenen Fälle, in welchen das Local der Haft ausdrücklich erwähnt wird (z. B. *Sozom.* H. e. l. II, c. 25: . . , ἐν οἰκίσκῳ καθεῖρξε), liefern gerade den Beweis, dass hier eine Ausnahme verzeichnet werden wollte und dass, wo eine derartige Notiz fehlt, die allgemein gebrauchten, in den Kirchen befindlichen Gefängnisse oder die decanica vorausgesetzt seien.

Nachdem die Kirche in die **germanischen Staaten** eingetreten war, behielt sie ihre bisherige Uebung unverändert bei und machte gegenüber den Klerikern von

der Gefängnissstrafe ausgiebigen Gebrauch. Gleich die ersten Concilien der neuen Periode erkennen auf Einsperrung; die Art und Weise, in welcher sie es thun, die relative Geringfügigkeit der Vergehen, welche sie mit Haft bestrafen (*Conc. Matiscon.* I, a. 581, c. 5: quod si clericus cum indecenti veste aut cum armis inventus fuerit, a seniore ita coërceatur, ut triginta dierum inclusione detentus aqua tantum et modici panis usu diebus singulis sustentetur; *Hard.* III 452) und der Umstand, dass den Bischöfen, um sie von einer willkürlichen, leidenschaftlichen und tyrannischen Behandlung ihrer Untergebenen abzuhalten, das bei Verhängung dieser Strafe zu beobachtende Gerichtsverfahren genau vorgeschrieben wird (*Conc. Tolet.* XI, a. 675, c. 7; *Hard.* l. c. 1026 sq.), liefern den Beweis, dass die persönliche Haft, wie in den weltlichen Gerichten gegen Laien (Quartalschr. a. a. O. 33 f.), so auch in den kirchlichen gegen Kleriker als Straf- und Zuchtmittel schon damals in allgemeiner Uebung war.

Wie die Kirche die Gefängniss**strafe** aus dem römischen Reiche in die germanischen Staaten mit herübernahm, so behielt sie auch ihre alte Gepflogenheit bei, sich der in den Kirchen befindlichen und zur Unterbringung straffälliger Kleriker geeigneten Räumlichkeiten als Haft**locale** zu bedienen. In dem bereits erwähnten, an den griechischen Kaiser gerichteten Schreiben führt Gregor II aus, dass die Bischöfe mildere Strafmittel haben, als die weltlichen Regenten, und Gesetzesübertreter nicht wie jene in wirkliche Gefängnisse, sondern in die diaconica und catechumena verweisen; der Papst redet ganz allgemein und, ohne einen Unterschied zwischen Morgen- und Abendland zu machen, legt einfach die zu seiner Zeit bestehende Praxis dar, also befanden sich damals die den Bischöfen zur Verfügung stehenden Gefängnisse in den Kirchen, und wenn *Gregor von Tours* (Hist. Franc. l. V, c. 50) schon aus einer viel frühern Zeit meldet, die fränkischen Herrscher hätten sich bisweilen der (altrömischen) ‚libera custodia‘ bedient, d. h. die politischen Sträflinge einer Magistratsperson oder einem angesehenen und zuverlässigen Bürger zur Bewachung übergeben (*Pauly* Real-Encykl. der class. Alterthumswissenschaft, Art. **Custodia**), so ist mit Sicherheit anzunehmen, dass auch die Kirche dieser milden Form sich werde angeschlossen und namentlich die **Kleriker** innerhalb der Kirchen und kirchlichen Gebäude unter eigener Aufsicht in einer etwas freiern und weniger strengen Haft werde gehalten haben, um so mehr, als gerade die damaligen Synoden für Behandlung der Gefangenen die Forderungen der Humanität nachdrücklich einschärften (*Conc. Aurel.* V, a. 549, c. 20; *Hard.* II 1447).

Indessen bei besonders schweren Vergehen kam es bisweilen und ausnahmsweise vor, dass das **bürgerliche** Gefängniss benutzt wurde. Eine Synode von *Toledo* warnt die Kleriker der höheren Weihen aufs eindringlichste, keine Todesurteile zu fällen oder auf körperliche Verstümmelung zu erkennen und droht demjenigen, der sich eines solchen Frevels schuldig mache, die Strafe mit den Worten an: perpetuo damnationis teneatur religatus *ergastulo* (*Conc. Tolet.* XI, a. 675, c. 6; *Hard.* III 1026). Mit dem letztern Namen bezeichnete der damalige Sprachgebrauch die staatlichen Haftlocale (*Greg. Turon.* Vit. patr. c. VIII, n. 10; *Conc. Matisc.* II, a. 585, c. 9; *Hard.* III 462), feste, massiv gebaute, unter der Erde befindliche Räumlichkeiten (*Legg. Liutprandi* c. 79: de furonibus, ut unusquisque iudex in sua civitate faciat carcerem sub terra; *Walter* Corp. iur. Germ. I 790), versehen mit Ketten und anderweitigen Vorrichtungen, die Verurteilten an der Flucht zu hindern (*Greg. Tur.* De mirac. s. Mart. l. II, c. 35). Dass die Kirche nur ausnahmsweise und wenn es sich darum handelte, ein Exempel zu statuiren, zum bürgerlichen Gefängnisse griff, beweist eben der vorliegende toletanische Kanon. Im weitesten Umfange hatte damals die Unsitte eingerissen, dass Kleriker in den Dienst der Landesfürsten traten, die bürgerliche Criminaljustiz verwalteten, in dieser Stellung nach den bestehenden Landesgesetzen unbedenklich Todesurteile fällten und vollstreckten (*Conc. Antissiod.* a. 578, c. 33, 34; *Conc. Matisc.* II, a. 585, c. 19; *Conc. Tolet.* IV, a. 633, c. 31; *Hard.* III 446, 464, 587). Wenn wir erwägen, wie sehr die Kirche jede Art von Blutvergiessen verabscheut und wie ängstlich sie zu allen Zeiten bestrebt war, ihre Diener von Blutschuld fernzuhalten, so ist begreiflich, dass sie gegen dieses Gebahren der Kleriker, um demselben einen wirksamen Damm entgegenzusetzen, mit exceptioneller Strenge einschreiten musste und kein Bedenken zu tragen brauchte, selbst zum ‚perpetuum ergastulum‘ ihre Zuflucht zu nehmen.

In den germanischen Staaten dienten auch die **Klöster** als kirchliche Haftlocale. *Gregor. d. Gr.* verwies Laien, welche er in Anbetracht ihrer hohen bürgerlichen Stellung oder ihrer vornehmen Familienverbindungen aus schonender Rücksichtnahme nicht mit öffentlicher Kirchenbusse belegen wollte, in ein Kloster, damit sie hier ohne Aufsehen, fern von den Blicken der Welt, ihre Schuld sühnen könnten (Epist. l. III, ep. 27, 41, 43). In dem richtigen Gefühle, dass Kleriker und die Ehre ihres Standes

die gleiche Rücksicht verdienen, wurden dieselben jenen vornehmen Laien gleichgestellt und wie diese im Falle eines Vergehens zur Verbüssung der Gefängnissstrafe in einem Kloster untergebracht (*Conc. Narbon.* a. 589, c. 6: ... decrevit fraternitas, ut quicumque fuerit culpabilis inventus *clericus* aut *honoratus de civitate* et ad *monasterium* fuerit deputatus etc.; *Hard.* III 492. Andere Beispiele: *Greg. Turon.* Hist. Franc. l. V, c. 50; *Conc. Tolet.* VII, a. 646, c. 3; *Hard.* l. c. 622). Insbesondere brachte man die abgesetzten Geistlichen und zwar auf Lebensdauer in die Klöster, um einerseits das Aergerniss, welches sie gegeben, vergessen zu machen, und ihnen anderseits zur Busse und Besserung ausreichende Gelegenheit zu bieten (*Conc. Agath.* a. 506, c. 50; *Conc. Epaon.* a. 517, c. 22; *Conc. Aurel.* III, a. 538, c. 7; *Tolet.* IV, a. 633, c. 20, 45; *Hard.* II 1003, 1049, 1425; III 586, 588). Ohne die Gelübde abzulegen und förmlich in den Regularstand zu treten, hatten die Sträflinge doch in allen anderen Beziehungen genau wie die Mönche zu leben, die Clausur zu beobachten, der Klosterdisciplin sich zu unterwerfen, an den ascetischen Uebungen theilzunehmen, kurz unter der Aufsicht und Leitung des Abtes sich pünktlich der gemeinsamen Lebensregel zu fügen. Die ‚clerici in monasterium detrusi' waren strenge und besonders hinsichtlich der Nahrung knapp gehalten (*Conc. Antissiod.* a. 578, c. 26; *Conc. Narbon.* a. 589, c. 6; *Hard.* III 446, 492), selbst am Nöthigsten mussten sie oft Mangel leiden, wesshalb *Gregor d. Gr.* verordnete, es solle das Privatvermögen der Deponirten und wenn sie noch Eltern haben, wenigstens soviel von demselben, als zu ihrem anständigen Unterhalte erforderlich sei, den Klöstern, um diese für ihre Mühen und Auslagen zu entschädigen, zugewiesen werden (Epist. l. I, ep. 18, 44). KOBER.

GEFÄSSE. I. Die Feier der Eucharistie und die Agapen, sowie die Vertheilungen an die Armen machten von den ersten christlichen Zeiten an G. zur Aufbewahrung von Wein, Oel und Getreide zum Bedürfniss. So finden wir auch unter den Gegenständen, welche in der Verfolgung des Diocletian in dem Triclinium der Christen zu Cirta confiscirt wurden, dolia (Weingefässe) vier, orcae (Oelgefässe) sechs erwähnt (Gesta purgat. Caecil. nach den Opp. *Optat.* ed. Dupin 168; cfr. ib. 164 u. 165). Wenn auch die meisten dieser G., von denen Reste in den Katakomben gefunden wurden, heidnisches Fabrikat sind, so fehlt es doch auch nicht an solchen, welche christliche Zeichen tragen. *Cavedoni* (Opusc. di Modena ser. I 325) beschreibt ein thönernes Dolium mit dem Fischsymbol und dem Monogramm Christi; ebenso fand sich in den römischen Coemeterien der Rand einer Amphora mit der Inschrift: VIVAS IN DEO (jetzt im lateran. Museum, *de Rossi* Bull. 1864, 62). Vielleicht gehört zu den Gefässen des öffentlichen Gebrauchs der christlichen Gemeinde auch ein amtlich geaichtes bronzenes Maass mit dem Monogramm Christi, welches nicht jünger ist als die Hälfte des 4. Jahrh. und bei *de Rossi* a. a. O. 58 abgebildet und erklärt ist. S. die Art. Kelch, Weihwasser.

II. Abbildungen von Gefässen finden sich auf altchristlichen Grabsteinen so häufig, dass schon dadurch die Deutung auf das Gewerbe der Verstorbenen ausgeschlossen ist, und sie in den allermeisten Fällen als religiöses Symbol aufzufassen sind (*de Rossi* R. S. II 324—326) und zwar in verschiedener Bedeutung.

1) Schon der Apostel nennt im Anschlusse an das Bild vom Töpfer die Christen vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam (Röm. 9, 23), so auch *Melito:* vasa = fideles (Spicil. Solesm. III 219). Im Pastor des *Hermas* II, 5, 1, 2; II 11 wiederholt sich mehrmals *vas* = *homo*. *Tertullian* sagt: nos utres vasa fictilia (De pat. X), und der hl. *Pacian* (Ad Sympron. ep. III, § 26), dass in der Kirche alle Arten Gefässe auserwählt seien, etiam fictilia. Vgl. *Prudent.* Peristeph. V 301—304; *Lactant.* Div. instit. II 12. [Demselben Ideenkreise gehört wol auch eine Darstellung auf einem Elfenbein an (*Passeri* Suppl. zu *Gori* Thes. dipt. III, tab. VII, 251; s. unsere Fig. 199), wo der aus den Martyreracten bekannte Traum des Lucianus dargestellt ist, der die Leiber der Martyrer Stephanus, Gamaliel, Nikodemus und Abibon unter dem Bilde von Gefässen sieht; man wird hierbei an *Polycarp.* Martyr. 24 erinnert, wo das Leiden des Herrn sein Kelch heisst. Man wird kaum irren, wenn man mit *Martigny* (2ᵉ éd. 772) die von *Parenteau* (Ess. sur les poseries antiques de l'ouest de la France pl. 5) zuerst publicirte Lampe mit dem Fisch über dem Gefäss, in den nämlichen Zusammenhang bringt. S. unsere Figur 200. K.] Bild-

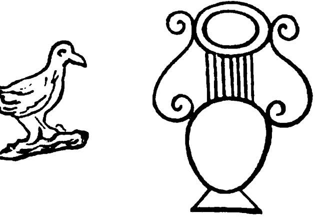


Fig. 198. Vas mit Tauben.

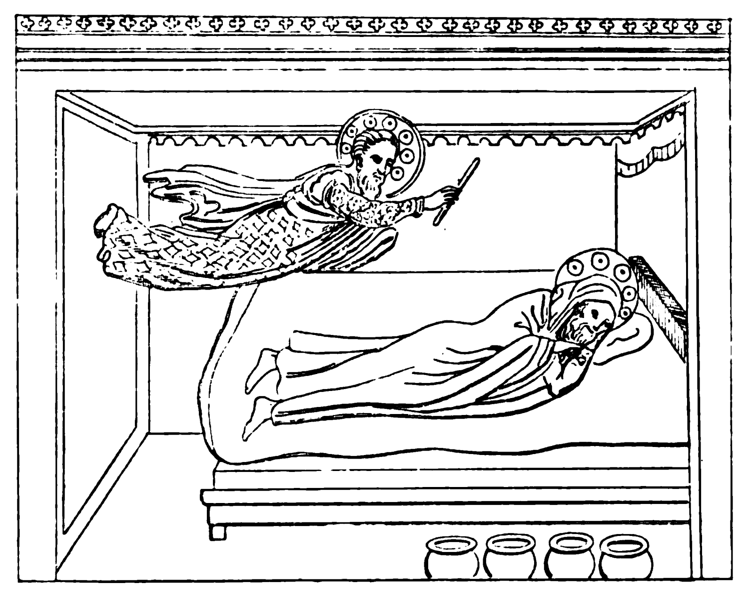


Fig. 199. Elfenbein (nach Passeri).

lichen Ausdruck fand diese Idee auf einem Grabsteine bei *de Rossi* R. S. II, tav. XLIX, n. 26 u. p. 325, wo das mystische Schiff der Kirche eine Ladung Amphoren zum Gestade der Ewigkeit trägt, während am Maste der Dreizack als Symbol des Kreuzes erscheint, auf welches die Taube mit dem Palmzweig zufliegt. Eine ähnliche Darstellung sah *Lupi* (Op. postum. I 201). Zu dem gleichen Ideenkreise gehört die Inschrift im Kreuzgange von S. Lorenzo in Agro Verano: DIONYSI VAS ☧ (*de Rossi* Bull. 1867, 27), und der aus einem grossen gehenkelten Gefässe sich erhebt (*de Rossi* a. a. O.), sowie der Grabstein des Valentinian (*de Rossi* R. S. II, tav. XLIX, n. 25), auf welchem der Name über das Gefäss läuft und die folgende Zeile



Fig. 200. Lampe (nach Parenteau).



Fig. 201. Wandgemälde aus S. Soteris (R. S. III, tav. 1).

Grabstein im Museum Kircherianum, auf welchem das Brustbild einer das Monogramm ☧ auf der Brust tragenden Frau den Gruss IN DEO PAX enthält. Diese Bedeutung wird anzunehmen sein, wo das Gefäss allein erscheint und die Zuthaten auf keinen andern hinweisen, z. B. *de Rossi* R. S. I, tav. XXVI 5; II, tav. XXXVIII

25, XLI 54, L 25, LV 32; III, tav. XXII 16, 18, 19; tav. XXIV 10, 25.

2) Auf anderen Grabschriften erblickt man auf den Gefässen eine oder zwei Tauben, welche daraus trinken (*de Rossi* Inscript. 741, 1370; R. S. III, tav. XX 50, XXX 33; *Le Blant* I, pl. XXII, XXXVI, XXXIX; s. unsere Fig. 201). Wie die Tauben Symbol der zum Himmel eingegangenen Seelen, so ist hier das Gefäss Symbol Christi, der mystischen Speise und der Quelle des ewigen Lebens für die Seligen. Diese Bedeutung tritt noch klarer hervor, wo aus dem Gefässe ein Weinstock, das Sinnbild Christi (s. d. A. Weinreben), hervorwächst, von dessen Früchten die Tauben kosten (*Le Blant* Inscr. pl. XI 41; *de Rossi* Bull. 1868, 93; *Tonini* Att. e mem. della dep. di stor. patr. di Romagna, an. II 83); auch auf einem Trierer Sarkophag (*Wilmowsky* Archäol. Funde in Trier und Umgegend, Trier 1873, 31). Wo dieselbe Darstellung nicht auf Grabsteinen, auf welchen die Anspielungen auf das gegenwärtige Leben selten sind, sondern auf anderen Denkmälern, wie auf einem Altar zu Rimini aus dem 5. oder dem Anfang des 6. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1864, 15; *Tonini* l. l.), sich findet, ist darin ein Symbol des Erlösers als der eucharistischen Speise zu erkennen. Die Taube, im Begriff, sich aus dem Gefäss emporzuschwingen, also die Seele im Begriff, den Leib zu verlassen, stellen einige Lampen vor; eine vom Coemeterium des Praetextat bei *Marangoni* Act. s. Vict. 17, eine ehemals im Besitze Martigny's (s. Dict. 2e éd. 771, und Fig. 202).



Fig. 202. Lampe aus dem Besitze Martigny's.

3) Auf einem Grabstein des Jahres 488 (*de Rossi* Bull. 1868, 84, 91 bis 94) erscheinen in dem Gefäss dürre Zweige ohne Trauben; vermuthlich ist der abgeschnittene Rebzweig, der, in die fruchtbare Erde gepflanzt, wieder ausschlägt, hier, wie bei *Cyrill* (Catech. 18), ein Bild der Auferstehung des Leibes, und sind ähnlich die auf anderen Grabschriften (*de Rossi* Inscr. 510, n. 1119) vorkommenden abgeschnittenen Rebzweige zu deuten. [? K.]

4) Auf einem Grabstein (*de Rossi* R. S. III 185, tav. XXX 2) steht eine Amphora zwischen zwei Jünglingen, die den Reif (trochus) mit einem Stabe schlagen, während die Linke das flabellum hält. Die Darstellung gehört zu den von den gymnastischen Spielen hergenommenen Bildern des christlichen Lebens und des ewigen Siegeslohnes; die Amphora ist hier als Siegespreis Symbol des ewigen Lebens, und die Darstellung gewährt so auch einen Beweis, dass die in der griechischen Palästra als Lohn des Siegers gebräuchlichen Festgefässe auch bei den römischen Kampfspielen vorkamen, bei welchen die alten Schriftstellen sie nicht erwähnen (*de Rossi* Bull. 1865, 184; 1867, 82 f.).

5) Auf dem Titulus der VINCENTIA (*Mamachi* Orig. III 60; *Boldetti* 208) erblickt man eine sitzende Frau, welche in dem linken Arm ein Gefäss hält, während die rechte Hand einen Becher erhebt, ebenfalls eine Hinweisung auf das himmlische Gastmahl (cfr. *August.* Confess. IX 3).

6) Auf mehreren Lampen findet sich eine männliche oder weibliche Person in einem Gefässe stehend dargestellt, ähnlich wie in etwas späteren Gemälden der Taufe. Diese Lampen sind wol als Taufgeschenke und die Darstellung als Erinnerung an die Taufe zu betrachten (*de Rossi* Bull. 1867, 27).

7) Auf dem Grabstein der IANVARIA (*de Rossi* R. S. III, tav. XXVIII 22) steht eine brennende Lampe zwischen zwei Gefässen, von denen das eine mit einem Henkel versehen ist, das andere entweder ein Oelgefäss oder einen Trinkbecher vorstellen soll. Die beiden G. deuten entweder, wie die brennende Lampe, an, dass die Verstorbene zu den klugen Jungfrauen gehörte, die ihre Lampen brennend erhielten und Oel in ihren Gefässen hatten; oder wenn das zweite Gefäss ein Trinkbecher, so sind sie eine Hinweisung auf das himmlische Gastmahl, zu dem die klugen Jungfrauen aufgenommen werden (*de Rossi* a. a. O. 353 f.).

8) Wie der Apostel (I Thess. 4, 4) nach der Erklärung vieler lateinischen Väter den Leib als Gefäss bezeichnet, so hat man auch das Gefäss auf den Grabsteinen, wo neben demselben eine oder mehrere Tauben erscheinen, als ein Symbol des entseelten Leibes erklärt (*Lupi* Dissert. II, I 203; *Martigny* Dict. v. Vases) und wo zwei Tauben vorkommen, darin das Grab von Eheleuten zu erkennen geglaubt. Letztere Annahme ist wol sicher unrichtig, da zwei Tauben auch auf den Gräbern einzelner Personen abgebildet sind (*Le Blant* Manuel d'épigraphie chrét. 55, 86; *de Rossi* R. S.

I, tav. XXIII 2, 4; Inscript. n. 316, 356, 357, 585, 594, 598); die erstere Deutung ist zulässig, wo sie durch andere Indicien unterstützt wird, wie in einem Diptychon bei *Gori* (Thes. vet. dipt. III 25, tab. VII). In diesem Ideengang heisst es auch in einer Grabinschrift in der Basilika des hl. Felix zu Nola, welche wahrscheinlich vom hl. *Paulinus von Nola* verfasst wurde: *cum tuba terri*BILIS SONITV CONCVSSERIT ORBEM *excitaeque ani*MAE RVRSVM IN SVA VASA REDIBVNT (*de Rossi* Bull. 1875, 31). HEUSER.

GEFÄSSE, heilige, vasa sacra, sacra supellex, σκεύη ἐκκλησιαστικά oder δεσποτικά (*Laod.* c. 21), wie auch die Lateiner vasa dominica (*Arelat.* 314, c. 13) und ähnliche Bezeichnungen gebrauchten; *vasa mystica* nennt sie *Ambros.* De off. II, c. 28. Eigenthümlich ist der von den Juristen entlehnte Ausdruck *ministeria*, Abendmahlsgeräthe, in verschiedenen Wendungen; so ministerium quotidianum bei *Gregor. Turon.* De glor. confess. c. 22; ministeria ecclesiastica, m. sacrosancta bei *Anastas.* Lib. pont. in Urban., und *Greg. Turon.* Hist. III, c. 10: inter reliquos thesauros ministeria pretiosissima detulit. Derselbe Gregor nennt Kelch und Patene ‚ministerium corporis Domini' (De glor. mart. 2, 7). Man bezeichnet aber mit vasa sacra im engern Sinne nur die G., welche in unmittelbare Berührung mit dem hl. Sacramente kommen, nämlich Kelch und Patene (calix mit patena oder ποτήριον und δίσκος), sodann die G., welche zum Aufbewahren und zum Ueberbringen der hl. Gestalten an Kranke dienen und in verschiedenen Zeiten verschieden waren, wie capsa, ciborium, pyxis, columba (peristerium) und turris (s. diese Art.), in älterer Zeit auch die fistula und das cochlear bei anderer Praxis der Sacramentsspendung. Nur im weitern Sinne zählen die übrigen Geräthe, wie colum, flabellum, turibulum zu den vasa sacra.

1) Für heilig gelten jene G., einmal weil sie Cultzwecken dienen und dann wegen der ihnen ertheilten Consecration oder Benediction. Die bischöfliche Consecration scheidet nämlich jene Gegenstände nicht nur förmlich von profanen Dingen aus und bestimmt sie für Gott, sondern verleiht ihnen auch eine neue Qualität, sie werden *res divini iuris* (*Cod. Iustin.* Inst. l. I, tit. II de sacros. eccl. 21; res sacrae (sunt), quae rite per pontifices Deo consecratae sunt, ib. l. II, tit. I de rer. div. 8). Die Consecration ist schon seit ältester Zeit in Uebung, obwol sich nicht genau ermitteln lässt, wann sie eingeführt wurde. Wir können jedoch mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass seitdem man Kirchen und Altäre consecrirte, auch Kelch und Patene mit benedicirt wurden; dafür scheint schon der Umstand zu sprechen, dass in den alten Ordines die Consecrationsformeln für Altar und G. immer neben einander stehen und beiderlei Consecrationen nur als ein Act erscheinen. Vgl. z. B. *Mabillon* Liturg. gallic. 315. Gewiss ist aber, dass man jene G., sobald sie einmal gottesdienstlichen Zwecken gedient hatten, nicht mehr zu profanem Gebrauche verwendete. Schon das alttestamentliche Gebot die Salbung und Segnung der Opfergeräthe: et omnia vasa (altaris) unctione olei consecrabis, ut sint sancta sanctorum (II Mos. 40, 9). Auch jetzt noch behaupten manche Rubricisten, Kelch und Patene würden durch den blossen Gebrauch beim hl. Messopfer geweiht. Aus den apostolischen Constitutionen ersehen wir, dass damals nicht nur eine ritualmässige Verwaltung der Sacramente bestand mit Angabe der hiezu zu verwendenden G., sondern dass man bereits auch eine grosse und kleine Benediction unterschied (*Const. Apost.* III, c. 10). Da dürfte es wol kein voreiliger Schluss sein, wenn wir sagen, dass auch die G. durch einen rituellen Act zu ihrem Dienste bestimmt wurden. Sicher nachweisbar ist jene Consecration aus dem Berichte des *Sozom.* H. e. II, c. 26, wonach sie bei der Dedication der von Constantin erbauten Kirche statthatte. *Ambros.* De off. II, c. 28 spricht von vasa *initiata* und non initiata als einer bekannten Sache. Vielleicht hat das Decret Sixtus' I (132) die Consecration der vasa im Auge (s. unten.). Weiheformeln finden sich in den ältesten liturgischen Büchern. Aus der orientalischen Kirche sind uns syrische und koptische Formeln bei *Renaudot* Liturg. orient. I 54 u. II 60 erhalten. Die *‚oratio pro calice et mappulis eius'* lautet: Herr Jesus Christus, du Wahrheit und Vollkommenheit (verax, sine vitio), Gott und Mensch zugleich, dessen Wesenheit nicht getrennt ist von der Menschheit, der du dein eigenes Blut vergossen hast freiwillig für die Creatur, lege deine göttliche Hand auf diesen Kelch, heilige und reinige ihn, damit er jenes heilige Blut trage und Heilmittel und Nachlass sei allen jenen, die daraus trinken. Gloria tibi cum Patre bono tuo et Spiritu sancto etc.

Die *oratio consecrationis disci et velorum eius:* allmächtiger Herr und Gott, guter Herr, mögest du deine heiligen Arme ausbreiten und diese Patene (discus) heiligen, die gefüllt ist mit den Gütern, welche du jenen bereitet hast, die deinen hl. Namen lieben, wenn sie (einst) sitzen beim Festmahle der Ewigkeiten (recumbentibus in convivio mille annorum = ungezählter Jahre). Und jetzt, o Herr, Freund der Menschen, strecke

deine göttliche Hand aus über diesen geweihten discus, der angefüllt werden soll mit den Partikeln, den Ueberresten deines hl. Leibes, welcher auf dem Altar des Heiligthums der hl. Kirche der Stadt N. wird dargebracht werden. Gloria tibi etc. (wie oben).

Ebendort ist weiter folgende *oratio pro cochleari* beigesetzt: o Gott, der du deinen Diener Isaias würdig gemacht hast, den Cherub zu schauen, in dessen Hand die Zange war, womit er eine Kohle vom Altare nahm und sie dem Munde des Propheten näherte, bereite auch jetzt, o Gott, allmächtiger Vater, deine Hand über diesen Löffel aus, in welchem die Glieder des hl. Leibes, der der Leib deines eingebornen Sohnes des Herrn, Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus ist, sollen aufgenommen werden. Segne und heilige ihn und gieb ihm die Kraft und den Ruhm der Zange, die in der Hand des Cherubs ist, denn dein ist die Macht etc. — Die griechische Liturgie enthält zwei sehr alte Formeln, von denen die eine mit einer an das allgemeine Gebet erinnernden Anrufung beginnt: benedictum regnum Patris et Filii et Spiritus sancti. In pace Dominum precemur; pro superna pace, pro pace totius, pro sancta hac domo, pro episcopo etc., worauf die Benediction folgt. In der zweiten Formel heisst die Schlussoration: ἰδοὺ, ἡγίασται καὶ τετελείωται ὁ ἅγιος δίσκος σὺν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου — τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ πατρὸς καὶ τῇ εὐδοκίᾳ τοὺς μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ καὶ τῇ ἐπισκιάσει καὶ τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου πνεύματος, *Goar* Euchol. 671 u. 672 (derselbe *Goar* enthält auch eine Oratio super vase polluto 482). Ebenso bieten die abendländischen Ritualien mehrfache Consecrationsformeln. So das Sacramentar des Gelasius bei *Muratori* Liturg. Rom. vet. I 611. Für die Patene lautet die Formel: consecramus et sanctificamus hanc patenam ad conficiendum in ea corpus Dom. n. J. Chr. patientis crucem pro salute nostra omnium, und während der Salbung mit Oel spricht der Bischof: consecrare et sanctificare digneris Domine, patenam hanc per istam unctionem et nostram benedictionem in Christo Iesu Domino nostro. Aehnlich spricht der Bischof bei der Consecration des Kelches nach einem Einleitungsgebet folgende Schlussbenediction: dignare, Domine, calicem istum in usum ministerii tui pia famuli tui (des Stifters) devotione formatum, ea sanctificatione perfundere, qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti et quod arte vel metallo effici non potest altaribus dignum, fiat tua benedictione pretiosum. Das gelasianische Sacramentar enthält ausserdem noch eine Weiheformel für das Gefäss, worin das hl. Sacrament aufbewahrt und dem Kranken gebracht wird, dem vas eucharisticum (columba, pyxis . . .), das hier ‚*ministerium* Domini nostri corporis *gerulum*‘ heisst: omnipotens Trinitas inseparabilis, manibus nostris opem tuae benedictionis infunde, ut per nostram benedictionem hoc vasculum sanctificetur et corporis Christi novum sepulcrum spiritus sancti gratia perficiatur. Von diesen Formeln weicht der gemeine römische Ordo nur wenig ab und sie stehen fast wörtlich im Gregorianum bei *Ménard* 154. Auch die gallische Liturgie bietet wenig Eigenthümliches; zu bemerken ist aber hier wie in den griechischen und altrömischen Formeln die der ‚collectio‘ vorausgehende Aufforderung zum Gebet: oremus, dilectissimi *fratres* oder fratres carissimi, ut Deus sanctificet etc. Die Consecration von Kelch und Patene steht im Gallicanum in unmittelbarer Verbindung mit derjenigen des Altars, und am Schlusse folgt eine grössere Oration ‚ad omnia‘ (d. i. altare et vasa sacra), *Mabillon* Lit. gallic. 314 ff. und Mus. Ital. I 389, wo folgende Benediction für Kelch, Patene und ‚turris‘ sich findet: precemur, Domine, tuam maiestatem, ut hunc calicem, patenam et turrim, in quo celebraturi sumus sacrosancta mysteria, coelesti benedictione sanctifices etc.

Wie aus den Gebeten ersichtlich ist, bestand der Consecrationsritus in Salbung der G. mit Oel (Chrisam) und Gebet. Das R e c h t zu consecriren hatte von jeher nur der Bischof, offenbar schon aus dem äussern Grunde, weil diese Consecration mit der des Altars bez. der Kirche ursprünglich zusammenfiel. Der *Cod. Iustin.* sagt ausdrücklich: sacrae res quae rite per *pontifices* Deo consecratae sunt (l. c.; vgl. dazu *Innoc. III* Myster. miss. I, c. 9: ad pontifices spectat . . . vestes et vasa consecrare).

2) Eine Folge der Consecration der Altargefässe war deren Ausscheiden von allen profanen Dingen; sie sollten einzig noch Gott dienen, wie es schon in dem Begriffe von *con-sacrare* liegt, und *Augustin.* Enarr. in Ps. 113, Serm. 2 meint: *ipso ministerio* consecrata (vasa) dicantur, schon durch die Handlung, der sie dienen, müssten sie für heilig und allen profanen Zwecken enthoben erachtet werden. Die näheren kirchlichen Bestimmungen hierüber beginnen mit dem 72. apostol. Kanon, welcher sagt: vas aureum vel argenteum vel velum sanctificatum nemo amplius in suum usum convertat. Indirect spricht das *Conc. Laod.* c. 21 (οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἔχειν χώραν ἐν τῷ διακονικῷ καὶ ἅπτεσθαι τῶν δεσποτικῶν σκευῶν) das Gleiche aus. Klarer aber redet *Chrysostomus* Hom. 14 in ep. ad Ephes.: οὐχ ὁρᾷς τὰ ἅγια ταῦτα σκευή; οὐχὶ πρὸς ἓν αὐτῶν διὰ παντὸς χρειά; μή τις τολμᾷ πρὸς ἄλλο τι

χρήσασθαι αὐτοῖς. Und diese altkirchliche Uebung ward durch die spätere Gesetzgebung noch mehr geregelt. So sollte kein Kirchengefäss verkauft oder verpfändet werden nach *Cod. Iustin.* Inst. l. I, tit. II de sacros. eccl. 21: sancimus nemini licere sacratissima atque arcana vasa ... vendere ... cum etiam *veteres leges* ea quae divini iuris sunt *humanis nexibus* non illigari sanxerint. Ein Nachtragskanon des Quinisextum (692) verordnet, dass kein Priester, Kleriker oder Laie einen Kelch, eine Patene oder ein anderes hl. Gefäss zu anderen fremden Zwecken verwenden dürfe. Denn: quicumque de calice sacro quo sanguis Christi accipitur aliud bibit praeter Christi sanguinem; et patenam ad aliud officium quam ad altaris ministerium deterrendus est exemplar Baltassar etc. (*Labbe* Conc. VI, col. 1204). Ebenso verboten abendländische Synoden jede anderweitige Verwendung der hl. G., wie die dritte Synode von *Braga* (675) c. 2 u. 31, wonach der Priester oder Diakon, der aliquid de vasis ministerii ecclesiae verkauft, als eines Sacrilegiums schuldig zu erklären und abzusetzen sei: quia commisit sacrilegium, placuit eum in ordinatione ecclesiastica non haberi (cap. II, c. 17); ähnlich wie schon viel früher das *Arelat.* vom J. 314, c. 13 denjenigen, welcher vasa dominica auslieferte, absetzte (ut ab ordine cleri amoveantur), was in den citirten Bestimmungen des *Cod. Iustin.* dahin erweitert wurde, dass das Verkaufen, Ausliefern, Verpfänden (ad pignus dare, humanis nexibus illigare) verpönt sein solle. Ueber die Strafe gegen eine Profanation der Patene, die dem Kelche immer gleichgestellt war an Würde, vgl. *Durand.* De rit. eccl. I, c. 11. Eine andere Strafbestimmung, die gewöhnlich dem genannten Concil von Braga zugeschrieben wird, hat die Formel: ut donator, alienator ac venditor honoris sui amissione multetur (ib. col. 901, can. 31).

Es sind uns auch, abgesehen von den kirchenrechtlichen und liturgischen Regeln über Heilighaltung der Altargefässe andere Züge erhalten, welche die Ehrfurcht, die man im christlichen Alterthum denselben erwies, darthun. So erzählt *Gregor von Tours* De glor. mart. I, c. 85, wie die Diener eines britannischen Comes, der an heftigen Fussschmerzen litt, diesem riethen, er möge seine Füsse ‚in vas ministerii quod in altari ponitur' waschen (offenbar in einem sehr geräumigen discus). Dazu bemerkt Gregor: stulti et inertes (die Diener) non cognoscentes quod sacrata Deo vasa non debent ad usus humanos aptari. Als der Comes es doch that, sei er völlig gelähmt worden.

Das Bestreben, die hl. G. vor Entweihung zu sichern, mag, theilweise wenigstens, dazu beigetragen haben, dass der Stifter eines solchen Gefässes seinen Namen in dasselbe eingrub, wofür wir manche Belege aus alter Zeit haben. Von Constantin bezeugt es der Lib. Pontif. in Silvest.

Wichtiger aber war jedenfalls die Herstellung einer eigenen Kammer (Sacristei, sacrarium, sceuophylacium) zu guter Verwahrung der geweihten G., die Aufstellung eines Inventars (*matricula brevis* oder *commemoratorium*) und die Uebertragung von deren Beaufsichtigung an eigene Beamte. Die kirchliche Gesetzgebung hat sich öfter mit diesen Dingen beschäftigt (s. die oben citirte Stelle des *Conc. Laod.* c. 21, des *Agath.* c. 66 u. *Brac.* I, c. 28). Ursprünglich hatten nur die Diakonen die Obhut über die vasa sacra. Daher die Benennung διακονικόν für Sacristei. Es nahm der μέγας σκευοφύλαξ (s. d. A.) in der constantinopolitanischen Kirche sogar einen hohen Rang ein. Ein berühmter Hüter der Altargefässe aus der römischen Kirche war der hl. Laurentius, der ‚claustris sacrorum praeerat, coelestis arcanum domus fidis gubernans clavibus votasque dispensans opes' (*Prudent.* Perist. hymn. II 41 ff.). Das *Conc. Nicaen.* c. 63 verlangte überhaupt einen procurator, der mit anderen Kirchendienern die Obhut über alle Kirchengefässe und Paramente führe. Das Verbot des *Laodic.*, dass nur Diakonen die vasa sacra anrühren und besorgen dürften, wurde vom *Conc. Brac.* III, c. 28 auf die Subdiakonen beschränkt: placuit, ut non liceat cuilibet ex lectoribus sacra altaris vasa portare nisi his qui ab episcopo *subdiaconi* fuerint ordinati. Doch hatten nach dem römischen Ordo auch die Akolythen jenes Recht. In einem Privathaus die G. aufzubewahren, war stets untersagt. *Athanasius* Apol. 2 vertheidigt sich gegen die von den Arianern ihm gemachte Verleumdung, einen Kelch zerbrochen zu haben, damit, dass er sagt, man habe die Stücke desselben nicht in der Kirche gefunden und die mystischen G. befänden sich ja nirgend als in der Obhut der gesetzlichen Wächter. Und ein Anklagepunkt der Väter des Chalcedonense gegen Ibas von Edessa war: er habe einen kostbaren Kelch nicht unter die Obsorge des Skeuophylax gestellt. Jedem neu instituirten Bischof musste darum vor Zeugen und selbst vor Richtern Rechenschaft über den Bestand der Kirchengeräthe (commemoratorium) abgelegt werden (*Vicecom.* De miss. appar. I, c. 10) und letztere wurden unter starkem Verschluss gehalten: expleta missa calix cum patena et sacramentorum liber ... in mundo loco sub sera recondantur, schrieb ein Rheimser Concil vor (*Burchard* III, c. 97). Die römischen Or-

dines geben auch an, mit welcher Sorgfalt die G. aus dem Secretarium zu holen und zu tragen seien: acolythi de ecclesia salvatoris per manum primi mansionarii (vasa) sumunt et baiuli portant (*Ordo* I, n. 3), und: sed haec cura erit acolythorum, ut ministerii vasa per manum primi mansionarii qui est custos dominicalis vestiarii accepta per baiulos deferantur (*Ordo* III, n. 4). Für ein besonders schweres Sacrileg galt das Zerbrechen der Opfergefässe. *Fregistis calices,* ruft *Optatus von Mileve* Cont. Donat. l. 6 den Schismatikern zu, Christi sanguinis portatores, quorum species revocastis in massas, mercem nefariis nundinis procurantes. Emerunt forsitan in usus suos sordidae mulieres; emerunt pagani facturi vasa, in quibus incenderent idolis suis. Vgl. die gegen Athanasius l. c. geschleuderte Verleumdung. Was mit den Gefässen, die Häretiker bisher gebraucht hatten, anzufangen sei, darüber waren die Ansichten nicht einig. So meinte *Alcimus Avitus* Ep. 6 ad Victor., von den *ministeria* haereticorum, quae illis sacra, nobis exsecrabilia iudicantur, i. e. patenis paterisque, gelte, was von den ,turibula peccatorum', an denen man keinen Gefallen haben könne: nec Deum (eis) ecclesiae oblatis delectari, nisi *infusa fornacibus* et distincta per laminas pura efficiantur; während sonst eine mildere Anschauung herrschte (*Mabillon* l. c. 65 f.). Wegen der Achtung vor diesen Gefässen bestand für den Schenkgeber ein besonderer Oblationsritus, worüber *Fontaninus* De disco argent. votivo vet. Christian. c. 21 ff. zu vergleichen ist.

Von der obigen Regel, dass kein Altargefäss verpfändet oder verkauft werden dürfe, gab es nur die e i n e Ausnahme, dass man den Erlös von verkauften Gefässen für die Unterstützung von Armen oder zur Loskaufung von Gefangenen verwenden wollte. In diesem Falle war die Zulässigkeit des Verkaufes allgemein zugestanden. So erzählt *Ambrosius* De off. II, c. 28, dass vasa mystica zur Loskaufung seien verwendet worden, nach dem Grundsatze: aurum ecclesia habet, non ut servet, sed ut eroget et subveniat in necessitatibus. In diesen Fällen sei gestattet, ,vasa ecclesiae etiam initiata confringere, conflare, vendere'; als Beispiel diene ,Laurentius qui aurum ecclesiae maluit erogare pauperibus quam persecutori reservare . . . numquid dictum est s. Laurentio: non debuisti erogare thesauros ecclesiae, vasa sacramentorum vendere'? Schön ist dort seine Vertheidigung gegenüber den Arianern, die ihm den Verkauf der Geräthe seiner mailändischen Kathedrale zum Vorwurfe machten. In seine Fussstapfen trat sein Schüler A u g u s t i n, von welchem *Possidius* in der Vit. August. c. 24 berichtet: de vasis dominicis propter captivos et quam plurimos indigentes frangi iubebat et conflari et indigentibus dispensari. Denn es verlangt, wie *Ambrosius* l. c. sagt, die Caritas gegen die lebendigen Tempel Gottes, die Zierde des todten Tempels zu veräussern. Aehnlich kaufte Acacius, Bischof von Amida, nach *Socrat.* H. e. VII, c. 21 7000 Perser mit dem Erlös von Kirchengeräthen los, und gleiche Handlungen erzählt *Sozomen.* H. e. IV, c. 25 von Cyrill von Jerusalem und *Victor. Vitens.* De pers. Vand. 1 von dem Bischof Deogratias. Darum hat Iustinian in seinem oben erwähnten Verbot des Verkaufes von Altargefässen ausdrücklich beigesetzt: *excepta causa captivitatis et famis.* Wie auch in Gallien *Gregor von Tours* ,effracto uno de sacris ministeriis calice aureo et in numismata redacto se populumque redemit' (Hist. VII, c. 24), was ebenso Caesar von Arles that, seine Handlung mit den Worten rechtfertigend: non credo contrarium esse Deo de ministerio suo redemptionem dari qui se ipsum hominis pro redemptione tradidit (*Cyprian.* Vit. Caesar. I, n. 17). Vgl. *Hieron.* Ep. ad Rustic. und *Conc. Remens.* (627) c. 22: ne episcopus ministeria sacra frangat, excepto si evenerit ardua necessitas pro redemptione captivorum.

Erwähnen wollen wir noch, dass auch die Auswahl des Stoffes, den man für Herstellung der Altargefässe verwendete, mit Rücksicht auf den hl. Zweck geschah, indem man, wo und sobald die Möglichkeit vorhanden war, immer kostbareres Material auslas und zuletzt die ausschliessliche Verwendung von Edelmetallen vorschrieb, so dass Gold und Silber allmälig fast ausnahmslos verwendet wurden; obgleich die Kirche keineswegs vergass, dass goldene Kelche den Mangel guter Seelen nicht ersetzen können. *Chrys.* Hom. 50 in Matth.; *Isid. Pelus.* II, ep. 246 ad Theodos. (Ueber die M a t e r i e der vasa sacra s. die einzel-Artikel.)

3) Entsprechend dem Respecte, den man gegen die G. hegte, war es auch, dass nur geweihte Personen oder Kleriker sie berührten. Nach dem Pontificalbuche hätte schon Papst Sixtus I (132) verordnet: ut ministeria sacrata non tangerentur nisi a ministris. Wie im A. Test. die Leviten die Tempelgeräthe besorgten, so ist wahrscheinlich eine ähnliche Uebung gleich in den ersten Zeiten der jungen Kirche auch hier aufgekommen. S o t e r (173) wenigstens, der nach Sixtus regierte, soll den gottgeweihten Jungfrauen die Berührung solcher Gegenstände verboten haben. Aus dem Erlasse des Papstes Zephyrin: ut *ministri* patenas vitreas ante sacerdotes portarent, scheint her-

vorzugehen, dass nur Kleriker, nicht Laien sie betasten durften (Lib. pontif. in Zephyr.). Den Kanon des *Laodic.* (ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ... ἅπτεσθαι τῶν δεσποτικῶν σκευῶν) haben wir schon oben angeführt; ebenso einige andere Concilienbeschlüsse, und tragen nur den can. 66 des *Agathense* nach: non oportet nisi sacratos ministros vasa dominica contingere. Diese Sätze sind auch ins kanonische Recht übergegangen (*can.* In sancta de consecr. dist. 1: ut sacra vasa non ab aliis quam a sacratis Dominoque dicatis contrectentur hominibus). Wir ersehen aus diesen und ähnlichen Stellen, wie ausserordentlich ängstlich die alte Kirche in fraglichem Punkte war; es mag ja auch die Scrupulosität der Juden in solchen Dingen und ihre Scheu wegen Verunreinigung auf die altkirchliche Praxis eingewirkt haben. — Die Frage bleibt noch zu beantworten, wer die *ministri* sind, von denen oftmals die Rede ist als solchen, welche die hl. G. berühren dürfen. Dass die Diakonen und seit dem *Conc. Brac.* I, c. 28 auch die Subdiakonen jenes Recht hatten, haben wir bereits gesehen und bisweilen muss nach den römischen Ordines I u. III die Berührung selbst den Akolythen gestattet gewesen sein, diesen aber nur mittelst des Velums, *mappulo* (*Vicecom.* Op. laud. VI, c. 4), wogegen das zweite Concil von *Rom* c. 9 bestimmte: nullus lector vel ostiarius vasa sacra contingat, nullus acolythus rem sacratam porrigat. Nach genauer Zusammenstellung der verschiedenen Nachrichten und nach dem Commentar des Zonaras ad Laodic. können die ὑπηρέται im can. 21 und die ministri nur Subdiakonen sein und diesen war jene Berührung untersagt, bis man im Abendlande anfing, das Subdiakonat zu den ordines maiores zu rechnen und so ihnen jenes Recht einräumte. Doch hält auch jetzt noch der Subdiakon die Patene mit dem Velum, und nach dem alten römischen Pontificale trug der Diakon und Archidiakon den Kelch so, dass er ein Velum um die Henkel desselben schlang: involutis ansis cum assertario, oder: levat (archidiaconus) cum assertario calicem per ansas, und ähnliche.

Zur Litteratur: *Gerbert* Liturg. Alem. I, disq. 3; *Martène* De antiq. eccl. rit. I; *Bona* Rer. lit. I, c. 25; *Mabillon* Lit. Gallic. I, c. 7; *Schurtsfleisch C. S.* De sacr. eccles. vasis, in *dess.* Controv. XXIII. KRIEG.

GEFALLENE, s. Lapsi.

GEFANGENE. Die christlichen Gefangenen wurden im Zeitalter der Verfolgungen entweder in den Staatsgefängnissen oder den kaiserlichen Bergwerken detinirt. Jene besassen drei übereinanderliegende Abtheilungen, von denen die unterste zur Hinrichtung der zum Tode Verurteilten, die mittlere als Haftzelle schwerer Verbrecher diente, während in der obersten die wegen leichter Vergehen Bestraften ihren Aufenthalt hatten. Den letzteren, die nicht gefesselt waren, gestattete die Verwaltung ein gewisses Mass von Freiheit. Der Todesstrafe zunächst kam die Verurteilung zu den Bergwerken (*D. Digestor.* l. 28, d. 48, 19). Die von ihr Betroffenen wurden zuerst gestäupt und dann, je nachdem sie zu in metallum oder in opus metalli verurteilt waren, mit schwereren oder leichteren Ketten belastet (*de Rossi* Bull. 1868, 17). So erlitt Callistus, der nachmalige Papst, vor seiner Verweisung in die Bergwerke Sardiniens die Strafe des Peitschens. In Africa wurde den Geurteilten ein beschimpfendes Zeichen auf die Stirne gebrannt, was Constantin d. Gr. untersagte (*Cod. Theod.* IX, 40, 2). Den um des Glaubens willen Detinirten erwies die Kirche ihre höchste Liebe und Verehrung. Bis weit in den Orient hinein übersandte die römische Kirche ihre Liebesgaben den ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐν μετάλλοις (*Euseb.* H. e. IV 23). In glühenden Worten sprechen die Bekenner dem hl. Cyprian für die ihnen bereitete Erleichterung ihren Dank aus (*Cypr.* Ep. 78, ap. *Migne* IV 421). Den Gefangenen wurde die hl. Eucharistie als ἐφόδιον übersandt und beim liturgischen Gebet ihrer gedacht (*Bingham* IV 404; *de Rossi* Bull. 1868, 22). Insbesondere sorgten die Bischöfe für Loskaufung der Gefangenen (*Cypr.* Ep. 60, ed. *Migne* IV 360: captivitas fratrum nostra captivitas computanda est). *Ambrosius* (De offic. II 28), *Augustinus* (Vit. Possid. c. 24) veräusserten zu diesem Zwecke sogar die hl. Gefässe, ein Verfahren, das Iustinian billigte (*Cod. Iustin.* I, 2, 21 de sacrosanct. eccl.). Nach dem Siege des Christenthums erlangten die Bischöfe bedeutenden Einfluss auf das Gefängnisswesen (*Cod. Theod.* IX, 3, 7) und an hohen Festtagen erhielten die wegen leichter Vergehen Verurteilten die Freiheit zurück (*Cod. Theod.* IX, 38, 3), was *Gregor von Nyssa* (*Migne* Orat. 3 de resurr. Christi) in folgenden Worten schön andeutet: ὁ δοῦλος ἐλευθεροῦται τῷ ἀγαθῷ καὶ φιλανθρώπῳ τῆς ἐκκλησίας κηρύγματι. BELLESHEIM.

GEGENSTÄNDE, diverse, aus den Katakomben. In den Katakomben hat sich im Zusammenhang mit den Gräbern eine grosse Anzahl der verschiedensten G. gefunden. Es sind die folgenden:

1) Lampen. Dieselben dienten theils zur Beleuchtung der dunklen Gänge und Cubicula (so namentlich die bronzenen, von der Decke herabhängenden, *Bosio* R. S. 205—207; *Boldetti* 64; *Aringhi* R. S. I,

511—514), theils hatten sie eine unmittelbare Beziehung zum christlichen Begräbniss, bei dem der Gebrauch des Lichtes sich bis jetzt erhalten hat, zum Ausdruck des Wunsches, dass der Verstorbene vor dem Reiche der Finsterniss (Eccli. 21, 11; Matth. 8, 12) bewahrt und in das Reich des ewigen Lichtes aufgenommen werde, wo Christus, das wahre Licht (Joh. 1, 9; 8, 12), φῶς τὸ θανόντων (Inschrift von Autun, Spic. Solesm. I 557), ihm in lucem sempiternam (Is. 50, 19) gereiche. Zugleich war das Licht bei den Begräbnissen und Gräbern ein Ausdruck der frommen Freude über den siegreich beendeten Kampf des Lebens (*Chrysost.* Hom. IV in Hebr.). S. d. A. Lampe, Licht. Die Gräberlampen wurden theils in dem Verschluss der Grabplatte mitbefestigt — und diese sind alle aus den vier ersten Jahrhunderten —, theils in Seitennischen oder auf Steintischchen bei denselben aufgestellt. Für die Tischchen dienten wol die Lampengestelle in Form kleiner Altärchen (*Aringhi* R. S. I 519), von denen auch in dem jüdischen Coemeterium in der Vigna Randanini ein Exemplar sich fand (*de Rossi* Bull. 1876, 42) und die man (*Dionys. Sandelius* [P. Fassini] De prisc. christ. synax. extra aed. sacr., Venet. 1770) irrthümlich für Gefässe zur Aufbewahrung des hl. Sacraments angesehen hat (*de Rossi* R. S. III 610; Bull. 1876, 41). Die meisten Lampen haben die gewöhnliche Form und sind für einen Docht eingerichtet, selten sind die für zwei Dochte; nur ein Exemplar für mehrere Dochte ist bekannt. Auch fanden sich einzelne Thonschüsselchen, die in der Mitte eine Vorrichtung zum Einstecken einer Kerze haben. Seitdem die Katakomben nicht mehr als Begräbnissplätze dienten, brannten, namentlich bei den Gräbern der hl. Martyrer, in denselben noch Lampen, deren Oel als fromme Erinnerung von den Päpsten an die Gläubigen, so von Gregor d. Gr. an die Königin Theodelinde, geschenkt wurde (s. d. A. Oel, heiliges). Dies erklärt, dass einzelne Lampen aus späterer Zeit in den Katakomben gefunden wurden. Der Gebrauch der Lampen bei den Gräbern war übrigens nicht erst mit dem Christenthum entstanden, sondern fand sich auch bereits bei den Heiden und Juden.

2) Gefässe. a) In sieben Fällen fand sich theils aussen an, theils in den Gräbern ein Gefäss mit flüssigem Blute, viermal im Coemeterium s. Saturnini, wo auch der letzte Fund dieser Art 1872 vorkam (*de Rossi* R. S. III 619, 714). Häufig fanden sich Gefässe, die eine dunkelfarbige, an eingetrocknetes Blut erinnernde Kruste zeigen (*Boldetti* 161, 182 ff.; *Lupi* S. Sev. 31). Wo sich Blut in denselben nachweisen lässt, ist dieses als das Blut des dabei begrabenen Martyrers anzusehen (*de Rossi* R. S. III 617; *Kraus* Die Blutampullen; *ders.* Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der römischen Blutampullen). S. d. A. Martyrer. b) In den vielen Fällen, wo die Gefässe an und in den Gräbern keinen auf Blut hinweisenden Inhalt oder Niederschlag enthalten, ist doch nicht anzunehmen, dass sie, wie die gemalten oder eingemeisselten Abbildungen von Gefässen (s. d. A. Gefässe), nur eine symbolische Bedeutung gehabt hätten. Was sie aber enthalten haben, ist bis jetzt noch nicht aufgeklärt. Aus inneren Gründen ist zu vermuthen, dass sie für Weihwasser dienten; ausdrückliche Zeugnisse für eine solche Verwendung des Weihwassers bei den Gräbern finden sich zwar nicht aus der alten Zeit, sondern erst aus dem MA. (*Martène* De antiq. eccl. rit. III 13, 11); allein der Gebrauch des Weihwassers und der Ritus, es mit Kreuzzeichen und Gebet zu segnen, ist sehr alt (s. d. A. Weihwasser; *de Rossi* Bull. 1867, 78 ff.; *Martigny* Dict. Art. Eau bénite; *Probst* Sacram. u. Sacramentalien in den drei ersten christl. Jahrh. 74 ff.), und darum liegt es nahe, an dieses zu denken und darin nicht nur einen Schutz für den Leichnam, sondern wie im MA. (*de Rossi* R. S. III 617, Note 1) auch ein signum baptismi et christianitatis zu finden. Diese Ansicht vertheidigen *Bosio* R. S. 20; *Lupi* Op. post. I 77; *Cavedoni* Bull. dell' Ist. di Corrisp. arch. 1866, 74; *Kraus* Die Blutampullen 54. c) Bei den Balsamfläschchen aus Glas, Alabaster u. s. w. liegt es nahe, als ihren Inhalt die liquidi odores anzunehmen, mit welchen nach *Prudent.* Cathem. X 171, 172) die Christen das Grab ehrten. Vielleicht haben die Eierschalen, die *Boldetti* (519) in einigen Gräbern fand, ebenfalls zur Aufbewahrung von wohlriechendem Oel oder Weihwasser gedient, ebenso einzelne der gefundenen Muschelschalen. Dass beide Ueberbleibsel von Agapen seien, wie *Raoul Rochette* (Mém. III sur les antiq. chrét. 252 ff., in Mém. de l'Acad. des Inscr. XIII) annimmt, ist sehr unwahrscheinlich, da es wenig Wahrscheinlichkeit hat, dass in den Katakomben selbst Agapen gehalten worden sind (*de Rossi* R. S. III 503), auch die Muscheln grossentheils Arten angehören, deren Schnecken nicht gegessen wurden. Die Abbildungen der berührten Gefässe s. bei *Bosio* R. S. 201; *Aringhi* R. S. 501—507; *Boldetti* 149—156, 160, 161, 163, 168, 169, 183, 191, 496, 500; *Bonanni* Mus. Kircher. 115; *Perret* IV, pl. III.

3) Marterwerkzeuge. Die Grabfunde der Katakomben bestätigen die Berichte der Martyreracten, dass die eisernen, bleiernen,

bronzenen Werkzeuge, mit welchen man die hl. Martyrer peinigte und tödtete, häufig ehrfurchtsvoll mit ihnen begraben wurden. Mehrfach fanden sich die Ketten und andere Marterwerkzeuge noch an den betreffenden Körpertheilen, z. B. das mörderische Eisen noch im Schädel (*Bosio* R. S. 21; *Olivieri* Mem. di Terenzio 101; *de Rossi* R. S. III 622). Abbildungen solcher Werkzeuge aus Katakombengräbern (ungulae ferreae, plumbatae, forcipes u. s. w.) finden sich bei *Bosio* R. S. 21, 26; *Aringhi* R. S. II 684, 687—689; *Boldetti* 315 ff.; *Bottari* II 33; vgl. *Lupi* Dissert. I 265; *de Rossi* R. S. II 164, III 164—165. Die bei *Perret* IV, pl. XIV abgebildeten fidiculae und ungulae stammen nicht aus den Katakomben, sondern aus einem etruskischen heidnischen Grabe. Ueber die Abbildung chirurgischer Instrumente, die man irrthümlich für Bilder von Marterwerkzeugen angesehen hat, s. *de Rossi* Bull. 1864, 36. Ueber die Sorgfalt, mit welcher die römischen Forscher verfuhren, um nicht Toilettengegenstände, wie grosse Haarnadeln, oder grosse Nägel,

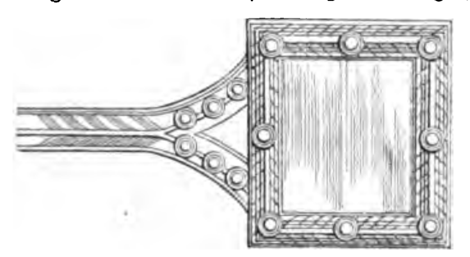


Fig. 203. Spiegel aus den Katakomben.

die äusserlich im Mörtel befestigt waren, für Marterwerkzeuge anzusehen und auszugeben, s. *Boldetti* 182, *de Rossi* R. S. III 622.

4) Kleidungsstoffe und Schmucksachen. Die christliche Anschauung von der Würde des Leichnams eines dahingeschiedenen Christen musste dazu führen, denselben, wie mit der sterblichen Hülle Jesu Christi selber geschehen, ehrerbietig bekleidet beizusetzen. Besonders geschah dies bei den Leichen der hl. Martyrer (*Eus.* H. e. VII, c. 16), deren abgehauene Glieder in kostbare Stoffe eingewickelt (*de Rossi* R. S. III 622; *Boldetti* 288, 289, 291) und die Wunden im Schädel mit Goldstoff bedeckt sich fanden (*Boldetti* 289, 290). Aber auch bei den anderen Gläubigen ‚candore nitentia claro praetendere lintea mos est' (*Prudent.* Cathem. hymn. X 49, 50; *Aringhi* I 124). Wenn der hl. *Hieronymus* (Vit. Paulae) gerade mit Bezug auf die Pracht der Todtenkleider mit Recht es tadelt, dass bei manchen Christen ambitio inter luctus non cessat, so darf anderseits auch nicht verkannt werden, dass nicht bloss Prunksucht und Nachahmung heidnischen Luxus, sondern auch ein mit christlicher Gesinnung sehr wol verträgliches Gefühl der Anhänglichkeit und ehrerbietiger und religiöser Rücksicht für die sterblichen Ueberreste der verstorbenen Lieben dazu führen konnte, bei der letzten Bekleidung nicht auf das Nothdürftigste sich zu beschränken. So treffen wir kostbare Stoffe auch nicht nur bei den Leichen vornehmer Personen an, sondern auch die eines gewöhnlichen Christen, dessen Grabschrift (MARTINI IN PACE, *Bottari* Pittore II 22) auf keine hervorragende Stellung schliessen lässt, fand sich in Goldstoff gewickelt. Auf dasselbe Gefühl, welches in ähnlicher Weise in dem reichen Schmuck christlicher Jungfrauen und Frauen in den Gemälden der Katakomben sich äussert, dürfen wir es auch zurückführen, dass man einzelnen Leichen beim Begräbnisse die Perücke nicht abnahm (*Boldetti* 297; s. d. A. Perücke) und Schmucksachen beigefügt hat, und dass Halsbänder und Armbänder, vielfach nur aus Glasperlen bestehend, manchmal auch von höherm innern Werth, Ohrringe, Medaillons sich an Leichen der Katakomben gefunden haben (*Boldetti* 334; *de Rossi* R. S. III 584).

Die bis jetzt erwähnten G. bilden aber nur die geringere Zahl unter den in den Katakomben gefundenen. Ausser ihnen finden sich, meist ausserhalb im Kalk befestigt, die verschiedensten Gegenstände des häuslichen Gebrauchs, die sich in den fünf Klassen: 1) Schmucksachen und G. des persönlichen Gebrauchs, 2) Spiel und Kinderspielzeug, 3) Tesserae, 4) Hausgeräthe, 5) Münzen vertheilen.

1) Schmucksachen und G. des persönlichen Gebrauches. Die kostbarsten von diesen sind die Gemmen und Cameen, von denen die schönsten aus der Sammlung Campegna, welche meistens aus dem Coemeterium Priscillae stammen, von *Buonarruoti* in seinen Osserv. sopra i medaglioni veröffentlicht wurden. Sie werden jetzt natürlich nur selten mehr gefunden; ein Gemmenfragment von Sardonyx fand *de Rossi* 1851. Die meisten sind fibulae und falerae, Agraffen, Broschen, Schnallen von Frauengürteln); die grösseren falerae stammen von militärischen Gürteln und Pferdegeschirr. Zu dieser Klasse gehören auch die bullae, sowol die eigentlichen der ingenui, als die uneigentlichen, wie sie von allen Klassen der Bevölkerung getragen wurden; sie finden sich in der verschiedensten Form und Materie, viele in der Gestalt kleiner Fische (*de Rossi* R. S. III 584; *Boldetti* 516 f.). Auch die Christen trugen sie, nur dass sie statt abergläubischer Amulette in dieselben Reliquien oder parva

evangelia hineinlegten (*de Rossi* Bull. 1863, 41 f.; 1871, 150 f.; 1872, 5—34). Häufig sind auch die Kügelchen von Glas, Email, Bernstein u. s. w. von Hals- und Armbändern. Ebenso fanden sich viele andere Schmucksachen von Achat, Bergkrystall, Amethyst, Chalcedon, welche *Buonarruoti* (a. a. O. XI) für Schmuckgegenstände von Statuen hält. Gemmen von Ringen sind aus den Katakomben keine bekannt; vielleicht wurden die gefundenen von den Arbeitsleuten unterschlagen. Selten sind auch Metallringe ohne Gemmen,



Fig. 204. Parfümbüchse mit einem Chalcedon (Boldetti).





Fig. 205. Achatgefässe für Wohlgerüche aus dem Grabe der Kaiserin Maria, der Tochter Stilico's (de Rossi Bull. 1863, 54).

häufig aber solche von Knochen oder Elfenbein, die zu allen Zeiten zu verschiedenen Zwecken dienten (*Boldetti* 504, 506). Ausserdem fanden sich Haarnadeln von Horn oder Elfenbein, die in Köpfen endigen (s. Fig. 206), Ohrringe, Brustnadeln (*Boldetti* 496, 500, 502, 512, 518). [Ein Exemplar einer Nadel, die freilich mehr einem chirurgischen Instrumente ähnlich sieht, veröffentlichte *Martigny* 532 aus dem Besitze des Abbé Greppo (s. Fig. 207). Es trägt auf dreien seiner sechs Kanten die Inschrift: ✝ ROMVLA || VIVAS · In DEO || SEMPER. K.] Häufig auch Haarkämme in einer von den unsrigen wenig verschiedenen Form. Verzierte liturgische Kämme, von denen uns Beispiele vom 6. Jahrh. an erhalten sind (*Bretagne* Les peignes liturgiques; *de Caumont* Bullet. monum. XXXVIII 407; s. d. A. Kämme), wurden bisher in den Katakomben nicht gefunden; den von *Boldetti* 503 herausgegebenen, der den Namen des Eigenthümers EVSEBI · ANNI (Annius

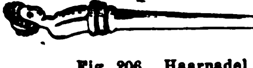


Fig. 206. Haarnadel (nach Boldetti).

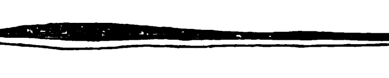


Fig. 207. Toilettengegenstand (Sammlung Greppo).

Eusebius) trägt, den liturgischen Kämmen zuzuzählen (*Kraus* R. S.[2] 491), oder den Eigenthümer zum Kleriker zu machen (*Martigny* Art. Objets), liegt ein genügender Grund nicht vor (*de Rossi* R. S. III 585; s. den Art.). — Alle diese G. gehören der classischen Kunstrichtung und den vier ersten Jahrhunderten an; die meisten fanden sich nicht in den Gräbern, sondern waren aussen im Kalk des Verschlusses befestigt, wo von manchen sich noch der Abdruck erhalten hatte. Viele dieser G. enthalten mythologische Darstellungen: es darf dies nicht auffallen, noch auf unchristliche Gesinnung schliessen lassen. Zu jener Zeit waren diese Darstellungen ihres polytheistischen Inhalts vielfach gänzlich entkleidet und galten als populärer Ausdruck allgemeiner Wahrheiten oder als blosse Ornamente (*Kraus* R. S.[2] 216 f.). Die Kirche machte in dieser Beziehung einen wesentlichen Unterschied zwischen Figuren, die als Götzenbilder dienen sollten, und Gegenständen des täglichen Lebens, die mit mythologischen Darstellungen verziert waren; erstere waren den Christen verboten und haben sich auch in den Katakomben nicht gefunden, so häufig sie bei anderen Ausgrabungen auf heidnischem Boden zu Tage treten; die früher für ägyptische Götzenbildchen gehaltenen Figürchen sind gegenwärtig als Darstellungen des Lazarus in dem Leichentuche anerkannt (*de Rossi* R. S. III 879). G. der zweiten Art waren dagegen den Christen gestattet und durften auch von christlichen Künstlern angefertigt werden. Ein klares Licht auf diesen Punkt der Disciplin wirft der 11. arabische Kanon des Hippolytus (ed. *Haneberg* 69), nach welchem die Künstler excommunicirt werden sollen, welche idolum vel aliquam figuram idololatricam anfertigen, exceptis iis rebus, quae ad usum hominum pertinent. Dieselbe Unterscheidung deutet *Tertullian* Adv. Marc. II 22 an, und dass man nach derselben gehandelt, ergiebt sich aus der Passio ss. quattuor coronatorum (*Wattenbach* Untersuchungen z. röm. Kaisergesch. III 324—379; *Alb. Ilg* Mittheil. d. Centralcomm., Wien 1872, XLVII ff.). Diese heiligen Künstler waren bereit, Conchas mit Darstellungen der Victoria für Brunnen zu machen, weigerten sich aber, ein simulacrum Asclepii anzufertigen, und erlitten desshalb unter Diocletian den Martyrtod. Noch weniger wie die mythologischen Darstellungen berechtigt die Darstellung der zwölf Zeichen des Thierkreises auf einem

Armband (*Boldetti* 500; s. d. A. Thierkreis) zu einem Schlusse, als ob die christliche Eigenthümerin abergläubische Anschauungen damit verbunden habe, während anderseits die Ansicht, als ob das Auffinden dieses Armbandes bei einem christlichen Grabe nicht auf einen christlichen Eigenthümer hinweise (*Piper* Mythol. u. Symbol. II 286), offenbar auch zu weit geht.

2) Spiele und Kinderspielsachen. Zu ersteren gehören namentlich die Würfel in der antiken Form, die Augen von Kreisen umgeben. Sie mögen, wo sie sich im Grabe oder auf den Grabstein gemeisselt finden, auf das Handwerk des Verstorbenen (ARTIFEX ARTIS TESSELARIAE LVSORIAE findet sich auf einer Inschrift von S. Domitilla) hinweisen, haben aber weder dort noch in den viel häufigeren Fällen, wo sie aussen in den Mörtel eingedrückt sind, die symbolische Bedeutung (*de Rossi* R. S. II 309 f.), welche ihnen in den heidnischen Gräbern zugetheilt wurde (*Bachofen* Annali dell' Ist. di corresp. arch. 1858, 141—163). Zu den gefundenen Kinderspielsachen gehören Puppen von Knochen und Elfenbein, theilweise nach Art unserer beweglichen Hampelmänner eingerichtet (*Buonarruoti* Vetri XI), die sich theils in, theils aussen an Kindergräbern fanden, Sparbüchsen von Thon in Form von Menschenköpfen (*Buonarruoti* l. c.; *Boldetti* 496 f.; *Lupi* Dissert. I 77; II 17, 21; *Raoul Rochette* Mém. sur les antiq. chrét. des Catac., Mém. de l'Acad. des Inscript. XIII 198 bis 201). Ferner Schellchen, meist von Bronze, mit Ringen von Bronze oder Eisen, welche auch bei den Heiden nicht nur als Amulet gegen Zauberei, sondern auch als Kinderspielzeug dienten, auch zum Spott den Narren, den Scharfrichtern und den Verbrechern, so auch den Martyrern (*Boldetti* 496; *Ruinart* Act. Mart. ed. Veron. 538) umgehängt wurden (*Bruzza* Annal. dell' Ist. di corresp. arch. 1875, 50—68). In den für die Stadtbewohner bestimmten Katakomben finden sich nur kleine Schellen, in dem für die ländliche Bevölkerung bestimmten Coemeterium s. Alexandri am siebenten Meilenstein der nomentanischen Strasse auch grössere, wie die Thiere sie trugen (*de Rossi* R. S. III 586). Zu den Kinderspielzeugen gehören auch die vielen Figuren wirklicher und phantastischer Thiere (so der Leopard von Knochen, *de Rossi* R. S. III, tav. XVII 6, die Ente von blauem Glas ib. 8, der Hirsch von Bronze ib. p. 374), kleine Masken von Elfenbein und Thon, ferner Buchstaben von Elfenbein (*Boldetti* 514), wie sie *Quintilian* erwähnt und die der hl. *Hieronymus* (Ep. ad Laet.) lusus et eruditio infantiae nennt.

3) *Tesserae* (Marken) aus Elfenbein, Bronze oder Knochen kommen ebenfalls in verschiedenen Arten vor; es finden sich tesserae gladiatoriae, theatrales, missiles und andere, deren Bestimmung ungewiss ist (*de Rossi* R. S. III 587—591; *Boldetti* 506, 509. S. d. A. Tesserae).

4) Hausgeräthe. a) Von edlen Steinarten fanden sich Schüsselchen, Deckel oder Boden von Kästchen aus Sardonyx und Achat mit Figuren, aus Bergkrystall mit eingeschliffenen Genien, Thieren, ländlichen Scenen, Musikinstrumenten, Kindern (*Buonarruoti* Osserv. sui medagl. XXII 298, 345, 368, 385; *Boldetti* 500; *de Rossi* R. S. III 305), Bruchstücke von krystallenen Säulchen und Figürchen von Bergkrystall, welche den Fuss von kostbaren Schalen gebildet hatten *Buonarruoti* l. c. XXI). Alle diese G. sind, vielleicht mit Ausnahme einer Tafel mit eingravirten Fischen, Werke heidnischer Kunst.

b) Von anderen Steinarten fanden sich Bruchstücke alter Sculpturen in Marmor von verschiedenen Farben, Stücke eingelegter Marmortafeln, das Monogramm Christi mit Email ausgefüllt (*de Rossi* Bull. 1875, 80, 81), feine Mosaikbilder in Marmor- und Thontafeln, letztere aus Wandverzierungen entnommen; ferner sehr viele Spieltische, die man zum Verschluss der loculi verwendete (*de Rossi* R. S. III 570; Musaici, tav. I; *Raoul Rochette* l. c. 221).

c) Die G. aus Elfenbein und Knochen bilden die zahlreichste Klasse aller derartigen Funde. Es finden sich grössere Platten von Diptychen, kleinere Stücke auch von Schildpatt, Perlmutter, Bernstein, welche von Verzierungen der Thüren und Kästchen herrühren. Die runden Stücke sind Böden oder Deckel von Büchsen (pyxides) für Balsam, Arzneimittel oder andere werthvolle Sachen. Es finden sich auch inwendig hohle, mit Weinlaub gekrönte Köpfe. Ein in einem Frauengabe gefundenes, rundes Medaillon mit einem Frauenbilde war vielleicht das Porträt der Verstorbenen (*Marangoni* Act. s. Victor. 83). Ferner finden sich Gorgonenköpfe und Masken mit flacher Rückseite, welche als Beschläge von Thüren oder anderen Möbeln gedient hatten, Messerstiele und Knöpfe von Stöcken und anderen Instrumenten in Form von geflügelten Victorien, von Aepfeln, Herkulesschlüsseln; Nadelbüchsen, Elfenbeinfigürchen, von Füssen kostbarer Gefässe oder von Schränkchen, Fragmente von Elfenbeintafeln, die sehr fein durchbrochen, mit Inschriften oder Verzierungen gearbeitet sind. Auch finden sich Bernsteinarbeiten (*Boldetti* 297, 298). Fast alle diese G. von Elfenbein, Bernstein und Knochen sind heidnische Arbeit; christliche Werke dieser Art aus den Katakomben sind nur fünf bekannt (*de Rossi* R. S. I, tav. XVII[3], 355; III 595;

Buonarruoti Osserv. sui medagl. 395; *Garrucci* Ad Macar. Hagioglypta. 7, 236; *Boldetti* 298, n. 10, 11; 313, 60, 61; 514).

d) Metallene G.: α) von Gold hat sich nichts gefunden, als Reste von Geweben und Haarnetzen; die von *Bosio* R. S. 21 erwähnten Medaillen waren höchst wahrscheinlich nur vergoldet (*de Rossi* R. S. III 597).

β) Von Silber haben sich ein Löffel (*Marangoni* Cose gentilesche 455), ein mit Silber verzierter Nagelkopf (*Boldetti* 509, n. 55) und ein Schellchen (*de Rossi* R. S. III 586) gefunden. Die nach *Gregor. Turon.* (De glor. mart. I 38; vgl. *Bosio* R. S. 481 f.) gefundenen urcei argentei waren nicht von Gräbern, sondern liturgische Gefässe, und ebenso gehören die von *Bosio* R. S. 488 erwähnten silbernen Lampen mit dem Monogramm ☧ sicher nicht zu den Grablampen (*de Rossi* R. S. III 597).

γ) Von Bronze und Eisen sind sehr viele G. gefunden; Köpfe von Gorgonen, Juppiter Ammon, Bacchanten, Masken u. s. w., welche als Nagelköpfe und Verzierungen von Sesseln und Thüren gedient hatten (*Buonarruoti* l. c. XX 41, 62, 95, 153, 245, 318, 340, 360, 405, 417, 426; *Boldetti* 504, 509), Kästchen, Spiegel, Zahnstocher, Ohrlöffel, Fingerhüte, Zirkel, Schlösser, Schlüssel, Nägel, Petschaften u. s. w. (*Boldetti* 14, 60, 297, 332, 336, 437, 500—512), ein rundes Medaillon mit zwei Kaiserbüsten und andere derartige Medaillons, von denen sich auch mehrfach der Abdruck im Kalke findet (*de Rossi* R. S. III 601 f.). Christliche Arbeiten von Bronze haben sich nur drei oder vier gefunden, darunter ein Medaillon mit den Büsten der hhl. Petrus und Paulus aus dem 2. oder dem Anfang des 3. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1864, 85); von einigen anderen fand sich der Abdruck im Kalk (*de Rossi* R. S. III 600). Von den sonst so zahlreichen kleinen Götzenbildern findet sich keine Spur.

δ) Von Glas finden sich ausser den Goldgläsern (s. d. A. Goldgläser) Fragmente von Tafeln, wie sie in den Wohnungen zum Schmuck in die Wände eingelassen wurden (*Buonarruoti* l. c. XVI 495), emaillirte Glasstücke, Schüsselchen mit emaillirten und eingeschliffenen Blumen, Fischen u. s. w. (*de Rossi* R. S. III, tav. XVII[4]; Bull. 1873, 21, tav. III[1]; *Boldetti* 496); emaillirte Gefässe mit engem Halse, guttur (*Boldetti* 500). Diese emaillirten Glassachen wurden nur in den älteren Theilen der Katakomben angetroffen, da sie schon im 3. Jahrh. durch die Mode des weissen Glases selten wurden. Vasa diatreta oder pseudo-diatreta, die besonders von der römischen Industrie der Rheingegenden hergestellt wurden, sind in Rom sehr selten. Ein sehr schönes Exemplar wurde im Coemeterium s. Callisti gefunden (*de Rossi* R. S. III 326—330, 603, tav. XVI[1]).

ε) Von Thon wurden Scherben von amphorae und dolia gefunden, darunter einige mit christlichen Zeichen. Vasa aretina oder ähnlicher Technik finden sich sehr selten, da ihre Fabrikation mit dem 2. Jahrh. (*Detlessen* Rev. arch. 1863, Sept., 228; *de Rossi* R. S. III 606) entartete und aufhörte. Thonarbeiten roherer Technik sind häufiger, darunter Lampen (s. oben); ferner Tafel- und Küchengeschirr, aber sehr selten mit christlichen Zeichen (*de Rossi* Bull. 1871, 77; 1873, 125; *Chierici* Ant. monum. della Pianosa), ein Tintenfass (*Boldetti* 329). Von den sonst so häufigen Figürchen sind keine Funde verzeichnet; vielleicht wurden sie wegen des Idolencharakters vieler derselben nicht angewendet. Sehr selten sind auch die Figürchen des guten Hirten und der Taube, ein Beweis der Seltenheit ihrer Fabrikation in jener Zeit. Ferner fand sich ein halbes Pferd (*Perret* XX, pl. VIII 3), Reliefs und Ornamente, welche von Gebäuden herstammen. Einige unter den Funden erwähnte Oelfläschchen aus ägyptischen Sanctuarien sind, wenn sie wirklich aus den Katakomben stammen, von ägyptischen Pilgern dorthin gebracht worden (*de Rossi* Bull. 1869, 21, 46; 1872, 22—25, 30; R. S. III 607).

5) Münzen und Medaillen der Kaiserzeit bis zur Hälfte des 4. Jahrh. sind in den Katakomben sehr viele, darunter äusserst seltene, gefunden worden, zuweilen in den Gräbern selbst, meistens aber ausserhalb derselben im Kalk, auch wol in der Inschrift selbst, befestigt; eine Anzahl auch in dem Schutt, so dass es zweifelhaft ist, ob dieselben von den Gräbern stammen, oder von aussen hineingefallen sind (*Buonarruoti* Sui medagl. 421; Vetri XI; *de Rossi* R. S. I 235; III 51, 165, 296, 305, 309, 342, 388, 570 ff.; Bull. 1869, 43; 1871, 152; 1875, 16, 140; *Bosio* R. S. 197; *Aringhi* R. S. I 605; *Boldetti* 344, 496, 563). Keine fand sich im Munde der Leiche, so dass



Fig. 208. Medaille der Severina, Gemahlin Aurelians, von einem Katakombengrab (de Rossi R. S. I, tav. XVII[4]).

schon desshalb die Meinung, es sei bei derselben an den Obolus des Charon zu denken (*Raoul Rochette* Mém. I 752, im bes. Abdruck 224), unhaltbar erscheint. Wo diese Münzen und Medaillen im Grabe selbst liegen, sollten sie wol als Zeitbestimmung dienen, was auch dadurch bestätigt wird, dass, wo sich mehrere in demselben Loculus finden, sie aus derselben Zeit sind (*Marangoni* Act. s. Victorin. 61; Cose gentilesche 383; *de Rossi* R. S. III 51). Wo die Münzen von aussen im Kalk befestigt sind, steht, wenn die Exemplare neu und frisch geprägt sind, allerdings zu vermuthen, dass das Grab aus derselben Zeit ist; dass sie aber nicht zum Zweck der Zeitbestimmung dort angebracht wurden, erhellt aus der Thatsache, dass sich Gräber finden, an deren Aussenseite mehrere Münzen und Medaillen verschiedener Kaiser und weit von einander liegender Zeiten befestigt waren (*Buonarruoti* Vetri XI; Osserv. sopra i medagl. 421).

Ausser diesen Gegenständen finden sich Dinge der gewöhnlichsten Art an den Gräbern angebracht, so Muschel- und Austernschalen, Obstkerne, Beeren, Blätter, Zähne und Knochen von Thieren, Schneckenhäuser, Würfel aus Mosaikböden, Bruchstücke von Marmor und allen möglichen Utensilien, Stücke von Tuf, Ziegelsteinfragmente u. s. w.

Ueber den Zweck, wesshalb diese G. den Gräbern beigefügt wurden, sind die Hypothesen verschieden. *Bosio* R. S. 655; *Boldetti* 495—527; *Marangoni* Cose gent. 389 f. stellen die Ansicht auf, dieselben seien zur Verzierung der Gräber und zum Ausdruck der Liebe gegen die Verstorbenen beigefügt worden. *Raoul Rochette* (Mém. III sur les antiq. chrét. des Catac., in den Mém. de l'Acad. des Inscript. XIII), *Kraus* (R. S. 505 f.) und *Martigny* (Dict. Art. Objets) glauben, dass in denselben eine Fortsetzung des Gebrauchs der alten Aegypter, Griechen, Etrusker, Römer u. s. w. zu finden sei, welche, um den Gräbern das Bild einer Wohnung zu geben, die G. des täglichen Lebens, die dem Verstorbenen theuer gewesen, hineinsetzten als Ausdruck der in den Christen so viel klareren und mächtigeren Hoffnung, dass der Mensch den Tod überlebe. *Cavedoni* (Ragguaglio crit. dei monum. delle arti crist. primitive 41 ff., in Mem. di Modena, ser. 3, t. VIII) schreibt allen diesen Gegenständen eine christlich-symbolische Bedeutung zu. *Buonarruoti* Vetri VIII ff. und *de Rossi* R. S. III 574 bis 579 erklären sie im Ganzen und Grossen als Zeichen, um das Grab wiederzuerkennen. Für diese Ansicht sprechen folgende entscheidende Gründe:

1) Die in dem Coemeterium der hl. Agnes gefundene Inschrift der NABIRA (*Fabretti* Inscript. domest. c. VIII 576; *Buonarruoti* l. c. 10) zeigt das eingekrazte Bild eines Schiffes und schliesst mit den Worten: SIGNVM NABE (*navis*), beweist also, dass die Christen jener Zeit besondere signa zur Wiedererkennung der Gräber an denselben anbrachten. Ueber die andere von *Buonarruoti* angeführte Inschrift (ZINNVM LOCI QVINTINI MARTVRIAE) vgl. *de Rossi* l. c. 576, Not. 1).

2) Diese G. finden sich nicht in den Gräbern selbst zu den Leichen gelegt, noch auf Tischchen vor oder in Nischen neben das Grab gestellt, sondern sie sind mit den oben angegebenen Ausnahmen in dem Kalk, der die Grabplatte befestigte, äusserlich angebracht, meist unregelmässig, ohne alle Rücksicht auf Symmetrie, so dass man sie unmöglich als eine Verzierung ansehen kann, sie aber sehr geeignet sind, die Augen der Ueberlebenden zu orientiren.

3) Die Beschaffenheit dieser G. selbst schliesst jede andere Deutung aus. Die Abbildungen bei *Boldetti* und anderen Schriftstellern können irre führen, weil sie nur die bedeutendsten und kostbarsten derselben wiedergeben, die sehr grosse Zahl der unbedeutenden aber übergehen. Diese letzteren sind aber für unsere Frage die wichtigsten. Man findet unter ihnen viele, die gar keine Beziehung zu den Dingen des häuslichen Lebens haben und in keiner Weise zu den dem Verstorbenen theuren Sachen gehört haben können. Ausser den verschiedensten Gegenständen des menschlichen Kunstfleisses, kostbaren und werthlosen, unbeschädigten und zerbrochenen, finden sich unförmige Stücke alles möglichen Materials und die sonderbarsten eingekratzten Figuren oder Linien, die keinerlei symbolischen oder alphabetischen Sinn haben, aber sehr gute absichtliche Erkennungszeichen bilden; sehr häufig sind wiederholte Eindrücke der Finger in den nassen Mörtel. Die gewöhnlichste Art besteht aus den Steinfragmenten, welche die Fossores abschlugen, um die Schlussplatte einzupassen, in Stücken von Lampen oder anderm zerbrochenem Hausrath, welche so zusammengesetzt wurden, dass sie ein Erinnerungszeichen bilden konnten. Andere drückten Fruchtkernen, Blätter, Thierzähne und Knochen, Muscheln der gewöhnlichsten Arten, auch solche, die nicht gegessen wurden, Schneckenhäuser, Mosaikwürfel in den Kalk, nur selten systematisch, so dass sie als Verzierung gelten könnten, meistens in einer bizarren Figur. Knöpfe, Glasscherben wurden in gleicher Weise wie die kostbaren Gemmen in dem Kalk befestigt. Auch diese kostbareren G. sind meistens zerbrochen angebracht worden, so dass man sieht, wie man diese G. ohne besondere Auswahl verwendete. Hie-

bei ist nicht ausgeschlossen, dass man manchmal, um der Liebe zu den Verstorbenen auch bei diesen Erkennungszeichen Ausdruck zu geben, absichtlich kostbarere G. oder solche, die dem Verstorbenen gehört hatten und ihm besonders lieb gewesen waren, z. B. bei Kindergräbern deren Spielsachen wählte, und anderseits darf die vorwiegende Wahl weltlicher Dinge nicht als ein Zeichen von Gleichgültigkeit gegen die Verstorbenen gedeutet werden, da der Zweck ihrer Anbringung ein materieller, kein moralischer war. Vgl. hauptsächlich *de Rossi* R. S. III 576; *Kraus* R. S.[2] 506; *Raoul-Rochette* Tableau des Catacombes, Par. 1837, 241 f.; *ders.* Mémoires sur les antiquités chrét. III; *Bellermann* Die altchristlichen Begräbnissstätten 49 ff. HEUSER.

GEIST, hl. Dem hl. G. wird von der Schrift und den Kirchenvätern die Heiligung des Menschen per appropriationem zugeschrieben und unter diesem Begriffe des Heiligmachers hat die christliche Kunst ihn meistens bildlich dargestellt. Wie der Vater bei der Taufe Christi durch die Stimme sich offenbarte und seine Gegenwart durch eine in der Höhe erscheinende Hand ausgedrückt wird, wie der Sohn unter der Gestalt der angenommenen Menschheit oder unter dem Sinnbild des Lammes oder Fisches dargestellt wird, so wurde für den hl. G. die Gestalt der Taube ausgewählt, wozu seine Erscheinung bei der Taufe Christi Veranlassung gab (Luc. 3, 22; Joh. 1, 32; Marc. 1, 10; Matth. 3, 16). In dieser Weise liess der hl. *Paulinus von Nola* die heiligste Dreifaltigkeit in der dem hl. Felix geweihten Basilika darstellen, wie er (Ep. XXXII 10) schreibt: pleno coruscat Trinitas mysterio || stat Christus agno. Vox Patris coelo tonat || et per columbam Spiritus sanctus fluit. In allen Darstellungen der Taufe Christi erscheint die mystische Taube, welche über den Sohn Gottes herabsteigt. Ohne Zweifel ist die älteste derselben jene in der Krypta der hl. Lucina aus dem 2. Jahrh. Neben derselben führen wir noch an die Darstellungen im Baptisterium Ursianum in Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. III, tab. 60), im Baptisterium Pontianum in Rom (*Bosio* R. S. 131), in S. Gennaro in Neapel (*Garrucci* Art. crist. tav. 94), auf einem Sarkophag von Arles (l. c. tav. 351), auf einem andern von *Mabillon* (Annal. Bened. I 622) edirten u. s. w. Auf dem Mosaikbilde im Oratorium Johanns VII im Vatican (s. *Müntz* in Revue archéol. 1875, pl. 17) und auf einem syrischen Codex der laurentianischen Bibliothek zu Florenz (*Biscioni* Bibl. Med. Laur. VI) sieht man ausser der Taube auch noch die Hand des Vaters, um die bei jenem Ereigniss erschollene Stimme auszudrücken. Auf dem Sarkophag des Iunius Bassus (*Bosio* R. S. 45) aber, wie auch auf dem Mosaik in S. Pudenziana (*de Rossi* Bull. 1867, 59), auf dem von *de Rossi* (Bull. 1876, 11) beschriebenen römischen Sarkophag, der mit dem von *Garrucci* (l. c. tav. 386) edirten identisch ist, erscheint das Lamm in den Fluss eingetaucht, über dasselbe giesst die heiligmachende Taube selbst das Wasser aus. Noch klarer ist dieser Gedanke auf einem Basrelief von Monza ausgedrückt, wo die Taube ein ausgeleertes Wasserkännchen im Schnabel hält (*Mozzoni* Tav. cron. St. Eccl., sec. VII 81). *De Rossi* (Bull. 1876, 11) ist daher der Ansicht, dass die Taube im Baptisterium von S. Maria in Cosmedin zu Ravenna (*Ciampini* l. c. tab. 23) und auf dem Diptychon von Mailand (*Bugatti* Atti di S. Celso, tav. 2) nicht Lichtstrahlen, wie man fast allgemein annahm, sondern Wasser ausgiesst. Zuweilen sieht man die Taube über dem Lamm, wie z. B. auf einem Sarkophag zu Ravenna (*Garrucci* l. c. tav. 389), zuweilen dagegen über dem Kreuze, wie auf der berühmten Lampe von Porto (*de Rossi* Bull. 1868, 77), auf einer andern bei *Bosio* (R. S. 203), auf der von *Vettori* (Numis. Aen. vett. Christ. 74) edirten, sowie auf einigen Bechern (*de Rossi* Bull. 1872, 144). Eine sehr schöne Darstellung findet sich auf einer von *Lasteyrie* (Mer de la soc. des antiq. de France t. XXII) edirten Lampe, wo das mit dem Kreuze bezeichnete Lamm auf dem Haupte ein anderes Kreuz mit der symbolischen Taube hat.

Nach der Lehre der Kirche hat das depositum fidei und besonders die hl. Schrift den göttlichen G. zum ersten und eigentlichen Urheber. In dieser Auffassung erscheint er in Gestalt der Taube in der Mitte eines mit Mosaik bekleideten Gewölbes in S. Prisco (bei Capua) zwischen acht Schriftrollen oder Büchern, deren einige die Namen der Evangelisten tragen, während auf dem untern Streifen Apostel und Martyrer ihm Kränze darreichen (*Garrucci* l. c. tav. 254). Schöner noch ist eine Darstellung im amiatischen Codex, wo von dem Schnabel der Taube in der Mitte eines Kreises zwei Bänder ausgehen, welche sechs latercoli halten nach den sechs Klassen der hl. Bücher, als geschichtliche Bücher, prophetische Bücher, Evangelien, Episteln, Apostelgeschichte und Apokalypse, indem die zwei ersten Klassen (A. Test.) sich auf das eine, die vier anderen (N. Test.) sich auf das zweite Band stützen (*Bandini* Bibl. Leop. II, 1, 715). Als Beistand der katholischen Kirche bei der authentischen Erklärung der Schrift und Tradition erscheint der hl. G. auf einem Graffitto im Coemeterium Ad duos lauros (*Bosio* R. S. 327;

s. unsere Figur 209), auf der Kathedra sitzend, wie auf einer Darstellung der Etimasia über einem auf der Kathedra liegen-

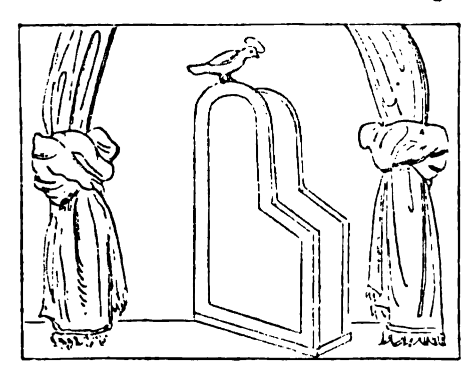


Fig. 209. Graffito (nach Bosio).

den Buche (*de Rossi* Bull. 1872, 129) und auf einem Mosaik in S. Prisco (*Garrucci* l. c. tav. 257).

Der hl. G. heiligt nach der Lehre der Väter die Materie der Sacramente, verleiht diesen wichtigsten Kanälen der Gnade Gottes Kraft und Wirksamkeit. So schreibt *Tertullian* (De bapt. 4): supervenit Spiritus et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi contribuunt. Aehnlich spricht sich *Cyrill von Jerusalem* (Catech. XXI) über das Oel des Chrisma aus. Der gleiche Gedanke findet sich auch in den alten Liturgieen ausgesprochen; ein Gebet bei der Weihe des Oeles am Gründonnerstag im Sacram. Gelas. (*Muratori* Liturg. Rom. vet. II col. 558) enthält die Worte: ‚ut in hanc pinguedinem olei . . . Spiritus immiscere virtutem . . . digneris' etc. Aehnlich lautet ein Gebet bei der Weihe des Taufwassers am gleichen Orte (II, 1, 569). Das Sacram. Greg. enthält dieselben Ausdrücke (l. c. II, 2, 55, 63). Desshalb sehen wir den hl. G. auch auf einigen Darstellungen der Taufe einfacher Gläubigen unter dem gewöhnlichen Symbol herniedersteigen, um den Neophyten zu heiligen, wie z. B. auf dem römischen Glase von Alba, auf dem Grabstein von Aquileja, wo das Wasser aus einem die Taube umgebenden Sternen-Nimbus herabkommt; endlich auf dem in derselben Stadt aufgefundenen Löffel, auf welchem die Taube selbst das Wasser über den Täufling giesst (vgl. *de Rossi* Bull. 1876, 7 ff.).

Auch auf den so zahlreichen Bildern von Noe mit der Arche, auf denen die Taube gegen Noe hinfliegt, muss in dieser ein Symbol des hl. Geistes anerkannt werden. Denn die hl. Väter sehen in der Sintfluth ein Vorbild der Taufe, und zwar einige einen directen Hinweis auf die Taufe Christi; so schreibt *Ambrosius* (Ep. 42 ad Sor.): ‚Synagoga non intellexit illam columbam quae ramum oleae detulit post diluvium; illa enim columba postea descendit cum Christus baptizaretur', und schon hundert Jahre früher hatte *Cyprian* (Ep. 74 ad Pomp.) geschrieben: ‚columba Spiritus sancti expulso alite deterrimo ita ad Noe quasi ad Christum in Iordane devolat' etc. Andere sehen in der Sintfluth ein Vorbild der Taufe überhaupt und in der Taube das Vorbild des hl. Geistes. Nach *Tertullian* (De bapt. 8) fliegt dem aus dem Taufwasser steigenden Gläubigen die Taube des hl. Geistes zu, wie dem Noe in der Arche, und der anonyme Verfasser des Werkes De prom. et praedict. Dei schreibt: qui novit post diluvium ramum oleae columbam ad arcam portasse; daher beschreibt *Ambrosius* (Inni, ed. Biraghi 144) das in seiner Bibliothek befindliche Gemälde Noe's mit folgenden Worten: arca Noe nostri typus est et Spiritus || qui pacem populis ramis praetendit olivae. Mit diesem stimmen viele andere Väter und die alten Liturgieen überein (vgl. *Muratori* Liturg. Rom. vet. II, 1, 558). Darum hatten die zu liturgischem Gebrauche dienenden Gefässe zuweilen die Gestalt einer Taube und die Tauf- und Chrisamgefässe dieser Art deuten zweifellos gewiss auf den hl. G. hin, als auf denjenigen, welcher den die hl. Sacramente empfangenden Gläubigen seine Gnade eingiesst. Zu dieser Klasse gehört jenes berühmte Oelfläschchen zu Rheims, das bei der Taufe Chlodwigs gebraucht wurde (*de Rossi* Bull. 1876, 11; *Martigny* Art. Esprit, Colombe euchar.).

Auf dem Mosaikbilde in der liberianischen Basilika aus der Zeit Sixtus' III überschattet der hl. G. in der Darstellung der Verkündigung in der Gestalt der Taube die seligste Jungfrau (*Ciampini* Tav. 49); in gleicher Gestalt erschien er bei der Wahl des hl. Papstes Fabian (*Euseb.* H. e. VI 29). Und weil der hl. G., der die Martyrer mit seiner Gnade stärkte, auch ihre Siegeskrone war, sehen wir ihn auf einem Bilde im Coemeterium der hl. Priscilla gegen die drei Jünglinge im Feuerofen hinfliegen (*Bosio* R. S. 551), und schildert ihn *Prudentius*, wie er den Martyrer von Calahorra an die Stelle des Martyriums hinbringt, welche später in ein Baptisterium verwandelt wurde. Er schreibt nämlich (Perist. VIII 11): Spiritus aethereo solitus descendere lapsu || ut dederat palmam sic tribuit veniam. Als lohnender Vergelter kommt er auch vor in den Acten der hl. Regina (*Boll.* 7. Sept.) und anderer Heiligen, und auf einem Steine in S. Callisto sieht man ihn gegen die Seele des Verstorbenen hinfliegen (*de Rossi* R. S. III 289). Eigenthümlich ist die Darstellung des hl. Geistes auf dem berühmten Sarkophag von S. Paolo, nun im Lateranmuseum.

Hier erscheint er in menschlicher Gestalt sowol in der obern als in der untern Abtheilung, dort in Verbindung mit den zwei anderen Personen der hl. Dreifaltigkeit, hier hinter dem Sitze der Gottesmutter, als Urheber ihrer wunderbaren Fruchtbarkeit.

Nach dem Ausspruch des hl. *Chrysostomus* (Hom. II de Pentec.) wurde das Sinnbild der Taube zur Bezeichnung des hl. Geistes desshalb gewählt, weil die unschuldige, fruchtbare, zahme, den Menschen befreundete Taube die Wirkungen des hl. Geistes in den Seelen der Gläubigen sehr schön andeutet; *Tertullian* schreibt, der hl. G. sei bei der Taufe Christi desshalb in Taubengestalt herabgestiegen, ut natura Spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae quod etiam corporaliter felle careat columba (De bapt. 8). Den gleichen Gedanken spricht *Cyprian* (De unit. eccl. 9) aus.

Auf Inschriften wird der hl. G. öfter genannt, sei es im dogmatischen Sinne als dritte Person der Trinität, sei es als Heiligmacher der Seelen im Leben und Vergelter nach dem Tode; in letzterer Bedeutung auf dem Epitaph der Severa: quique animam rapuit Spiritu sancto suo || castam pudicam et inviolabilem semper, sowie in den Ausdrücken: vibas in Spiritu sancto (*de Rossi* R. S. III 252), ΠΡΩΤΟΣ ΕΝ ΑΓΙΩ ΠΝΕΥΜΑΤΙ (*Marchi* 198) u. s. w. Dagegen heisst es auf dem berühmten Titel des Euelpius von den Brüdern, welche zur Kirche gehören: salvete fratres puro corde et simplici Euelpius vos (salutat) satos sancto Spiritu. Der Ausdruck satos s. Sp. erinnert an jenen *Tertullians* (Apolog. 30): oratio de anima innocenti de Spiritu s. profecta (nur völlig zutreffend, wenn profecta auf anima bezogen wird, während es wol zu oratio gehört) und gehört zu den schönsten Benennungen der christlichen Seele.

Weil nämlich der hl. G. den Seelen der Gläubigen sich mittheilt und in ihnen wohnt, wie an zahlreichen Stellen des N. Test. (Joh. 14, 23; 15, 26; 16, 7; I Kor. 6, 19 u. s. w.) verheissen und bezeugt wird und wie auch die Väter lehren (*Athanas.* nennt die Gläubigen spiritiferi; vgl. *Martigny* Art. Esprit), werden die Seelen der Gläubigen häufig sogar spirita sancta genannt, indem dieser Idiotismus meistens im Plural gebraucht wird. Hiervon führen wir folgende schöne Beispiele an: a) CVM SPIRITA SANCTA . . . CERVONIA SILANA (*de Rossi* Inscr. christ. U. R. ann. 291); CONIVGA INNOCENTISSIMA . . . REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA (*Boldetti* 87); LEOPARDVM CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM (*Fabretti* Inscr. dom. 574); VALE MIHI CARA . . . CVM SPIRITA XANCTA (*Marangoni* Act. s. Vict. 105) u. s. w. In diesen Inschriften wird den Verstorbenen der ewige Friede bei den Seligen des Himmels gewünscht. b) SPIRITO SANCTO INNOCENTI (*Reines.* Synt. cl. XX, n. 193); REDDIDIT DEO SPIRITVM SANCTVM (*de Rossi* l. c. n. 1192); HISPIRITO SANCTO MARCIANETI (*Boldetti* 419); GEMELLINVS VICTORIE BENEMERENTI ISSPIRITO SANCTO IN PACE (sic) (*Fabretti* 571), und in jener berühmten Inschrift mit griechischen Buchstaben: ΛΕΥΚΕϹ · ΦΕΛΕΙΕ · ϹΕΒΗΡΕ · ΚΑΡΕϹϹΕΜΕ ΠΟϹΥΕΤΕ · ΕΔ · ΕΙϹΙΙΕΙΡΕΙΤΩ · ΤΟΥΩ (Leuces filiae Severae carissimae posuit et spiritui sancto tuo; *Lupi* Epitaph. s. Sev. 5). In denselben wird die Seele des Verstorbenen selbst wegen der Vereinigung der Gläubigen mit dem göttlichen Geiste Spiritus s. genannt. *Marchi* 198: ΠΡΩΤΟϹ ΕΝ ΑΓΙΩ ΠΝΕΥΜΑΤΙ ΘΕΟΥ ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ. Ganz ähnlich die schöne Formel in der von *de Rossi* Inscr. prol. p. CXV publicirten Inschrift von einer vorconstantinischen Marmortransenna: . . . QVIQVE ANIMAM RAPVIT SPIRITV SANCTO SVO CASTAM PVDICAM ET INVIOLABILEM SEMPER.

Auf einigen Inschriften wird auch der von Tertullian und Cyprian auf den göttlichen G. bezogene Ausdruck palumbus oder columba sine felle von den Seelen der Gläubigen gebraucht; so auf einem Epitaph einer Dasumia Cyriaca und einer Secunda (*de Rossi* R. S. II 186; Bull. 1868, 7) und auf denjenigen der Beneria und Sabbatta (*de Rossi* Inscr. n. 937) und eines Asellus (*Marangoni* Act. s. Vict. 130). Auf den zuletzt angeführten Inschriften ist der Begriff der Anmuth durch die Darstellung der Taube als Graffitto, wie bei jener der Beneria und Sabbatia, oder durch die Schrift ausgedrückt.

Desshalb findet sich auch auf dem Titel des Euelpius neben den Worten satos sancto Spiritu eine Taube abgebildet als Symbol des hl. Geistes, von welchem sie erfüllt waren. Ganz allgemein ist dieses Sinnbild auf christlichen Inschriften und Darstellungen, um die Tugenden zu bezeichnen, womit die Seelen der Gläubigen erfüllt sein müssen, in denen der hl. G. wohnt. Der hl. *Paulinus* sagt in der Beschreibung seiner Basilika (Ep. XXXII): quaeque super signum resident coeleste columbae simplicibus produnt regna patere Dei, und: nos quoque perficias placitas tibi Christe columbas. Daher werden auch die Apostel öfter als Tauben dargestellt, wie derselbe *Paulinus* (l. c.) bezeugt: crucem corona lucido cingit globo cui coronae sunt corona Apostoli quorum figura est in columbarum choro. So umgeben auf dem von *Barges* (*Martigny* Art. Autel) edirten Altar zwölf Tauben das constantinische Monogramm. Und

auf dem Mosaikbilde in S. Clemente (*de Rossi* Musaici delle chiese di Roma) sitzen zwölf Tauben auf dem Kreuze. Zwar gehört das Werk dem 12. Jahrh. an, aber es ist unzweifelhaft Copie eines ältern Bildes. Doch ist hier nicht der Ort, von der Taube zu handeln. N. SCAGLIOSI.

[Der vorstehende Artikel geht von der Unterstellung aus, es sei im christlichen Alterthum der hl. G. niemals anders als unter der Gestalt der Taube abgebildet worden. Indessen bedarf nach *de Rossi's* und des Herausgebers Ueberzeugung diese Annahme einer Einschränkung. Es ist bereits in dem Art. Dreifaltigkeit S. 379 darauf hingewiesen worden, dass der hl. G., wenigstens einmal, auf dem Sarkophag von S. Paolo (Fig. 210) in menschlicher Gestalt neben den beiden anderen Personen der hl. Dreifaltigkeit abgebildet ist (*de Rossi* Bull. 1865, 30). Die von *V. Schultze* 148 f. gegen diese Ausdeutung vorgebrachten Gründe sind nicht haltbar. Auch auf einem andern Relief glaubte *Marchi* die Personification des hl. Geistes zu finden (*de Rossi* a. a. O.). *Garrucci* Storia V 96 bestreitet de Rossi's Deutung hier nicht; wol aber kann fraglich erscheinen, ob die hinter der Madonna stehende bärtige Figur im zweiten Felde desselben Sarkophags ebenfalls, wie *de Rossi* will, der hl. G., oder, wie *Garrucci* a. a. O. und in seiner Lettera al direttore del Divoto di s. Giuseppe in Modena, 1865, behauptet, der hl. Joseph sei. Wenn *V. Schultze* 149 meint, es lasse sich überhaupt ‚keine Darstellung des hl. Geistes in dieser Auffassung nachweisen; sie wäre an sich schon seltsam', so muss daran erinnert werden, dass dieselbe dem frühern MA. wenigstens nicht fremd war, wie die Miniatur der S. Dunstan-Handschrift (wiedergeg. bei *Bastard* Peintures et ornem. des ms.), diejenige der Herrad von Landsperg und die Sculptur im Paraklet Abälards (*Mabill.* Ann. Bened. VI 85, n. 14) beweisen. Vgl. *Didron* Icon. chrét. 456 f.] KRAUS.



Fig. 210. Sarkophag aus S. Paolo (Lateranmuseum).

GEISTLICHE, s. Klerus.

GELÜBDE, votum, professio, εὐχή, ἐπαγγελία. Mit einem G., dem umfassendsten, das abgelegt werden konnte, dem Versprechen der völligen Selbstübergabe an Gott, traten die Gläubigen in die Kirche ein. Dabei blieb aber immer noch Raum für eigentliche, zu besonderer Leistung verpflichtende G. Solche (Nasiraeat) finden wir erwähnt von Paulus (Act. 18, 18), von vier ungenannten Männern (Act. 21, 23), von Iacobus maior (*Euseb.* H. e. II 25). Nach *Basilius* (Hom. de instit. mon.) traf Ananias und Saphira (Act. 5, 4) die harte Strafe wegen gebrochenen Gelübdes. Uebrigens bedeutet votum, professio bei den Vätern mehr als unser G., nämlich eine festgewählte Lebensart, zu der man sich vor Gott verpflichtet, daher auch von den Vätern der Ehestand häufig mit votum bezeichnet wird (vgl. *Ducange* v. Votum). Regelmässig bedeutet es, mit und ohne Beisatz von castitatis oder religiosum, ein von der Welt zurückgezogenes Leben, womit ein Keuschheitsgelübde wesentlich verbunden war (*Binterim* Denkw. VI, 1, 243). Dass schon in der apostolischen Zeit den Diakonissen das G., sich ganz dem Herrn zu weihen und unvermählt zu bleiben, abgenommen wurde, geht deutlich hervor aus I Tim. 5, 11. 12. Auf ein G. der Παρθενία weisen sicher *Ignatius* (ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός. Ad Polycarp. 5) und *Athenagoras* (Apol. 28). *Tertullian* nennt bereits das votum continentiae (De veland. virg. 11). Es wurde häufig abgelegt (*Tert.* De

cultu foem. II 11), auch von Verehelichten, im Hinblick auf I Kor. 7, 29 mit gegenseitiger Einwilligung, ohne dass die Ehe gelöst wurde (*Tertull.* Ad uxor. I 6). Zu Tertullians Zeit und wol schon viel früher bildeten die mulieres, virgines sacrae oder canonicae, so geheissen, weil sie in den Kanon, die Matrikel der Kirche, eingeschrieben waren, bereits einen eigenen Stand (flos ecclesiastici germinis, illustrior portio gregis Christi, *Cypr.* De habitu virg. § 3, Maur.-Ausg. 409), entsagten den Adelstiteln (*de Rossi* Bull. 1863, 74), lebten zwar in den Familien (in Rom entstanden Convente erst um 350, ibid. 77), standen aber unter spezieller Aufsicht des Bischofs. Ihr G. war ein einfaches, aber auf Lebensdauer bindendes (*Constit. Apost.* III 2, IV 14). Doch sagt *Cyprian* (Ep. LXII ad Pompon.): si (in voto) perseverare nolunt vel non possunt, melius est nubant, quam in ignem delictis suis cadant. Solche, Jünglinge wie Jungfrauen, die die gelobte Virginität brachen, wurden der Strafe der Digami (s. d. A.) unterworfen (*Conc. Ancyr.* c. 19; *Valentinum* c. 2), nach erstandener Busse aber wieder in die Gemeinschaft aufgenommen. Die Unterscheidung von v. simplex und solenne lässt sich, wenn auch nicht dem Ausdruck, so doch der Sache nach bis ins 3. Jahrh. zurück verfolgen und zeigt sich zunächst in der Verschiedenheit der auf die Verletzung gesetzten Strafen. Die Verletzung des feierlichen Keuschheitsgelübdes wurde mit Anathem bestraft (Concil von *Elvira* a. 306, c. 13), in der ganzen Kirche seit dem Concil von *Chalcedon* (c. 15, 16). Deutlich scheidet v. simplex und solenne Papst *Siricius* (Ep. X ad Gallos c. a. 390) in den Worten: ‚si virgo velata iam Christo, quae integritatem publico testimonio professa, a sacerdote prece fusa benedictionis velamen accepit, sive incestum commiserit furtim, seu volens crimen protegere adultero mariti nomen imposuit, tollens membra Christi, faciens membra meretricis.‘ Neben diese virgines velatae stellt er dann die non velatae, welche ebenfalls Virginität gelobt haben. Ebenso das Decret *Gratians* (c. 8, D XXVII). Die Ausbildung des v. solenne ging Hand in Hand mit der Entwicklung des Mönchslebens, dessen Ergreifung die Ablegung des Armuths- (*Hieron.* Ep. 125, ed. Vallarsii), Keuschheits- (Can. poenitent. *Basilii* 40) und Gehorsams-Gelübdes (*Hieron.* Ep. 22; *Sulp. Sever.* Dial. I 2) voraussetzte. Die Ablegung der einfachen G. war in sehr frühem Alter gestattet; ein Epitaph vom J. 401 lautet: puella virgo annorum XII tantum ancilla Dei et Christi (*de Rossi* Inscript. christ. I 213, n. 497). Der Schleier aber, das Zeichen des feierlichen Gelöbnisses, wurde erst nach längerer Probezeit verliehen. Ein Monument, in Mailand zwei gottgeweihten Jungfrauen, Principia und Deuteria, im J. 409 gesetzt, nennt die erste, die 14 Jahre 4 Monate alt starb: virgo et neophyta in Christo; erwähnt aber bei der zweiten, die 21 Jahre alt wurde, den Schleier: IACET CVM CAPETE VELATO (*de Rossi* Bull. 1863, 78). *Basilius* (Ep. ad Amphiloch. c. 18, 19) verlangt das 16., das *Conc. Arelat.* II, a. 353 (c. 52) das 25. Lebensjahr für bindende G.-Ablegung. Verheiratete konnten nur mit Zustimmung des andern Theils durch das G. der Enthaltsamkeit sich binden (*Paulin. Nol.* Ep. 14 ad Celant.), Sklaven nur mit Zustimmung der Herren die Klostergelübde ablegen (*Conc. Chalced.* c. 4). Die Ablegung der Klostergelübde nach dreijährigem Noviziat machte nach einer ins Decret *Gratians* (c. 2, D 54) aufgenommenen Constitution Iustinians jeden Sklaven absolut frei (penitus non inquietari), da seinem Herrn Gelegenheit genug gegeben gewesen, während des Noviziates sein Recht an ihn geltend zu machen. Das Gelübdewesen gehörte vor das Forum des Bischofs. Zur Vollstreckung des bischöflichen Spruchs aber nahm man auch den weltlichen Arm in Anspruch (*Conc. Turon.* III, a. 567, c. 15). Das beweist auch die Aufnahme der Sätze des Ulpian über die Gelöbnisse in die Digesten (Fr. 2, D 50, tit. 12 de pollicit.). WANDINGER.

GEMEINDEBILDUNG und **GEMEINDEVERFASSUNG**, s. Verfassung.

GEMELLARIUM, ein Gefäss, erwähnt bei *Augustin.* In Ps. 80; wie es scheint, ein Doppelmass.

GEMELLIO, wol dasselbe wie Gemellarium, erwähnt *Ord. Roman.:* aquam manus, patenam quotidianam, calicem, scyphos et pugillares et alios aureos et *gemelliones* argenteos cum colatorio aureo et argenteo. Das Nämliche sind ohne Zweifel die *gemiliones*, welche *Anastas.* Bibl. in Greg. IV PP. p. 166 mit *amae* und *scyphi* aufführt. Vgl. *Ducange* i. v.

GEMMEN, s. Steine, geschnittene.

ΓΕΝΕΘΛΙΑ ΜΑΡΤΥΡΩΝ, s. Martyrer.

GENETHLIACI (*Aug.* Doctr. christ. II 20), s. Mathematici.

GENIEN, s. Mythologie der christlichen Kunst.

GENIUM IMPERATORIS (CAESARIS), *iurare per*, der gewöhnlich in den Verfolgungen von den Christen geforderte und ihnen unmögliche Eid. *Euseb.* H. e. IV 15, betr. Polykarp; *Min. Fel.* c. 29, 7; *Tertull.*

Apol. c. 32, 35; Ad nat. I, c. 17; *Origen.* C. Cels. VII 421; Act. Scyllit. mart. bei *Baron.* z. J. 202, n. 2. Vgl. die Art. Christenverfolgungen und Martyrer.

GENTES, s. Pagani.

GENUFLECTENTES, s. Busse.

GENUFLEXIONEN, s. die Art. Gebet, Gestus.

GENUS TERTIUM, s. Spottnamen.

GERÄTHE, s. die Art. Instrumente, Gefässe, Amula, Kelch, Patene, Colum vinarium, Fass, Taube, Asteriscus, Löffel, Lanze, Schwamm, Flabellum, Lampen und Lichter, Pax, Baculi oder Stab, Enkolpia, Diptychen, Reliquiarien, Dominicale, Scrinia, Amulette, Agnus Dei, Kämme, Pedum.

ΓΗΡΟΚΟΜΕΙΑ, Gerontocomium, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

GESANG, der altchristliche. Die christlichen Gesänge der ersten sechs Jahrhunderte unserer Zeitrechnung lassen sich in liturgische und ausserliturgische unterscheiden, oder in solche, die für den Gottesdienst bestimmt waren und in andere, die zu häuslicher Erbauung und Erheiterung dienten. Von den ersteren nur soll hier die Rede sein. Religiöse Gesänge, besonders metrische Hymnen, welche zur Verherrlichung irgend einer Gottheit zur Aufführung gelangten, besassen schon die alten Griechen. Man nannte die Dichtersänger derselben Hymnographen, unter denen die Linos, Orpheus und Trismegistos der Fabel zu den berühmteren gehörten.

Unbezweifelt begleiteten auch die ersten Christen schon beim Beginn der Ausbreitung des Christenthums ihre religiösen Zusammenkünfte mit Psalmen- und Hymnengesang, auf welchen Gebrauch deutlich genug der hl. Paulus hinweist, wenn er seine Gläubigen ermunterte, einander durch Psalmen- und Hymnengesänge und geistliche Lieder zu erbauen. So bezeugt der griechische Schriftsteller *Philo* (im 1. Jahrh.), dass sich die Christen seines Landes bald zu Nacht und bald bei Tage mit Psalmen- und Hymnengesang beschäftigen (Lib. de suppl. virtut.). Ebenso unzweifelhaft verbürgt es die unerbauliche Geschichte Pauls von Samosata, damals Bischof zu Antiochien, dass der Gebrauch religiöser Gesänge in den morgenländischen Kirchen ein allgemein verbreiteter war. Dieser unwürdige Vorsteher war nämlich nach *Eusebius* in Rücksicht seines Glaubens so tief gesunken, dass er im J. 260 nicht nur die Gottheit Christi leugnete, sondern auch die alten, zu dessen Lobpreisung bestimmten Hymnen ausser Gebrauch setzte und hierfür am hohen Osterfeste sich selber von eigens dazu bestellten Weibern in seiner Kirche besingen liess. Wie aber die verdiente Absetzung dieses Unwürdigen und dessen Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft erfolgt war, so ertönten auch im Hause des Herrn bald wieder die alten Gesänge zur Verherrlichung des Gottessohnes.

Unter den Orientalen bezeugt ferner *Ephrem* von Edessa († 379) den kirchlichen Gebrauch der Gesänge (De poenit.), und *Socrates* der Kirchenhistoriker, welcher um 380 zu Constantinopel geboren, erklärt denselben geradezu als einen im Morgenlande allgemein eingeführten (Hist. eccl.). Eine besonders ansprechende Schilderung des mit Gesängen begleiteten Gottesdienstes der thebäischen Wüstenbewohner bot *Palladius,* später Bischof von Heliopolis, dar, welcher um 390 Aegypten besuchte und sich drei Jahre lang unter den verschiedenen Mönchen jener Gegenden aufhielt. Er beschreibt nämlich, in welch tiefes Staunen und welch' fromme Begeisterung jene Fremdlinge versetzt wurden, wenn sie die von Anachoreten bewohnten Wüsteneien betraten, dann um die Abendstunde, zur Zeit der Non, wenn sie von ihrer strengen Tagesarbeit innehielten, plötzlich aus Klüften und Höhlen und aus halbzerfallenen, früher den Götzen geweihten Tempeln heilige Hymnen und Gesangsweisen erschallen hörten, die ihre Bewohner zur Ehre des einen wahren Gottes anstimmten; dann habe mancher der Fremdlinge, erstaunt über einen so erhabenen Gottesdienst, die Frage an sich selber gestellt: ‚bin ich wol in die Freuden des himmlischen Paradieses versetzt?‘ (*Pallad.* Hist. Lausiac.)

Beiläufig um diese Zeit, wo nicht schon früher, fanden die gottesdienstlichen Gesänge auch in der abendländischen Kirche ihre Anwendung. Unzweifelhaft reichen jene für die Liturgie der hl. Messe bestimmten, als das *Gloria, Praefation, Sanctus* und *Agnus,* ferner das *Exultet, Te Deum* etc., bis in diese Zeitperiode hinauf. Namentlich waren es die römischen Bischöfe, welche zur Zeit, wo die blutigen Christenverfolgungen ihr Ende erreicht hatten, erst auf eine glanzvollere Feier ihres Gottesdienstes denken konnten. Alten Berichten zufolge errichtete Papst Silvester I, der von 314—335 die römische Kirche regierte, die erste kirchliche Sängerschule in seinem apostolischen Sitze. Auch spätere von seinen Nachfolgern, die Päpste Hormisdas, Leo I, Gelasius I, Symmachus, bemühten sich vielfach um die

fernere Ausbildung der hl. Liturgie und der für dieselbe bestimmten Gesänge. Als erster bekannter Verfasser von geistlichen Gesängen erscheint unter den Abendländern der hl. *Hilarius*, Bischof von Poitiers († 366). Derselbe hatte nach dem Berichte des hl. *Hieronymus*, dessen Zeitgenosse er war, für seine bischöfliche Kirche eine eigene Liturgie verfasst, in welcher er dem Hymnengesange eine bedeutende Stelle angewiesen habe. Mit Sicherheit vermögen jedoch die ihm zugeschriebenen Stücke kaum mehr nachgewiesen zu werden. Einige, wie auch *Daniel* (Thesaur. hymnol. I 6), halten ihn für den Auctor der Pfingsthymne ‚Beata nobis gaudia'.

Vorzüglich aber war es der grosse mailändische Bischof *Ambrosius*, der als besonderer Pfleger des lateinischen Kirchengesangs auftrat. Was er für die Einführung der Wechselgesänge gethan, ist aus den Artikeln Antiphon und Antiphonar zu ersehen. Sein Biograph, der Diakon *Paulinus*, erwähnt auch ausdrücklich dessen Bemühungen für die Anordnung und Regelung des Hymnengesangs beim Gottesdienste. Auf seine Theilnahme an der Auctorschaft des sog. ambrosianischen Lobgesanges scheint dieser grosse Kirchenlehrer in seinem Werke De Spiritu sancto selber hingedeutet zu haben, wenn er schreibt: ‚man behauptet, dass ich das Volk mittelst von mir verfasster Hymnen verführe. Ich stelle es nicht in Abrede; ich habe in der That einen G. aufgesetzt, dessen Gewalt über Alles geht; denn was ist gewaltiger, als das Bekenntniss des dreieinigen Gottes? Mittelst dieses Gesanges sind solche, die kurz vorher noch Schüler waren, zu Meistern herangebildet worden.' Jedenfalls mögen die tief ergreifenden und wunderschönen Klänge des *Te Deum* schon bei ihrem ersten Ertönen sich mit so gewaltiger Wirkung des menschlichen Herzens bemächtigt haben, dass sie zum Siege der angefochtenen und verfolgten Rechtgläubigkeit über den Arianismus nicht Weniges beitrugen und sich dann noch fernerhin im Laufe von 15 vollen Jahrhunderten nicht bloss durch den erhabenen Inhalt ihres Textes, sondern auch durch ihre innigst ansprechende Vermischung von Psalmodie und Antiphonie als ein von einem gottbegeisterten Meister geschaffenes Tonwerk bewährten, das immer noch als neu und frisch, als würdevoll und erhebend, als gewaltig und grossartig sich erweist, und darum auch jetzt noch immer höchst geeignet ist, die erhabensten Feste der Kirche und die glücklichsten und freudigsten Begebenheiten des christlichen Volkes als Lob- und Dankgesang an die Gottheit zu verherrlichen.

Dass dieser hl. Kirchenlehrer für die Pflege des Kirchengesangs noch in anderer Weise wirkte, zeigt jener Zeitpunkt, wo man ihn zwingen wollte, die ausser der Stadt Mailand gelegene Kirche Portiana an die Arianer abzutreten und man die Drohung ausstreute, ihn durch Verbannung oder gar durch bestellte Meuchelmörder aus dem Wege zu schaffen. In dieser bedrängten Lage fand der Heilige Hülfe und Trost an seinem treuen Volke, das ihn in seiner Kathedrale Tage und Nächte hindurch beschützte und deren Eingänge bewachte. Da fand er auch während der nächtlichen Stunden die Veranlassung, mit seinem Volke hl. Gesänge nach der Weise der Orientalen einzuüben, wobei selbt rohe Krieger zum Lobe Christi einstimmten, und ein hl. Augustin Thränen innigster Rührung vergoss. Bei dieser Begebenheit finden sich auch die ersten Anfänge einer kirchlichen Sängerschule, indem der hl. Bischof auch Kinder in jenen Gesangsweisen unterrichten und sich an der Production derselben betheiligen liess, so sehr auch die Arianer darüber spotteten.

Die Anzahl der metrischen Kirchenhymnen, die der Auctorschaft des hl. *Ambrosius* zugeschrieben werden, ist eine ziemlich bedeutende. Neueren und älteren Forschungen zufolge erscheint er als der Verfasser folgender Hymnen, welche theilweise zu den früher, theilweise zu den jetzt noch gebräuchlichen gehören: Aeterna Christi munera (de Apostolis); Aeterne rerum conditor (de Dominica); Apostolorum passio (de Apost.); Agnes beatae virginis (de b. Agnete); Apostolorum supparem (de b. Laurentio); Consors paterni luminis (feria III); Christo profusum sanguinem (de Martyribus); Deus creator omnium polique (Sabbato); Fit porta Christi pervia (de Beata); Hic est dies verus Dei (Pascha); Iam Christus astra ascenderat (Ascensio); Iam sol recedit igneus (Sabbato); Iam surgit hora tertia (ad Tertiam); Illuminans altissimus (Epiph.); Somno refectis artubus (fer. II); Splendor paternae gloriae (dito); Stephano coronae martyrum (de s. Steph.); Veni redemptor gentium (de adventu); Victor, Nabor, Felix pii (de s. Victore).

Solche Erzeugnisse der Andacht und frommen Begeisterung fanden bald eine weite Verbreitung und vielfältige Nachahmung. Der hl. Augustin führte solche Gesänge auch in der Kirche von Hippo ein, so dass das Volk am S. Leontiusfeste des Jahres 395 den Gottesdienst der Nachmittagsfeier, statt des früher gewohnten missbräuchlichen Gastmahles, durch Absingung heiliger Hymnen bis zur Tagesneige in der Kirche fortsetzte. An den verschiedenen Kathedralen bildeten sich allmälig die Litur-

gieen wie für die hohe Messfeier, so auch für die kirchlichen Tagzeiten immer weiter aus und es entstanden nicht nur die erforderlichen Antiphonen-, Responsorien-, Orationen- und Hymnengesänge für die Messe, sondern auch für jede kanonische Stunde und jeden Wochentag, für alle hl. Zeiten des Jahrescyclus und die Festtage des Herrn und der Heiligen.

Weiter erscheinen als Sänger heiliger Hymnen der hl. Bischof *Cyprian*, welchem der Berner Cod. 455 den G. ‚Punica terra tulit' zueignet [?? K.], und in dem frommen Dichter *Prudentius Clemens* († 413), dessen Lieder zum Theil seiner Sammlung, *Cathemerinon* genannt, entnommen, frühzeitig mit Melodieen versehen und für den kirchlichen Gebrauch verwendet würden. Ihm gehören die Hymnen: Ales diei nuntius (fer. III); Audit tyrannus anxius (Innocentum); Lux ecce surgit aurea (fer. V); Nox et tenebrae et nubila (fer. IV); O sola magnarum urbium (Epiph.); Salvete flores martyrum (Innocentum); Corde natus ex parentis (Purificatio); Iam moesta quiesce querela (?); und Inventor rutili (pro Sabbato s.). Ebenso beschenkte auch *Sedulius* († 430) die Kirche mit einigen herrlichen Gesängen, als: A solis ortus cardine (de nativitate Christi); Hostis Herodes impie (Epiph.); Cantemus socii Domino, cantemus honorem (im Hymnencodex 455 in Bern, saec. IX mit dem Titel ‚Versus *Sedulii*). Auch gehört ihm als Auctor der Introitus zur Messe de Beata: Salve sancta parens.

Auf solche Weise hatte der Gründer des abendländischen Mönchthums, der hl. Benedict (geb. 480, † 543), Stoff zur Genüge, um in der Klosterregel, die er seinen Ordenssöhnen hinterliess, den Antiphonen, Psalmen, Lectionen, Versen, Responsorien und Hymnen für jeden Tag, jede Woche und Jahreszeit die ihnen gebührende Stelle beim Chordienste anzuweisen. Beachtenswerth ist hierbei das Ansehen, welches die Hymnengesänge des hl. *Ambrosius* bei ihm genossen, indem er jene Hymnen, die er für die Metten, Laudes und Vespern anordnete, einfach als Gesänge des *Ambrosius* bezeichnete (‚sequitur Ambrosianum', Reg. s. Bened.), während er jenen, die er für die kleinen Horen bestimmte, ohne Andeutung eines Verfassers den Namen Hymnen beilegte. Um diese Zeit befassten sich auch einzelne Provinzialsynoden mit Anordnungen, welche die kirchlichen Gesänge betrafen. So beschloss diejenige von *Agathe* im J. 506, dass die zur Matutin und zur Vesper gehörenden Gesänge täglich gesungen werden sollen (c. 30). Noch einlässlicher beschäftigte sich mit dieser Angelegenheit das zweite Concil von *Tours* im J. 567, indem dasselbe nicht nur die Annahme der ambrosianischen Hymnen aussprach, sondern auch jene von anderen katholischen Auctoren mit Freuden aufzunehmen bereit sei, wenn selbe in Rücksicht ihres Gehaltes dessen würdig seien und die Namen der Verfasser an ihrer Stirne tragen (can. 30). Was in Gallien der Fall war, geschah später auch in Spanien, wo die zu *Toledo* im J. 633 zu einer Synode versammelten Bischöfe über den Gebrauch der Hymnen bei den kirchlichen Officien entschieden. Einige Bischöfe glaubten nämlich diese Gesänge darum nicht gestatten zu sollen, weil sie sich weder in den Canones der Väter, noch in den apostolischen Traditionen vorfänden. Allein die Väter von Toledo bestimmten hierüber: ‚de hymnis et psalmis canendis publice in ecclesia, et Salvatoris et Apostolorum habemus exemplum.' Und ferner: ‚componuntur hymni, sicut componuntur missae, sive preces, vel orationes, sive commendationes, seu manus impositiones: ex quibus si nulla decantentur in ecclesia, vacant omnia officia ecclesiastica . . . Sicut orationes, ita et hymnos in laudem Dei compositos, nullus vestrum ulterius improbet, sed pari modo *Gallia, Hispaniaque* celebret: excommunicatione plectendi, qui hymnos reicere ausi' (*Syn. Tolet.* IV, c. 13).

Indessen erlangten die Gesänge der hl. Liturgie eine immer weitere Ausbildung. So wird *Elpis*, die Gemahlin des im J. 525 auf Befehl des arianischen Königs Theodorich hingerichteten römischen Consuls Boëtius, als die Verfasserin zweier Hymnen auf die hl. Apostelfürsten Petrus und Paulus erwähnt, von denen der eine mit den Worten beginnt: ‚Aurea luce et decore roseo', und der andere ‚Iam bone pastor Petre'. Den erstern enthält auch der vorerwähnte Hymnencodex von Bern, 9. Jahrh., doch ohne Angabe des Verfassers und ohne die Strophe: ‚o felix Roma' etc. Einen andern ansprechenden Hymnus zur Feier der Fusswaschung am hohen Donnerstage schrieb *Flavius*, um das J. 580 Bischof von Chalons. Er beginnt mit den Worten: ‚Tellus ac astra iubilent' und wurde im MA. an Domstiften und Klöstern beim erwähnten Anlasse gesungen. Noch berühmter als Hymnendichter erscheint *Venantius Fortunatus*, geb. 530 unweit Treviso in Oberitalien, von wo aus er eine Pilgerfahrt zu den Gräbern des hl. Martin nach Tours und des hl. Hilarius nach Poitiers unternahm, am letztern Orte die im nahen, von ihr gegründeten Frauenkloster wohnende Königin Radegunde kennen lernte und von ihr zu ihrem Schreiber ernannt und mit der Verwaltung ihrer klösterlichen Besitzungen betraut wurde. Da war es auch, wo *Venantius Fortunatus* mehrere geistliche



Lieder verfasste. Als Reliquien des wahren Kreuzes Christi, die sich Radegunde vom Kaiser Iustin aus Constantinopel erbeten hatte, unter festlichem Jubel in ihr neues Kloster, das man von da an ‚Zum hl. Kreuz' nannte, übertragen wurden, dichtete dieser gewandte Schriftsteller die zwei berühmten Hymnen vom hl. Kreuz: ‚Vexilla regis prodeunt' und ‚Pange lingua gloriosi proelium certaminis', welche auch in kirchliche Aufnahme gelangten. Ihm kommen ferner zu die Mariengesänge ‚Quem terra, pontus, aethera' und ‚O gloriosa domina, dann auch der Festgesang für die Osterzeit: ‚Salve festa dies toto venerabilis aevo' und endlich der in Frankreich namentlich übliche Hymnus auf den hl. Dionys: ‚Fortem fidelem militem'. *Venantius Fortunatus* starb als Bischof von Poitiers um das J. 600.

Wer aber als eigentlicher Begründer den wirksamsten Einfluss auf den römischen Kirchengesang ausübte, das war Papst *Gregor der Grosse* 590—604. Er gab dem ‚Ordo Romanus' oder den liturgischen Anordnungen früherer Päpste dadurch einen bleibenden Bestand, dass er Einzelnes verbesserte, das Fehlende ergänzte, das Unzulässige ausschied, das Bessere von dem bisher Ueblichen beibehielt, Neues hinzufügte, und so Alles bis zum Geringfügigen in entsprechendster Ordnung festsetzte. Um dem Kirchengesang grössere Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu gewähren, erweiterte er die vier, schon vom hl. Ambrosius eingeführten authentischen Tonarten mit den vier plagalischen, sammelte die für den Gottesdienst tauglichen Gesänge, verfasste, wo es ihm nöthig schien, neue Texte und versah sie mit Melodieen. Auf solche Weise entstand das berühmte Antiphonar *Gregors d. Gr.*, das er eigenhändig niedergeschrieben und mit der alten *nota romana*, nämlich den alten Neumenzeichen, versehen hatte.

Gregors Thätigkeit erstreckte sich aber auch auf die Dichtung metrischer Hymnen, die er alle für den kirchlichen Gebrauch bestimmte. Nach *Mone* (Lat. Hymnen) werden seiner Autorschaft beiläufig ein Dutzend zugeschrieben, nämlich: Clarum decus ieiunii (Quadragesima); Nunc tempus acceptabile (ditto); Ex more docti mystico (ditto); Audi benigne conditor (ditto); Lignum crucis mirabile (de Passione); Veni creator Spiritus (Pentecost.); Primo dierum omnium (de Dominica); Immense coeli conditor (fer. II); Telluris ingens conditor (fer. III); Rerum creator optime (fer. IV); Nox atra rerum contegit (fer. V); Tu Trinitatis unitas (fer. VI).

Mochte auch das liturgische Gesangbuch dieses grossen Papstes von der gesammten Kirche so freudige Aufnahme gefunden haben, dass man zu Rom dessen Original nicht nur Jahrhunderte hindurch ehrfurchtsvoll neben dem Altare der hl. Apostel an einer Kette befestigt aufbewahrte, sondern auch im Laufe der Zeit durch Tausende von Abschriften in allen Ländern des Occidents verbreiten liess, so erscheinen *Gregors* Verdienste um den Kirchengesang nicht minder gross durch die von ihm ausgeführte Neugründung der römischen Sängerschule. Er war es nämlic , der eine solche Anstalt zu Rom aufs neue stiftete, für dieselbe zwei Gebäude, das eine unter den Stufen der S. Peterskirche, das andere in der Nähe des Laterans erbaute, sie mit genügenden Einkünften versah und den Gesanglehrern, namentlich dem Vorsteher derselben (Primicerius), eine entsprechende Besoldung anwies. Diese Anstalt lag dem hl. Manne so sehr am Herzen, dass er sie öfter besuchte und die Zöglinge derselben persönlich im G. unterrichtete. In der That hatte dieser grosse Papst den erhebenden, in sein Antiphonar niedergelegten Melodieen erst durch seine berühmte Sängerschule einen dauernden Fortbestand verliehen, indem sie da, wo die alte Neumenschrift in der nähern Bestimmung der Töne nicht ausreichte, durch lebendige Tradition die Lücken ersetzte. Bald und wiederholt wanderten Sänger, die in dieser Schule ihre Bildung erhielten, nach verschiedenen Ländern, um dahin die unverfälschten Melodieen Gregors zu verpflanzen; Andere zogen nach Rom, um selber aus der Urquelle reinen Trank zu schöpfen und denselben in ihrer Heimat wieder zu verwerthen.

Auf solche Weise ward das Werk, mit dem der hl. Gregor seine Kirche beschenkt hatte, ein Gemeingut aller christlichen Länder, und um durch erhebende Weisen zur Andacht gestimmt und zu Gott gehoben zu werden, bedurfte es keiner Pilgerfahrt mehr nach der thebaischen Wüste. Bald erhoben sich Tausende von geistlichen Anstalten, wo in mitternächtlicher Stunde der Feierklang des Invitatoriums ‚Venite exultemus Domino' den Dienst der Nachtvigilien eröffnete, wo die ehrwürdigen Weisen der alten Psalmodie mit den ausgedehnten Melodieen der Responsorien und dem einfachern Vortrage der Lectionen wechselten und an Sonn- und Festtagen als Schluss des nächtlichen Gottesdienstes die majestätischen Klänge des ambrosianischen Lobgesanges die Tempelräume erfüllten. Daselbst vernahm das fromme Volk mit der aufsteigenden Morgenröthe die Gesänge des Morgenlobes (matutina laus) mit seinen Antiphonen und Psalmen, hl. Hymnen und Gebeten, und ihm folgten in abgemessener Unterbrechung die

übrigen kanonischen Stunden. Da wurden die Gläubigen täglich durch den Introitus-G. zur Theilnahme an den hl. Mysterien eingeladen, da hörten sie in Andacht versunken die um Erbarmung rufenden Töne des Kyrie, erfreuten sich an Festtagen an den Jubelklängen des Gloria, einst von himmlischen Stimmen vorgetragen; da vernahmen sie von den Stufen des Ambon her den Wechselgesang der Gradualresponsorien und darauf die recitativähnlichen Weisen des Symbolums; da wurden sie durch die Antiphon des Offertoriums zur Theilnahme am hl. Opferacte eingeladen, beim Sanctus in die Lobpreisung des Dreieinigen einzustimmen, und beim Agnus die Erbarmung jenes göttlichen Lammes anzurufen, welches die Welt von ihren Sünden befreit. Doch auch in den Nachmittagsstunden verstummten die hl. Lobgesänge nicht. Gegen den Abend hin ward das fromme Volk durch Glockenklänge zur Vesper gerufen, ihrer äussern Anordnung nach ähnlich dem Morgenlobe, und endlich zum Completorium, das mit seinen Psalmen und Hymnen mit dem Anbruche der Nacht das tägliche Lob Gottes beschliesst.

Mag nun die Zukunft über diese ehrwürdigen Urgesänge unserer Kirche urteilen, wie sie will, soviel ist gewiss, dass sich bisanhin alle anerkannt tieferen Forscher auf dem Gebiete der Töne mit Bewunderung und voller Ehrfurcht über sie ausgesprochen haben. So schreibt unter vielen Andern *Ambros* in seiner Geschichte der Musik: ‚die innere Lebenskraft dieser Gesänge ist so gross, dass sie auch ohne alle Harmonisirung sich auf das Intensivste geltend machen und nichts weiter zu ihrer Bedeutung zu erheischen scheinen, während sie Jahrhunderte lang einen nicht zu erschöpfenden Schatz bildeten, von dessen Reichthümern die Kunst zehrte. Die Musik ist an der gewaltigen Lebenskraft des gregorianischen Gesanges erstarkt, und wunderbar genug, neben den höchsten Resultaten, welche auf diesem Gebiete gewonnen wurden, steht die gregorianische Melodie in ihrer einfachsten Urgestalt nicht als rohe erste Kunststufe, sondern als ein Gleichberechtigtes da.‘

Litteratur: *Joh. Diac.* Vita b. Gregor.; *Mabillon* Ordo rom.; *Gerbert* De musica s. et scriptores de musica; *Daniel* und *Mone* Lat. Hymnen; *Ambros* Geschichte der Musik etc. ANS. SCHUBIGER.

GESTA, alle öffentlichen Protokolle und Urkunden über stattgehabte Verhandlungen. *Vigil. Taps.* C. Arium c. 5; *Papian.* Lib. resp. tit. 24. *G. episcopalia,* wenn sie von Bischöfen ausgehen, *Augustin.* Ep. 90. *G. ecclesiastica,* ‚quae in ecclesia fiunt‘, ebenfalls bei *Aug.* Ep. 75, 106, 110; Retr. II 8. *G. proconsularia,* eb. Ep. 175, 255; Contr. Parmen. I 11; C. Petit. III 16. Sie heissen bei *August.* auch *proconsularia archiva,* C. Cresc. III 62, und sind von besonderer Bedeutung für die ihnen häufig entlehnten Acta martyrum, wie auch die *G. iudicum,* eb. C. Parm. I 13. Die wichtigsten kirchlichen G. sind die *conciliaria* (ὑπομνήματα), welche (oft schon während der Verhandlungen — ἀναφοραί, so vom *Conc. oec.* II an Theodosius d. Gr. —) an den Kaiser gesandt wurden zum Zweck der Bestätigung (vgl. *Mansi* IV 1465 betr. des Ephesin., *Socrat.* I betr. des Nicaen., *Mansi* VII 476 f., 501 betr. des Chalced.). Für die Aufnahme dieser G. hatte jeder Bischof seinen Notarius (*Conc. Chalcedon.* Act. I; *Mansi* VI 624, 769); die Acta selbst wurden zur Aufbewahrung in den kirchlichen Archiven deponirt. KRAUS.

GESTANTES, die *patrini,* Taufzeugen, bei *August.* Ep. 23, 105, 107, c. 8. Später noch bei *Rhab. Maur.* De instit. cler. I 26.

GESTATORIUM, für *lectica* öfter, so *Iul. Afric.* Hist. Apost. VI, dann für *feretrum,* die Bahre, auf welcher die Reliquien bei den Umgängen einhergeführt wurden; doch scheint letztere Bedeutung nur mittelalterlich. Vgl. *Ducange* i. v.

GESTUS. *Quintilian* (XI, 3, 87) nennt die Sprache der Hände die bei so grosser Verschiedenheit der Mundarten aller Völker gemeinsame Sprache. Das ist nur im Allgemeinen richtig. Der Südländer hat andere und mannigfaltigere G., als der Nordländer; das Alterthum aber war noch unvergleichlich reicher an bezeichnenden und allgemein verstandenen Gesten, als die Gegenwart. Das galt nicht bloss von dem Vortrage der Schauspieler, von denen *Seneca* (Ep. 121, 6) sagt: in omnem significationem rerum et affectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus assequitur, sondern es galt von der Conversation überhaupt.

Was zunächst die dem Alterthum eigenthümlichen Gesten betrifft, so war das Ausstrecken des Zeige- und Mittelfingers Zeichen der Rede und Ansprache. Das bezeugt uns *Apuleius* (Metam. II 39): porrigit dexteram et ad instar oratorum conformat articulum, duobus infimis conclusis digitis, ceteros eminentes porrigit et infesto pollice infit. Da unsere Bischöfe unter dieser Haltung der Hand segnen, so hat man sich vielfach irreleiten lassen und einen Act der Segnung auf den Abbildungen erblickt, wo doch der Künstler die Figur nur als sprechend darstellen wollte. So sehen wir z. B.

den Herrn in der genannten Weise die Finger ausstrecken, wo er dem Petrus die Verleugnung vorhersagt; auf einem Gemälde in den Katakomben der hl. Agnes (*Garrucci* Storia tav. 64) sitzen sieben Personen in einem Halbkreise; dass sie mit einander sich unterreden, ist dadurch angezeigt, dass fünf von ihnen in derselben Weise, wie oben, die Hand halten. Wenn daher bei der Darstellung der Schöpfung des Menschen auf dem bekannten lateranensischen Sarkophag die zweite Person der Gottheit die Eva Gott Vater vorstellt, und dieser die Hand mit den zwei ausgestreckten Fingern gegen sie erhebt, so ist das kein Act des Segnens, sondern es soll dadurch ausgedrückt werden, dass durch das Wort Eva geschaffen worden. Das Gleiche gilt von der Hand, die vom Himmel her nach jetziger Weise segnend erscheint, als Symbol des Herrn, der zu Abraham, zu Moses, zu Isaias und Saulus redet. Daher darf man auch die bekannte Bronzestatue des Apostelfürsten in S. Peter, welche dieselbe Haltung der Rechten zeigt, nicht für einen segnenden Petrus halten; der Apostel ist vielmehr als der Lehrer gedacht, der auf der Kathedra sitzend die Wahrheit verkündigt. Uebrigens sei noch bemerkt, dass das Ausstrecken der Hand ad instar oratorum auf den Monumenten der ersten drei Jahrhunderte nur höchst vereinzelt vorkommt, während es uns auf den späteren, zumal auf den Sarkophagen, ungemein oft begegnet.

Ein anderer uns fremder G. symbolisirt Kummer und Trauer und besteht darin, dass die Leidtragenden das Kinn mit der Hand halten. In dieser Weise ist in der Regel Pilatus dargestellt, wie er, durch das Drängen der Juden gezwungen, wider Willen das Todesurteil über den Heiland ausspricht; in derselben Weise erscheinen auf späteren Bildern Maria und Johannes, und selbst die Bilder der Sonne und des Mondes beim Tode des Herrn. Der höchste Schmerz prägt sich aus im Ausstrecken der Arme und bei den Frauen durch das aufgelöste Haar und Entblössen der Brüste. So sehen wir auf einem Elfenbein-Diptychon der Kathedrale zu Mailand aus dem Anfang des 5. Jahrh. die Mütter beim Kindermord zu Bethlehem dargestellt; ein Gleiches begegnet uns auf mehreren Fresken der Unterkirche von S. Clemente. Die Katakombenbilder und selbst die älteren Sculpturen auf den Sarkophagen haben derartige Darstellungen nicht; denn der christlichen Kunst der frühern Zeit ist die Wiedergabe heftiger Affecte fremd.

Gehören die genannten Gesten dem gewöhnlichen Leben an, so weisen uns die Monumente gewisse, der christlichen Kunst eigenthümliche und in ihr conventionelle Gesten auf. Dahin gehört zunächst, dass die Figuren, welche hl. Gegenstände entgegennehmen, dieselben regelmässig auf verhüllten Händen empfangen. So bekommt Petrus die Lex Domini und die Schlüssel, Elisaeus den Mantel des Elias, der in die Herrlichkeit Christi aufgenommene Heilige seine Krone, wie hinwiederum die Heiligen ihre Kronen auf verhüllten Händen dem entgegentragen, durch dessen Gnade sie dieselben errungen haben. Weiterhin ist der Schutz, den ein Heiliger seinem Verehrer zu Theil werden lassen soll, auf den Bildern dadurch ausgedrückt, dass jener diesem die Hand auf die Schulter legt. Auf dem Mosaik von S. Marco zu Rom legt der hl. Marcus dem Papst Gregor, in S. Caecilia die Heilige dem Papst Paschalis die Hand auf die Schulter. Und da der höchste Schutz sich darin offenbart, dass die Heiligen uns helfen, den Himmel zu erlangen, so sehen wir auf dem Mosaik in S. Vitale zu Ravenna neben dem hl. Vitalis, der auf verhüllten Händen die Krone von Christus empfängt, den Erzengel Michael, welcher ihm die Hand auf die Schulter legt; das Gleiche ist der Fall auf dem Mosaik in S. Prassede zu Rom, wo die Apostelfürsten den beiden Schwestern Praxedis und Pudentiana die Hand auf die Schultern legen, während sie mit der andern einladend auf den Herrn hinweisen, der in der Mitte thront (*Ciampini* Monum. I, tab. 19, 37, 52 u. a.). Die constante Gleichmässigkeit dieser beiden G. muss einen gemeinsamen Grund haben, und sie hat ihn in der Liturgie, nämlich besonders im Empfang der hl. Communion und in der Assistenz der Taufpathen.

Kein G. begegnet uns auf den Monumenten häufiger, als der des Gebetes mit erhobenen Händen. Wir finden kaum eine bemalte Kapelle, in welcher nicht auch eine Orante abgebildet wäre; aber auch die spätere Zeit weist uns eine Menge von Bildern auf, wo die betenden Personen mit ausgestreckten Armen dargestellt sind. Wir erinnern nur an das Bild des hl. Mennas auf den Oelkrüglein, an das des Daniel in der Löwengrube in der Unterkirche von S. Clemente. Was nun die Haltung beim Gebet und besonders beim öffentlichen Gottesdienste betrifft, so gab es dafür bei Juden und Heiden bestimmte Vorschriften. Die Römer pflegten sich beim Opfern das Haupt oder eigentlich die Ohren zu verhüllen, um keinen Laut übler Vorbedeutung zu vernehmen; nur wenn man nach griechischem Ritus opferte, war das Haupt unverhüllt. Weiterhin betete man stehend, nach Osten schauend und die Hände zum Himmel erhoben; letzteres bezeugt

Apuleius (De mundo II 276, Bip.): namque habitus orantium sic est, ut manibus extensis in coelum precemur. Zu den Erdgöttern jedoch betete man, indem man die Erde mit den Händen berührte. Bei Supplicationen liegen namentlich die Frauen mit aufgelöstem Haar auf den Knieen. Auch betete man still, den Finger auf den Mund legend (s. die Quellenbelege bei *Marquardt* Heiligthümer 466). Von den Therapeuten berichtet *(Pseudo-) Philo,* dass sie sublatis in coelum oculis et manibus gebetet hätten, und dass auch die Juden dieselbe Haltung beim Gebete kannten, lehrt uns schon das Gebet des Moses beim Kampfe gegen die Amalekiter. Wenn nun die Christen dasselbe beobachteten, so war dies nicht nur der natürliche G. des Hülfeflehenden, sondern es hatte für sie noch eine tiefere, symbolische Bedeutung, indem sie nach *Tertullian* (De orat. c. 11) so den am Kreuze mit ausgebreiteten Armen hangenden Jesus nachbildeten und bekannten. Den Heiden gegenüber erklärt er die Haltung der Christen dahin, dass sie beteten manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore (der bei den heidnischen Opfern zur Sammlung mahnte), quia de pectore oramus. Man richtete sich beim Gebete nach Osten — ad orientem regionem precari, sagt *Tertullian* (Apolog. c. 16) — knieend oder stehend. Nur Sonntags und von Ostern bis Pfingsten sollte man nicht knieend beten, weil diese Tage Erinnerungstage an die Auferstehung des Herrn sind, durch dessen Auferstehung wir selber aufgerichtet worden sind. Sitzen beim Gebete erklärt *Tertullian* für unanständig; denn thue man das nicht, wenn man mit einer höhern Person spreche, quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo orationis adhuc adstante, factum istud irreligiosissimum est (De orat. c. 12).

Was die Liturgie betrifft, so vgl. oben S. 557 ff. (Art. Gebet).

Für den Empfang der Sacramente waren besondere Gesten und körperliche Haltungen vorgeschrieben; so mussten sich die Täuflinge bei der abiuratio nach Westen, als dem Sitze der Sünde, bei dem Bekenntnisse nach Osten wenden; erst nach dem Empfange der hl. Taufe durften sie mit ausgebreiteten Armen beten; die Büsser beteten knieend, das Angesicht zur Erde gebeugt (*Clemens Rom.* in I Cor. c. 57), und so bekannten sie auch ihre Sünden. Itaque, sagt *Tertullian,* exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est . . . presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari. (Das Nähere s. bei *Probst* Sacramente.)

DE WAAL.

GETREIDE (*annona*, ἐτήσια, σιτηρέσια), sollte nach einem von *Theodoret.* I 11 und *Sozom.* V 5 erwähnten Gesetze Constantins den Klerikern, Jungfrauen und Wittwen, welche dem Dienste der Kirche geweiht waren, aus dem Staatsschatze geliefert werden. Iulian schaffte dies Gesetz ab, Iovian gewährte indess wieder die Lieferung, jedoch, in Anbetracht der schlechten Zeiten, nur den dritten Theil des von Constantin festgesetzten Masses (τριτημόριον), und dabei scheint es auch bis auf auf Iustinian d. Gr. geblieben zu sein, welcher Marcians Gesetz in seinen Codex (Lib. I, tit. 2 de sacrosanct. eccl. leg. 12) aufnahm. Vgl. *Bingham* II 272 f.

GEWERBE, s. Handel und Gewerbe.

GICHTBRÜCHIGEN, Heilung des. Eine auf den Wandgemälden und ‚Goldgläsern', häufiger noch auf den Sarkophagen der Katakomben vorkommende biblische Scene ist die Heilung des G., welche der Klasse der sog. liturgischen Bilder angehört. Die hl. Schrift erzählt von zweimaliger Heilung je eines Paralytischen. Die erste hatte Statt zu Kapharnaum, als vier Träger den des Gehens Unfähigen durch das Dach vor Jesum herabliessen (Matth. 9, 1—8; Marc. 2, 1—12; Luc. 5, 17—26). Die andere geschah zu Jerusalem am Teiche Bethesda (Joh. 5, 1—16). Da zu dem in Kapharnaum Geheilten Jesus sagte: ‚sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben,' so fassten die *Apostol. Constitutionen* (II, c. 19, ed. *Pitra;* Inst. iur. eccl. graec. monum. I 156) diese Heilung als ein Symbol des Busssacramentes auf. Dieser Auffassung schloss sich P. *Marchi* in der Erklärung des Fresco, das die Heilung eines G. in der Katakombe der hl. Agnes darstellt, an. Seiner Deutung folgten Andere. Die körperliche Heilung sei Sinnbild der geistigen Heilung, das Aufstehen aus dem Bette Symbol der Auferstehung der Seele, die häufig nackte Darstellung des Geheilten ein Fingerzeig, dass die Busse eine geistige Neugeburt vermittle. Höchst beachtenswerth sei noch der Umstand, dass die Heilung des G. auf den altchristlichen Monumenten in der Regel mit irgend einer eucharistischen Scene, z. B. der wunderbaren Brodvermehrung oder der Hochzeit zu Kana, in Verbindung gebracht sei, gerade wie noch jetzt nach katholischer Anschauung und Praxis die Sacramente der Busse und des Altars sich bedingten und ergänzten. Die Darstellungen der Katakomben sind aber nicht auf Grund von noch so berechtigt scheinenden Hypothesen, sondern nach den Anschauungen der damals Lebenden zu erklären. Nun haben

wir aber den ganz klaren und bestimmten Ausdruck eines zeitgenössischen Kirchenschriftstellers, des *Tertullian* nämlich, der in seiner vormontanistischen Abhandlung De bapt. c. 9 bei Besprechung der biblischen Vorbilder der Taufe die Heilung des Paralytischen am Teiche Bethesda ausdrücklich als Symbol der Taufe angesehen wissen will. *De Rossi* schliesst sich mit Recht (R. S. II 334 f.) dieser Deutung *Tertullians* an, zumal letzterer nochmals indirect seine eben erwähnte Behauptung in seiner montanistischen Schrift De pudicitia c. 8, 9, 15—20 erhärtet. In den Kapiteln, wo er die für die Sündenvergebung nach der Taufe citirten biblischen Gleichnisse und Geschichten von seinem rigoristischen Standpunkte zu entkräften sucht, thut er der Heilung des Paralytischen gar keine Erwähnung, ein Beweis, dass man sie nicht als Symbol der Busse ansah. Zudem widerspricht die Darstellung abermaliger Busse nach der Taufe für besonders schwere Sünden dem Geiste der ersten christlichen Jahrhunderte. Mit grosser Sorge bemühte man sich, die Unschuld der Taufe zu bewahren, welche Sorge die Verschiebung der Taufe oft bis auf das Todtenbett verursachte und welche dem *Tertullian* De bapt. c. 18 die Worte eingab: ‚die Unverheirateten thun gut, (mit der Taufe) zu warten, bis sie entweder heiraten oder in der Enthaltsamkeit befestigt sind. Diejenigen, welche das ernste Gewicht der Taufe kennen, werden mehr die Erlangung, als den Aufschub derselben fürchten.‘ Nicht vor, sondern erst nach dem Falle wurde dem Schiffbrüchigen das noch übrigbleibende zweite Brett der Rettung nahegelegt. ‚Nos,‘ sagt ausdrücklich der hl. *Pacian* von Barcelona (Ad Symphron. epist. I, c. 5), ‚hanc indulgentiam Dei nostri non ante peccatum, sed post peccata detegimus.‘ Ferner kehrt die Deutung Tertullians von der Heilung des G. als eines Symbols der Taufe bei einem der späteren Kirchenväter, dem hl. *Optatus von Mileve* (De schism. Donat. II, c. 6) wieder. Sodann weist uns die gerade nicht häufig vorkommende nackte Darstellung des Geheilten doch weit eher auf die geistige Neugeburt durch die Taufe (s. d. A.), als auf die Busse, wie auch die eucharistischen Scenen der Brodvermehrung und der Hochzeit zu Kana, die mitunter auf unsere Heilung folgen, der Reihenfolge des Empfanges der Sacramente in der alten Kirche — Taufe, Firmung, Eucharistie — entsprechen. Endlich ist auf einem römischen Sarkophage (*Bottari* Tav. CXCV) an dem Bette, das der Paralytische trägt, das Bild eines Fisches (s. d. A.) als Symbol Christi, des Urhebers der Taufgnade, angebracht.

Wenn *Martigny* Dict.[2] 578 die Heilung des Paralytischen auch als Symbol der Auferstehung aufgefasst wissen will, so hat er nur dann Recht, wenn er diese Auffassung nicht der altchristlichen Zeit, sondern dem Frühmittelalter zuschreibt.

Der Paralytische, gewöhnlich mit einer um die Hüften geschürzten Tunica und einer Art eng anliegender kurzer Hosen, wie sie Soldaten, Reisende und Kranke zu tragen pflegten, bekleidet, ist (zum Zeichen der Inferiorität) kleiner dargestellt als Christus, welche Darstellung bei allen Presthaften Anwendung fand, die der Heiland heilte. Das Bett, das er trägt, ist das κράβαττον, das Tragbett der Armen von Latten und Riemen mit darauf liegender Decke (vgl. *Bisping* zu Joh. 5, 8). Christus hält in der Linken eine Schriftrolle, die Rechte hat er gegen den Geheilten gewendet, gleichsam als Aufforderung: ‚stehe auf, nimm dein Bett und wandle, (Joh. 5, 8). Auf einem Sarkophagfragmente (Fig. 211 abgebildet nach *Bottari* Tav. XXXI) steht zur Linken Christi ein kahlköpfiger Mann mit ernster Miene, eine Schriftrolle in der Linken, den Zeigefinger der Rechten mahnend erhoben. Dieser Mann ist wahrscheinlich einer der Schriftgelehrten, die es nicht erlaubt fanden, dass der Paralytische am Sabbath sein Bett trage (Joh. 5, 10). MÜNZ.



Fig. 211. Sarkophagrelief (nach Bottari).

[Andere Darstellungen desselben Sujets geben der Sarkophag bei *Bottari* Tav. XXXIX, dessen betr. Scene reproducirt ist bei *Smith-Cheetham* Dict. 201; *Rohault de Fleury* Les évangiles pl. LI [1-5], LII. Elfenbeinplatte, Buchdeckel in der Kathedrale zu Mailand (6. Jahrh.); *Bugati* S. Celso, 1782; *Westwood* Catal. 40. Elfenbein der Sammlung Micheli (7. Jahrh.); *Westwood* 43. Elfenbein in der Bibl. nat. zu Paris (5.—7. Jahrh.); *Lenormant* Trés. de glypt. II, pl. 9, 11; *Westwood* 46. Elfenbein in Ravenna, Museum (6.—7. Jahrh.); *Gori* Thes. Dipt. III 41; *Labarte* Hist. des arts etc.; *Westwood* 50. Elfenbein in Bodleian Library, Oxf. (9.—10. Jahrh.); *Didron* Ann. XX 118; *Westwood* 56. Elfenbein, Pyxis des Mus. crist. im Vatican (5.—6. Jahrh.); *d'Agincourt* Sc. XII [4] (= *Gori* Thes. Dipt. pl. IV [20], ?); *Westwood* 274. Mosaik in S. Apollinare nuovo in Ravenna; *Ciampini* II, tav. XXVII [10] zu p. 97.

Viel seltener ist die andere Scene dargestellt, wo der Kranke durch das Dach des Hauses herabgelassen wird. Es scheint,

dass diese Darstellung erst später, seit dem 6. Jahrh., in Aufnahme kommt. Als erstes Beispiel derselben wird das Mosaik in S. Apollinare nuovo in Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XXVII 97) zu nennen sein; noch jünger (9. Jahrh.) ist diejenige einer Handschrift der Bibl. nat. in Paris, welche hier nach *Rohault de Fleury* L'évangile pl. XLIII[5] reproducirt ist (s. unsere Fig. 212). K.]



Fig. 212. Miniatur des 9. Jahrh. (Bibl. nat. zu Paris).

GLADIATOR. Es giebt kaum einen schärfern Contrast gegen Anschauungen und Sitten der Gegenwart, als jene bis zur höchsten Leidenschaftlichkeit gesteigerte Wollust der Römer an den Gladiatorenspielen, in denen Hunderte von Unglücklichen unter einer ans Märchenhafte grenzenden Pracht der Decoration zur Belustigung des Volkes hingemordet wurden (vgl. die Abhandlungen bei *Marquardt* IV 554 und *Friedländer* 215). Der Schauplatz dieser blutigen Munera war zu Rom seit Vespasian das Colosseum; in der Folge hatten alle grösseren Städte des Reiches ihre Amphitheater. Die Opfer waren theils eigens hierfür gemästete Gladiatorenbanden, die in ihren Schulen oder Ludi durch Lanistae oder Fechtmeister zu diesen Kämpfen einexercirt wurden, theils zum Tode verurteilte Verbrecher; bald mussten sie mit einander, bald mit wilden Thieren kämpfen, und zumal in letzterer Beziehung war es der Ruf ‚Ad leonem!' der während der ersten drei Jahrhunderte Schaaren von Christen in die Amphitheater lieferte. Am Tage vor dem öffentlichen Auftreten wurde den Verurteilten als letzter Gnadenerweis die coena libera, eine Mahlzeit, gegeben, zu welcher dem schaulustigen Volke der Zutritt gestattet war; die Christen feierten statt dieser Mahle ihre Agapen (Passio s. Perpet. 17: pridie cum illa coena ultima, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non coenam liberam, sed agapen coenarunt). Das Munus selbst wurde durch eine Pompa eröffnet, in welcher die Kämpfer einen Paradezug durch die Arena hielten; der Klang der Tuba gab das Zeichen zu den Waffen; Säumige und Furchtsame trieb man mit Peitschen und glühenden Eisen in den Kampf. Die Gefallenen wurden auf Todtenbahren durch die Porta libitinensis in das Spoliarium geschafft, wo diejenigen, welche noch am Leben waren, vollendsgetödtet wurden (Passio 21: tam exanimis prosternitur cum ceteris ad iugulationem solito loco); die aus dem Kampfe Entlassenen traten durch die Porta sanavivaria ab. Bei den Thiergefechten, die zugleich Execution von Verurteilten waren, wurden die Opfer, gewöhnlich theatralisch costumirt (Passio 18: viri quidem [habitum induti] sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri) wehrlos oder mit stumpfen Waffen den Bestien preisgegeben (Passio 19 u. 20).

Das Christenthum musste sich mit seinem innersten Wesen gegen diese unmenschlichen Belustigungen auflehnen, und war es daher früher den Gläubigen verboten, an denselben Theil zu nehmen, so wurde nach Anerkennung des Christenthums von der Kirche im Bunde mit den Kaisern an ihrer Unterdrückung gearbeitet; Constantin erliess bereits 325 Verordnungen gegen die blutigen Spiele des Amphitheaters. Allein die Macht der Gewohnheit und der Leidenschaften war stärker als das Gesetz, und die Gladiatorenkämpfe dauerten fort bis in den Anfang des 5. Jahrh. Valentinian der Aeltere vermochte nur insofern eine gewisse Einschränkung zu erzielen, als er den Beamten unter schwerster Strafe verbot, einen Christen aus was immer für einer Ursache in die Gladiatorenschulen zu verurteilen. Vergebens forderte der Dichter Prudentius den Kaiser Honorius auf, die Wünsche der Gläubigen zu erfüllen: tu morte miserorum hominum prohibeto litari; nullus in urbe cadat, cuius sit poena voluptas (Contr. Symm. II 1125). Erst der Opfertod des Mönches Telemachus machte im J. 404 den Gladiatorenspielen ein Ende. Gerade um dieselbe Zeit war, wie die 1868 ausgegrabene Inschrift beweist, in Porto durch einen gewissen Arpagius Lupus ein neues Gebäude zu jenem Zwecke erbaut

worden; ‚sine usu ab initio relictum' wurde es nachher in eine Wohlthätigkeitsanstalt verwandelt (Bull. 1869, 84).

Wenn wir trotz des Abscheues der Christen gegen die Gladiatorenspiele dennoch auf den Monumenten wiederholt Darstellungen von Gladiatoren finden, so erklärt sich das aus der (unter Art. Kränze dargelegten) allegorischen Auffassung des Lebens unter dem Bilde des Kampfes in der Arena. DE WAAL.

[Ueber die wichtigsten Darstellungen, welche hierher gehören, s. d. A. Kampf. Hier sei nur noch bemerkt, dass *V. Schultze* (in Zeitschr. f. K.-R. III 661) vollständig im Irrthum ist, wenn er in dem 1879 aufgedeckten Gemälde von S. Sebastiano die Darstellung eines hier beigesetzten christlichen Gladiators sieht und demnach meint, es habe solche gegeben, ohne dass dieselben, gemäss *Const. Apost.* VIII 102, von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden. K.]

GLASFENSTER. Die Verwendung des Glases zum Verschluss der Fenster war den Alten keineswegs unbekannt. Zwar war man früher der Ansicht, dieselben hätten sich zum Verschluss ihrer Fenster nur der Läden oder Jalousieen, wie jetzt noch vielfach im Süden (vgl. *Jahn* Ad Pers. III, 1, p. 144), oder des Fensterglimmers bez. dünner Steinplatten bedient (lapis specularis, *Plin.* Nat. hist. XXXVI, § 160—162, 183; IX, § 113; III, § 30; XXXVII, § 203), welche die Griechen τὸ διαφανές nannten (Galen. vol. XIII, § 663, ed. Kuhn) und von welchem sie das Glas (ἡ ὕαλος κεκαυμένη) genau unterschieden. Eine Reihe von Aeusserungen alter Schriftsteller über Fenster, Specularia, an Häusern, Bädern, Treibhäusern (*Senec.* Ep. LXXXX 25, LXXXVI 11; N. a. IV, 13, 7; *Plin.* Ep. II 17, 21; *Symposii* Aenigma 67 bei *Wernsdorf* P. L. M. VI 542; *Paulin.* S. R. III, 6, 56; Dig. XXXIII 7, 12, § 16, 25; *Plin.* Nat. hist. XIX, § 64: *Martial.* VIII 14; *Columella* XI, 3, 52; *Lactant.* Opif. Dei VIII .11) sind dann auf solche Specularien bezogen worden, weil dieselben jedenfalls viel billiger als Glasfenster waren und ausserdem die Sonnenstrahlen dämpften (*Philon. Iud.* Leg. ad Caium 45, II 599, Mangey = VI 164, ed. Tauchnitz). Vgl. dazu *Quatremère de Quincy* Mém. sur la manière dont étaient éclairés les temples des Grecs et des Romains, in Hist. et mém. de l'Institut, Cl. d'hist. 1818, III 272; *Marquardt* Privatalterth. II 343. Indessen hatte schon *Winckelmann* (Anm. über die Baukunst der Alten I, § 63) aus den in Herculaneum gefundenen ‚platten Stücken Glas' geschlossen, dass die Römer schon in der frühern Kaiserzeit G. besessen haben müssen (vgl. Werke II 251, 343). Später wurden auch in Pompeji, z. B. in den Bädern, der Casa del Fauno, dem Hause des Actaeon (s. die Belege bei *Marquardt* II 343), G. und in Velleia sogar mattgeschliffene Fenstergläser (*de Lama* Iscrizioni antiche della scala Farnese 29) gefunden. *Mazois* II 52 sieht in dem von *Winckelmann* Mon. ined. 266, tav. 204 herausgegebenen antiken Bild mit der Inschrift: BAL*neum* FAVSTINES den Fensterverschluss der Säulenhallen deutlich angegeben. Der letztere Umstand wäre für die Geschichte der Verglasung unserer Basiliken nicht unerheblich. Zunächst sind bei unseren altchristlichen Bauten zum Verschluss der Luft- und Lichtöffnungen, welche meist zahlreich und klein waren, die Stein- (Marmor-) oder Holzgitter (*Transennae*, s. d. A.) in Anwendung gekommen, gerade wie in nichtchristlichen Bauten, z. B. in den Caracalla-Thermen. Solche Transennae sind in den Katakomben mehrfach gefunden worden; die Basilika S. Lorenzo fuori le mura besitzt noch jetzt Exemplare dieses Verschlusses von grosser Einfachheit (Abbildung bei *Reusens* Élem. d'arch. chrét. I 178); andere bietet S. Martino ai monti in Rom (eb. 179). Noch im J. 1200 wurden die Fenster von S. Miniato bei Florenz mit weissen Marmorplatten geschlossen; sehr merkwürdig ist auch der Fensterverschluss der Basilika von Torcello bei Venedig, wo eine Marmorplatte sich auf marmornen Angeln bewegt (Abb. bei *Reusens* a. a. O. II 179).

Neben diesen *Fenestrae gypseae* kamen aber, sicher seit dem 4. Jahrh., auch eigentliche G. vor. Als Zeugen dafür wird man *Lactant.* De opif. Dei c. 8 (verius et manifestius est mentem esse quae per oculos ea quae sunt opposita, transpiciat quasi per *fenestras perlucente vitro,* aut speculari lapide obductas), wo trotz aller Einrede doch offenbar G. erwähnt sind, weiter *Hieron.* Comm. in Ezech. 41, 16 (fenestrae, non speculari lapide nec vitro, sed lignis interrasilibus clausae), *Prudentius* (Peristeph. XII 53—54 (tum camuros hyalo insigni varie cucurrit arcus, || sic prata vernis floribus renident, von S. Paolo f. l. m.) anführen können. In die fränkische Zeit fallen die Zeugnisse des *Sidonius Apollinaris* Epp. II 10, wo das durch die Fenster der Lyoner Kirche fallende Licht dem gelben Metall verglichen wird (intus lux micat atque bracteatum || sol sic sollicitatur ad lacunar || fulvo ut concolor erret in metallo. || Distinctum vario nitor marmor, || percurrit cameram solum, fenestras: || ac sub versicoloribus figuris || vernans herbida crusta sapphiratos || flectit per prasinum vitrum lapillos; cfr. *Sirmond.* Opp. var. I 506); *Greg. Turon.*

Hist. Fr. VI 10 (von Kirchendieben: ascendentes per eum effracta vitrea ingressi sunt); VII 29 (effractis cellulae vitreis hastas per parietis fenestras iniciunt); Mirac. I 89 (vitreas auferam); *ders.* in s. Carm. an Vitalis, B. von Ravenna (I, 2), an B. Leontius (I, 15, 48), an Felix, B. von Nantes (III, 7, 45); *Venant. Fortunat.* Carm. II 10 (ed. F. Leo, Berol. 1881), p. 40: prima cupit radios vitreis oculata fenestris || artificisque manu clausit in arce diem). Fränkische Glasarbeiter kommen 676 nach England, um Glasfenster für die Kirche zu Weremouth in Durham herzustellen (ad cancellandas ecclesiae porticumque et coenaculorum eius fenestras, *Bed.* Vit. s. Benedicti § 5); *Audoën.* Vit. s. Eligii II 45. Spätere Belege hat *Ducange-Henschel* VI 859 i. v. Vitreae gesammelt. Bekannt sind dann namentlich die Beispiele von römischen Kirchen, die unter Leo III und Benedict III mit farbigem Glase versehen wurden (vgl. dazu *Wackernagel* Die deutsche Glasmalerei, Leipzig 1855, 19, 132, n. 91, 92; *Didron* Ann. XXIII 52; *Labarte* 338). Das Aufkommen der gemalten Fenster, über deren Alter die Controverse noch schwebt, gehört nicht mehr dem uns hier beschäftigenden Zeitraume an; ich verweise dafür ausser den schon erwähnten Quellen auf *R. Rahn* Ueber die Anf. d. Glasmalerei, A. A. Ztg. 1879, n. 298 B., Sp. 4388; *Ilg* zu Heraclius, Quellenschriften für K.-G. u. Kunsttechnik IV, und Einl. zu *Lobmayr* Die Glasindustrie, Stuttg. 1874; *Br. Bucher* Gesch. der techn. Künste, Stuttg. 1875, I 57 ff.; *Winston* Anc. Glass Paint. 2.

Man hat (Archaeologia XL 194) in Trier gefundenes Glas als Reste der alten Verglasung einer im 5. Jahrh. zerstörten Basilika angesehen (vgl. *Smith* Dict. I 727). Der Beweis scheint mir nicht erbracht und ebenso vermisse ich jeden andern zuverlässigen Nachweis über Reste altchristlicher Verglasung, welche sich etwa erhalten haben sollen. Sie war jedenfalls die seltene Ausnahme gegenüber der Regel, welche einem andern Verschluss durch diaphane Steinplatten, Holzgitter oder Vorhänge den Vorzug gab, wie solche noch c. 1000 in Tegernsee erwähnt werden, ehe man gemalte Scheiben hatte (*Pez* Thes. Anecd. VI, 1, 122). KRAUS.

GLASMOSAIK, s. Mosaik.

GLASPASTEN, in Nachahmung der geschnittenen Steine, waren im Alterthum ebenso gewöhnlich als heutigen Tages. Die Museen, besonders das britische, bewahren eine gewisse Anzahl solcher Pasten auf, welche theilweise als Gemmen beschrieben sind. Von hervorragenden Exemplaren seien erwähnt: Mus. cristiano: aus der Coll. Vettori (s. *Vettori* Num. aer. expl. p. 37; *Martigny* Dict.[2] 494, Nativité, danach unsere Fig. 213); ziemlich grosse G. mit der



Fig. 213. Glaspaste (nach Vettori).

Darstellung der Geburt des Herrn; G., ebenfalls mit der Nativitas, beschrieben von *Venuti* (Accad. di Cortona VII 45, abgeb. bei *Martigny* a. a. O., danach unsere Fig. 214). Vielleicht im Vatican eine bei *Smith*



Fig. 214. Glaspaste (nach Venuti).

Dict. 735 beschriebene Paste mit mehreren Darstellungen (ein todter Heiliger, Madonna mit dem Kind, Aureola u. s. f.). Sehr fraglich ist, ob die *ebenda* erwähnten grossen G. mit den zwei Israeliten vor der Schlange, mit dem Christus, der die Zwölfe segnet, und mit dem die Auferstehung symbolisirenden Frosch (vgl. *Chabouillet* n. 3474, 3475, 3453) altchristlich sind; ich möchte es bejahen. *Le Blant* beschrieb zwei G., welche hierher gehören; eine, in seinem Besitz, mit der Inschrift OMN | IBVS ist wahrscheinlich, wenn auch nicht mit Gewissheit, altchristlich und von einem Halsschmuck herrührend (Inscr. chrét. de la Gaule I 43, Abb.); eine andere ahmt den rothen Jaspis nach und ist aus den Peiresc'schen Papieren der Nationalbibliothek bekannt (*Le Blant* Bull. de l'Athénée français, févr. 1856, pl. I[11], reproducirt C. J. G. IV 430, n. 9093); sie hat die Inschrift: ΔΟΥ || ΛΟ(ς) || ΧΡΙCΤΟ(υ).

Von anderen Gegenständen, zu welchen Glasflüsse verarbeitet wurden, ist noch ein Enkolpion zu erwähnen, von welchem

de Rossi Bull. 1875, 138 f. ausführlich handelte, und welches mit seiner räthselhaften Inschrift: S · M, S · N (*salus mea? salus nostra?*) eb. tav. X [3-4] abgebildet ist. *Peyresc* besass zwei gläserne oder vielmehr krystallene Fische, die er IXΘYC *chrystalinus pensilis* nennt (Inscr. du cab. de Peyresc, Bibl. de Troyes, cod. 374, p. 70, bei *de Rossi* a. a. O. 139); indessen wurde ein Fisch aus Bergkrystall auch in Pompeji 1869 gefunden (eb. 138), so dass der christliche Charakter dieser Denkmäler ohne Inschrift mehr als zweifelhaft ist. KRAUS.

GLASGEFÄSSE, christliche. Beim Beginne der christlichen Aera war zu Rom das Glas noch so selten und galt als so kostbar, dass die Dichter des augusteischen Zeitalters für das Wasser kein poetischeres Bild haben, als das Glas (fons splendidior vitro, ros vitreus, unda vitrea). Von dieser Zeit ab wird dasselbe, bis dahin besonders aus Alexandrien eingeführt, gewöhnlicher; es entstanden Fabriken erst in Campanien, dann in Rom, endlich auch in Spanien und Gallien (*Plin.* Nat. hist. XXXVI, § 194), und das Glas verdrängte die goldenen und silbernen Becher aus dem Gebrauche (*Plin.* l. c. § 199). Bald gehörten Glassachen (vitreamina, vitrea) zu der gewöhnlichen Hauseinrichtung, und in welchem Umfange dies der Fall gewesen, zeigen die trotz des zerbrechlichen Materials so massenhaften Funde derselben nicht nur in Italien, sondern auch in den Provinzen, namentlich am Rhein. Die Herstellungsarten waren dieselben, wie auch jetzt; es wurde in flüssigem Zustande in Formen gegossen, als zähe und dehnbare Substanz geblasen, in Fäden gezogen und gesponnen, in kunstvollster Weise gefärbt, in hartem Zustande geschnitten und geschliffen (*Becker* u. *Marquardt* Handb. der röm. Alterth. Th. V, Abth. II 336 ff.; *Semper* Der Stil, 2. A. II 178 ff., wo auch die Belegstellen und die Litteratur angeführt sind).

In den Rahmen der christlichen Archäologie gehören die G. in doppelter Beziehung: einmal weil sehr viele derselben in und bei christlichen Gräbern und in den Ruinen christlicher Häuser gefunden wurden, sodann weil manche durch ihre Zweckbestimmung oder Verzierung einen specifisch christlichen Charakter haben. Zu den Funden der erstern Art gehören fast alle Arten von Glasgefässen, welche damals im Gebrauche waren, so Geschirre gewöhnlicher oder zierlicherer Art, Flaschen, Kannen, Töpfe, kleine Amphoren, Schüsseln, Teller, Trinkgläser, Lampen, kleine Figuren von Göttern, Menschen und Thieren, Amulette, Spielsteine (Calculi), Salbenfläschchen (früher als Lacrymatorien bezeichnet), Aschenurnen, Büchsen (pyxides), Schmucksachen, namentlich Glasperlen, nachgeahmte Edelsteine; manche dieser Gläser sind mit Email oder eingeschliffenen Verzierungen geschmückt. Auch fanden sich Tafeln und Scheiben mit Früchten, Vögeln, Fischen in Email verziert, von der Art, wie sie die heidnischen Römer zur Bekleidung und Verzierung der Zimmerwände gebrauchten (*de Rossi* R. S. III 601 sqq.).

Die meisten dieser Glassachen sind aus heidnischen Werkstätten hervorgegangen. Die an dem Bewurf der Loculi erhaltenen wurden regelmässig nicht in speziell religiöser Absicht, sondern als Erkennungszeichen, manchmal auch zur Verzierung hineingedrückt (s. d. A. Gegenstände aus den Katakomben). Die in den Gräbern, meistens zu Häupten der Leiche — welche Stelle auch oft für die aussen in den Kalk eingedrückten gewählt wurde —, zuweilen auch auf der Brust derselben befindlichen, sind in ihrer besondern Zweckbestimmung nicht vollständig klargestellt. Einzelne, wie die sog. Lacrimatorien, enthielten wol ohne Zweifel Balsam und kostbare Wohlgerüche. Was die grösseren, kelchförmigen Gefässe und Schalen enthalten haben und in welchem Sinne sie beigesetzt wurden, steht nicht fest. Jedoch kann es nicht zweifelhaft erscheinen, dass diesem Gebrauche eine christlich-religiöse Idee zu Grunde lag; vielleicht waren diese Gefässe nur ein Hinweis auf das himmlische Gastmahl, oder ein Symbol des Leibes (I Kön. 21, 5; I Thess. 4, 4), oder ein Sinnbild der Auserwählung (vasa electionis, Apg. 9, 15), wie dies von den Gefässen in den bildlichen Darstellungen (s. d. A.) anzunehmen ist; wahrscheinlich haben sie meist Weihwasser enthalten, wenn auch ausdrückliche Zeugnisse für dessen Beisetzen bei den Leichen erst im MA. sich finden, zuweilen Blut des Martyrers (s. d. A. Martyrer, Blut derselben). *Aus'm Weerth* (Jahrb. LXIV 124) glaubt drei von ihm daselbst veröffentlichte G. mit Henkeln, in der Form den Calices ministeriales ähnlich, mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als liturgische Kelche, ‚aus welchen der Verstorbene das letzte Abendmahl als Wegzehrung empfing', bezeichnen zu können, ‚mit Sicherheit freilich nur eines derselben'. Als Gründe dieser Meinung werden der Fundort in christlichen Gräbern und die Form angeführt. Ersterer Grund kann natürlich nicht massgebend sein, der zweite scheint uns ebenfalls nicht beweisend, da die Gefässform keineswegs den liturgischen Kelchen eigenthümlich war, sondern sich auch an profanen Gefässen, christlichen wie heidnischen, findet. Ungegründet scheint uns auch die Vermuthung, der Verstorbene habe aus

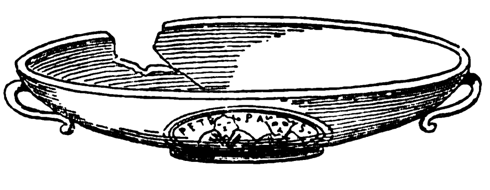
einem solchen ‚Grabkelch' die hl. Wegzehrung empfangen; denn den Kranken wurde die hl. Communion stets nur unter der Gestalt des Brodes gebracht, und wir haben keinen Anhaltspunkt, um anzunehmen, man habe sich zu dieser Ueberbringung eines Kelches und noch dazu eines offenen Kelches bedient, und ebensowenig zu der Annahme, man habe dann diesen Kelch bei dem Kranken zurückgelassen und mit ihm begraben (vgl. *Probst* Sacramente 243). Einen speziell christlichen Charakter, wenigstens in der Absicht der Christen, haben auch die mehrfach gefundenen gläsernen Fische (s. d. A. Fisch).

Eine Anzahl dieser G. sind durch ihre Verzierung besonders beachtenswerth: in dieser Beziehung sind näher zu besprechen die Goldgläser und gemalten G., die geschliffenen G., darunter die Vasa diatreta und pseudodiatreta.

I. Goldgläser (*Fondi d'oro*). Fast ausschliesslich an und in christlichen Gräbern, namentlich in den römischen Katakomben, wurde eine grössere Anzahl (bis jetzt gegen 350) sog. Goldgläser gefunden, d. h. figürliche Darstellungen mit oder ohne Inschriften, oder auch Inschriften allein, welche in ein auf einem Glase befestigtes Goldplättchen gravirt und auch an der andern Seite mit Glas überhangen waren. Die meisten derselben fanden sich in den Kalk des Verschlusses der Katakombengräber eingedrückt und wurden durch dessen Verhärtung uns erhalten. Einzelne derselben waren, wie der glatte Rand und der umgebende metallene Reif mit Oehr (*Garrucci* Vetri 41) zeigen, bestimmt, als Medaillons zu dienen oder am Halse getragen zu werden; viele waren, wie die Inschriften beweisen, von vornherein zum Schmuck von Trinkgefässen bestimmt; andere, wie z. B. die der berühmten Patene der Sammlung Disch, jetzt im britischen Museum, finden sich als Schmuck anderer Gefässe. Ob die beiden letzteren Arten auch ursprünglich meist als Medaillons angefertigt und daran die Ränder angeblasen wurden, wie Prof. *Aus'm Weerth* (Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. LXIII 102) vermuthet, scheint uns sehr zweifelhaft, indem es doch viel einfacher war, die auf einem Glas angebrachte Golddarstellung in den noch elastischen Boden oder Mantel des Gefässes einzudrücken, wie dies Prof. *Aus'm Weerth* a. a. O. von der Patene der Sammlung Disch zugiebt, als sie zuerst mit Glas zu überfangen und dann die Wände anzublasen, nachdem die Ränder nochmals glühend gemacht waren. Wollte man annehmen, wie dies von dem genannten Gelehrten a. a. O. 101 zu geschehen scheint, die mit Glas schon überfangenen Medaillons seien in dieser Patene und anderen dort angeführten Gefässen des Provinzialmuseums zu Bonn eingedrückt worden, so würden dieselben an der obern Seite von zwei Glaslagen bedeckt sein, wofür ein Beweis nicht vorliegt, und was jedenfalls nur sehr ausnahmsweise vorkommt. *Garrucci* Vetri, 2. Aufl. (nach welcher hier stets citirt wird) 221, tav. XXXIX 7 b, kennt nur ein Beispiel, und auf diesem ist wegen der doppelten Glaslagen das Goldbild kaum erkennbar. Die Ansicht desselben Gelehrten (a. a. O. 102), die Mehrzahl der Fondi d'oro seien niemals Böden zerbrochener Gefässe gewesen, sondern religiöse Bilder in Form runder Glasmedaillons, wird sich schwerlich erweisen lassen; der dafür a. a. O. Note 1 angeführte Grund, viele im Vatican zeigten glatte Rundungen, kann als Beweis um so weniger gelten, als bei Weitem die meisten am Rande brüchig sind, wie die Abbildungen bei *Garrucci* Vetri zeigen. Dass die Ränder, welche aus dem Kalkbewurf hervorstanden, im Laufe der Jahrhunderte und in den Wechselfällen der unterirdischen Coemeterien abgestossen wurden und nur die in demselben festgehaltenen Böden übrig blieben, begreift sich leicht. Bei vielen Exemplaren zeigt auch schon die eiförmige oder leichtgeschwungene Gestalt, dass sie von Anfang zu Böden von Trinkbechern oder von Schalen be-



Fig. 215. Goldglas (nach Garrucci Tav. XXXIX 3).


Fig. 216. Goldglas (nach Garrucci).

stimmt waren. Von einer in gleicher Weise verzierten (innern) Seitenwand eines Glasgefässes kam nur ein einziges Fragment ganz erhalten zum Vorschein; es wurde zuerst von *Boldetti* 191, dann von *Garrucci* Vetri tav. XXXIX 7 a, b abgebildet. Wir geben in Fig. 216 die Abbildung nach *Garrucci* und fügen die von ihm eb. 8[6] vom Fusse eines solchen Gefässes gegebene Darstellung bei (Fig. 217). Regelmässig ist

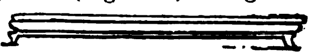


Fig. 217. Boden eines Goldglases (nach Garrucci).

die Darstellung nur in Gold gravirt; in einigen wenigen Exemplaren sind auch Farben, namentlich roth, grün, himmelblau und weiss angewendet, und zwar zwischen den beiden Glaslagen, nicht von aussen später angebracht; in einigen Fällen ist die Darstellung in das untere Glás gravirt und mit Email in verschiedenen Farben ausgefüllt (*Wiseman* Vorträge auf einer Reise in Irland, Köln, Bachem, 1859, 303: *Garrucci* Vetri p. VII). Bei den convexen kleinen Bechern ist das unten angebrachte Unterfangglas meist farbig, blau, grün, violett oder roth (*Garrucci* l. c.). Rothe, hell- und dunkelblaue Farben finden sich neben dem Golde auch in der bei S. Ursula in Köln gefundenen grossen Glaspatene (Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. XLII, Taf. V). Dieselbe hat auch die Eigenthümlichkeit, dass sie von keiner zweiten Glastafel überfangen ist. Die Hypothese des Prof. *Aus'm Weerth*, die obere Glastafel sei abgefallen, ist durchaus unhaltbar. Denn erstens ist das Ueberfangglas bei diesen Kunstwerken nicht bloss an den Rändern befestigt, sondern haftet, wie sowol die Fragmente alter Goldgläser als die neueren Goldmosaikstücke zeigen, an allen Theilen an; sodann wurde jene Glaspatene, zwar zerbrochen, aber in einer festverschlossenen Steinkiste gefunden, war also gegen eine derartige Zerstörung geschützt, welche ohnehin die Darstellungen nicht so unverletzt gelassen haben würde. Ob auf dem nunmehr verschollenen Kästchen von Goldgläsern, welches 1847 zu Neuss gefunden wurde (Abb. in Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. LXIII 99 ff.) die Darstellungen auch mit Glas überfangen waren, ist nicht sicher; das Schweigen des genauen Fundberichtes lässt das Gegentheil vermuthen. Goldbilder ohne Glasüberfang zeigt auch das Vas diatretum der Sammlung Disch, jetzt in der Sammlung Basilewsky. Die im Gegensatz zu *de Rossi* und *Friedrich* von Prof. *Aus'm Weerth* an der Echtheit dieses Glases geäusserten Zweifel scheinen uns durch die von ihm (Jahrb. LIX 69, Note 2) geltend gemachten Gründe nicht bewiesen. Die Grösse dieser Goldgläser ist sehr verschieden; während die kleinsten nur 2—3 cm Durchmesser haben, hat die vorerwähnte bei S. Ursula zu Köln gefundene Glaspatene einen solchen von beinahe 20 cm.

[*Seibt* (Studien zur Kunst- und Culturgesch. I: Hans Sebald Beham, Deutsche Trinkgläser des 6. u. 7. Jahrh., Frankf. a. M. 1882, 62) identificirt, im Anschlusse an *Carl Friedrich* (Die Technik der Goldgläser, in der Zeitschr. des Kunstgewerbevereins in München 1879, 11—12), die von *Athenaeus* (300 n. Chr.) in s. Deipnosophist. (V 15) erwähnten ὑάλινα διάχρυσα δύο des Ptolemäus Philadelphus (284—246 v. Chr.) mit unseren Goldgläsern, während *Garrucci* Vetri VII wol mit Recht der Ansicht ist, der Ausdruck könne auch von vergoldeten Gläsern ohne Ueberfangglas verstanden werden. *Seibt* ist weiter der Ansicht, es habe die Technik der Goldgläser bis zum Zusammensturz des römischen Reichs bestanden und sei dann von *Heraclius* im 10. Jahrh. wieder aufgefunden worden, während er die von *Theophilus* Sched. div. art. I 13 beschriebenen Gläser als Producte einer andern Technik ansieht (gegen *Aus'm Weerth* Jahrb. LXIII 114). *Heraclius* behauptet, die seiner Zeit offenbar abhanden gekommene Kunst wieder gefunden zu haben. Die Stelle ist interessant genug, um hier in Uebersetzung mitgetheilt zu werden:

„Herrliche Schalen von Glas, als köstlich vor Allem gepriesen,
Welche mit Gold sie verzierten, bereiteten künstlich die Römer.
Dieses erstrebt' ich nunmehr mit unablässigem Eifer,
Tag und Nacht auf das Ziel mein geistiges Auge gerichtet,
Wie ich die treffliche Kunst mir anzueignen vermöchte,
Die hellleuchtenden Glanz den gläsernen Schalen verleihet.
Ich vollbracht' es zuletzt, mein Theuerster, was ich dir künde.
Blättchen geschlagenen Golds fand zwischen gedoppeltem Glase
Ich sorgfältig geschlossen, und als mit erfindrischem Geiste
Oefters ich dieses beschaute, so fühlt' ich mich immer erregter;
Von hell glänzendem Glase verschafft' ich mir etliche Schalen,
Die ich vermittelst des Pinsels bestrich mit dem Harze des Gummi.
Da nun dieses geschehen, begann ich die gläsernen Schalen
Mit Blattgold zu belegen, und als dies trocken geworden,
Grub ich Vögel und Menschen hinein, auch Löwen desgleichen,
Wie es mir grade gefiel, und ich zog jetzt über die Schalen
Glas, das dünn an dem Feuer geschickt ich geblasen zum Schutze;

Aber sobald dies Glas gleichmässig die Hitze empfunden,
Schloss es sich ringsum dünn an die Schalen in trefflicher Weise.

Viel später, im 17. Jahrh., hat *Kunkel* das Geheimniss wieder zu entdecken sich bemüht. Er spricht sich darüber in s. Ars vitraria experimentalis, Francof. et Lips. 1679, II 12 folgendermassen aus: ‚Ein sonderliches curioses Trinckglas zu machen! Nimm zwey glatte Gläser, welche sich gerade in einander fügen, welche auch, sonderlich was die Höhe betrifft, also beschaffen seyn, dass das innere Glas, dem eusern ja nicht an der Höhe vorgehe, sondern beyde gleich hoch seyn; mahle das grössere inwendig mit Oelfarben nach Edelgestein-Art auffs beste als du kanst: lass es trocken werden, alsdann reisse mit einer spitzigen Gradiernadel hin und wieder, Aederlein oder was du wilt darein. Ferner schwänke altes Leinöhl darinn herumb, lasse es wieder wohl heraus lauffen und umbgestürtzt fest trocken werden; wann es demnach ein wenig klebrigt ist, so lege Blättlein von Gold oder Metall hinein, drücke sie mit einer Baumwollen inwendig an und lass es folgends wohl austrucknen, so scheinen die gerissenen Aederlein goldreich heraus. Indessen nimm das andere oder kleinere Glas, streiche es auch vermittelst eines Pensels mit alten klaren Leinöhl oder einen reinen Fürniss aufs dünste an, und belege es über und über mit geschlagenen Gold oder Metall, so sihet es von inwendig einen verguldeten Becherlein gleich, lasse es auch trocken werden und setze sie in einander (es müssen auch die Gläser also eingerichtet seyn, dass sie in der Mitten, wann sie in einander gesetzt, keinen oder wenig Raum haben, damit sie nicht gar zu dick scheinen)‘ etc. etc.



Fig. 218. Restaurirter Boden eines Goldglases aus den Katakomben (im vaticanischen Museum).

Nachdem dann in neuerer Zeit namentlich auf Veranlassung des Cardinals Wiseman in England Versuche gemacht worden waren, welche aber alle fehlschlugen, indem das Gold beim Aufschweissen der zweiten Glasplatte regelmässig schwarz wurde oder sich aufrollte, hat Dr. Salviati in Venedig das Verfahren wieder entdeckt und lässt er in seiner berühmten Glasfabrik Gefässe grössern und kleinern Umfangs herstellen, welche die alten Fondi d' oro in täuschendster Weise nachahmen. K.]

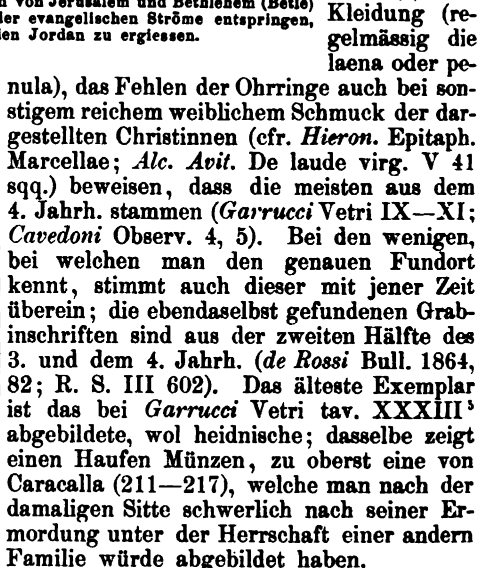
Die Darstellungen auf den Goldgläsern sind sehr verschiedener Art. Einige haben jüdische (*Garrucci* Vetri tav. V), einige heidnische Darstellungen, und zwar theils solche, welche, wie die Gladiatorenkämpfe, Amor und Psyche, in dem christlichen Symbolismus Aufnahme gefunden haben, theils aber solche, welche, wie die Venusbilder, den Christen zu allen Zeiten ein Greuel sein mussten; und abgöttische Inschriften, welche sie unmöglich verfertigen konnten. Andere haben profane Darstellungen, z. B. die Bildnisse von einzelnen Personen, Eheleuten oder Familienbilder, vielfach mit specifisch christlichen Kennzeichen. Die bei weitem meisten aber enthalten Darstellungen des christlichen Bildercyclus des A. und N. Test. oder Bilder von Heiligen. Vgl. Fig. 218 u. 219. Schon jene, wenn auch seltenen Darstellungen der erstern Art zeigen, dass wir es hier nicht mit einem specifisch christlichen Kunstzweig zu thun haben, und es wäre auch ohnehin nicht zu begreifen, wie ein solcher sich damals hätte bilden sollen. Uebrigens ist die Meinung, diese G. verdankten einem ausschliesslich von römischen Christen geübten Zweige des Kunsthandels ihre Entstehung, keineswegs bis zur Auffindung der rheinischen Goldgläser so bestimmt gewesen, wie in den Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LXIII 99 behauptet wird. Schon *Buonarruoti* (Osserv. sopra alcuni framenti di vasi ant. di vetro IV u. 19) erklärte sie im Gegentheil für Werke theils christlicher, theils aber heidnischer und jüdischer Künstler; ebenso *Cavedoni* (Observat. 4, 5), *Garrucci* (Vetri XVI u. 44) und *de Rossi* (Bull. 1864, 83), welcher ausdrücklich er-

klärt, alle Nachfolger *Buonarruoti's* hätten dessen Meinung adoptirt. Dass *Garrucci* die gegentheilige Meinung aussprechen soll, wie dies *Kraus* R. S. 331 behauptet, ist mir unbekannt, auch im Widerspruch mit dessen Aeusserungen a. a. O. 44. Mit Ausnahme einiger aus den Ruinen eines Hauses zu Ostia (*de Rossi* a. a. O.) fanden sie sich, soweit die Auffindungsstelle bekannt ist, freilich zu Rom nur an christlichen Gräbern, aber auch bei diesen nur in den Katakomben, nicht in den unter freiem Himmel angebrachten, und auch dort nicht in denselben, sondern gleich anderen Gegenständen, auch solche heidnischen Ursprungs, als Erinnerungszeichen oder als Verzierung in den noch frischen Kalkbewurf eingedrückt (s. d. A. Gegenstände, diverse, aus den Katakomben). Ein weiterer Grund, wesshalb nicht nur von den heidnischen und jüdischen, sondern auch von den christlichen Gefässen dieser Art nur verhältnissmässig so wenige auf uns gekommen sind, liegt einestheils in der Zerbrechlichkeit des Materials, welches bewirkte, dass ja fast alle antiken G. nur durch Grabfunde auf uns gekommen, sodann auch in der Verzierung, welche ihre Zerstörung zum Verkaufe des Goldes zu einem lohnenden Geschäfte machte; ein von *de Rossi* Bull. 1864 abgebildetes Glas mit den Brustbildern der hl. Apostel Petrus und Paulus zeigt von letzterm nur noch Spuren, der Rest des Goldes ist abgekratzt. Die jüdischen Glasscherbenhändler, welche schon *Martial* (Epigr. I 42) zu Rom kennt, mögen an dem seltenen Vorkommen der Goldgläser ausserhalb der Katakomben zum guten Theile schuld sein (*Kraus* R. S. 332). Ueber die Darstellungen auf den Goldgläsern im Einzelnen s. die Art. Jesus Chrisus, Maria, Adam und Eva u. s. w., sowie *Kraus* R. S.[2] 328 ff.; *Wiseman* a. a. O. 317 ff.; über die Inschriften s. d. A. Acclamationen.



Fig. 219. Goldglas in der vaticanischen Bibliothek, stellt in der obern Abtheilung Christus und die Apostel Petrus und Paulus dar; in der untern erscheint Christus als das Lamm Gottes, inmitten kleiner Lämmer, der Gläubigen. Juden und Heiden kommen von Jerusalem und Bethlehem (Betle) zum Berge Sion, aus welchem die vier evangelischen Ströme entspringen, um sich einträchtig in den Jordan zu ergiessen.

Als Entstehungszeit der Goldgläser war *Buonarruoti* (Osserv. XII, XV) geneigt, das 3. Jahrh. anzunehmen, und auch *Bianchini* (Demonstr. histor. eccl. t. I, p. II 308) hielt ihre Entstehung vor Constantin für unzweifelhaft. Diese Ansicht muss als unrichtig bezeichnet werden. Die Orthographie der Inschriften (F statt PH, das Auslassen des H nach C und T und vor den Consonanten, ZESVS statt IESVS), die Kleidung (regelmässig die laena oder penula), das Fehlen der Ohrringe auch bei sonstigem reichem weiblichem Schmuck der dargestellten Christinnen (cfr. *Hieron.* Epitaph. Marcellae; *Alc. Avit.* De laude virg. V 41 sqq.) beweisen, dass die meisten aus dem 4. Jahrh. stammen (*Garrucci* Vetri IX—XI; *Cavedoni* Observ. 4, 5). Bei den wenigen, bei welchen man den genauen Fundort kennt, stimmt auch dieser mit jener Zeit überein; die ebendaselbst gefundenen Grabinschriften sind aus der zweiten Hälfte des 3. und dem 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1864, 82; R. S. III 602). Das älteste Exemplar ist das bei *Garrucci* Vetri tav. XXXIII[5] abgebildete, wol heidnische; dasselbe zeigt einen Haufen Münzen, zu oberst eine von Caracalla (211—217), welche man nach der damaligen Sitte schwerlich nach seiner Ermordung unter der Herrschaft einer andern Familie würde abgebildet haben.



Zweck der Gefässe mit Fondi d'oro. *Boldetti* 189 glaubt, die grösseren hätten dazu gedient, um das hl. Blut behufs der hl. Communion aus dem Kelche hineinzugiessen, damit der Diakon es den Gläubigen desto leichter reichen könnte. Allein diese Conjectur ermangelt jedes Beweises; wir haben kein Zeugniss, dass das hl. Blut den Gläubigen anders als aus den Calices

ministeriales oder maiores (s. d. A. Kelch) gereicht worden sei. Gegen eine andere Ansicht, die Goldgläser seien Fragmente von Messkelchen, spricht ihre Form. Mit einer einzigen Ausnahme (*Garrucci* Tav. XXXIX [1]) hatten die Gefässe mit Fondi d'oro keinen Fuss, und auch diese einzige Ausnahme hat eine wesentlich andere Form, als die der Kelche. Es mag sein, dass die mit dem Bilde des guten Hirten verzierten gläsernen Kelche (*Tertull.* De pudic. VII) in ähnlicher Weise verziert waren, aber von den vorhandenen Goldgläsern ist keines mit Bestimmtheit als Fragment eines Kelches zu erkennen, wenn es anderseits auch schwer fällt, anzunehmen, keiner der Fondi d'oro mit dem guten Hirten habe eine Beziehung zu den Worten Tertullians, die so gut darauf passen (*de Rossi* Bull. 1864, 90). Meist von convexer Form, bedurften sie eines concaven Untersatzes, um fest zu stehen. Die Annahme, die G. seien Reste von liturgischen Patenen, ist, wenigstens allgemein genommen, ebenfalls unzulässig. Bei den grösseren und flacheren schliesst die Form jener diese Annahme nicht aus. Auch wissen wir, dass im 3. Jahrh. zu Rom gläserne Patenen beim hl. Opfer in Gebrauch waren (Lib. pontif. in Zephyr. § II) und dass sie, ebenso wie die Glaskelche, sich bis ins 4. Jahrh. und länger erhielten (*Bianchini* Anast. vitae Pontif. II 174, 179). Desshalb ist es wahrscheinlich, dass wir in den grösseren Schalen dieser Art, bei denen Darstellung und Inschrift diesen Gebrauch nicht ausschliessen, namentlich in den beiden zu Köln gefundenen, Patenen zu liturgischem Gebrauch oder wenigstens mit diesen gleichartige Gefässe besitzen (*de Rossi* Bull. 1864, 90). Bei den meisten Glasgefässen ist jedoch diese Zweckbestimmung durch Form, Darstellungen oder Inschriften ausgeschlossen. Letztere bieten nie ΕΣΘΙΕ oder MANDVCA, wol aber sehr häufig: PIE, QVI SE CORONABERINT BIBAN*t*, BIBE ET PROPINA. Form wie Inschriften charakterisiren also die meisten als Böden von Trinkgefässen ohne Fuss und zwar doppelter Art, theils von flacheren schalenartigen, theils eiförmigen, die nicht stehen konnten und die man, um sie umgekehrt hinstellen zu können, ganz austrinken musste. Viele G. sind so klein, dass sie nicht als Boden von Trinkgefässen dienen konnten; die bei S. Severin zu Köln gefundene Patene gab zuerst Aufklärung über deren Bestimmung: sofern sie nicht als Medaillons zum Tragen gearbeitet waren, dienten sie zur Verzierung grösserer Glasschalen, in deren noch weiche Masse sie eingedrückt wurden. Derselbe Fund gab zuerst die Möglichkeit der richtigen Deutung der Darstellungen auf vielen derselben (*de Rossi* Bull. 1864, 90; s. die Art. Adam und Eva, Daniel). Mit Rücksicht auf die religiösen Darstellungen hat man wol geglaubt, dass diese Trinkgeschirre bei den Agapen an den bezüglichen Festen des Herrn und der Heiligen dienten. Hierfür spricht auch, dass ein Drittel dieser Gläser das Bild der hl. Apostel Petrus und Paulus zeigen, deren Fest zu Rom insbesondere mit öffentlichen und häuslichen Mahlen gefeiert wurde (*Hieron.* Ep. XXXI ad Eustach.; *Paulin. Nol.* Poem. XXXV 569; *Augustin.* Ep. XXIX ad Alyp.). Allein es würde doch unrichtig sein, die Goldgläser als ausschliesslich bei den Agapen gebraucht zu betrachten, da in jenen Zeiten es schon allgemeiner christlicher Gebrauch war, das häusliche Geräthe mit religiösen Darstellungen und Symbolen zu schmücken (*Garrucci* Vetri VIII—XVII). Dies schliesst nicht aus, dass nach den Darstellungen dieselben für besondere Gelegenheiten besonders passten. Solches gilt nicht nur von den mit hl. Darstellungen verzierten; so waren die mit den Bildern der Ehegatten geschmückten besonders geeignet für das Hochzeitsfest, vielleicht auch Hochzeitsgeschenk, wie andere Geschenke für den Tag, wo ein Kind den Namen, oder wo es die Toga virilis erhielt. An allen diesen Böden von Trinkgeschirren waren die Bilder in der Weise angebracht, dass man sie von innen, also beim Gebrauche sah; *Aringhi*, welcher dies nicht beachtete, hat desshalb mehrere mit umgekehrter Schrift abgebildet (R. S. I 403).

II. Geschnittene und geschliffene Gläser. ‚Von geschnittenen und geschliffenen Arbeiten sind die am häufigsten vorkommenden die Glasperlen, die Imitationen von Edelsteinen, welche in Rom ein lucratives Geschäft ausmachten, und die Glaspasten, welche, als Cameen oder Intaglios geschnitten, statt echter Gemmen als Ringsteine verwerthet wurden und einen grossen Theil der heutigen Gemmensammlungen ausmachen. Man ... machte auch bei der Gefässarbeit von der eigentlichen Cälatur die umfangreichste Anwendung; Gläser mit Reliefs wurden zwar gewöhnlich gegossen, aber nach dem Gusse ciselirt (*Apul.* Met. II 19, p. 118 Hild.); andere Gefässe waren vertieft (als intaglio) geschnitten; ... ferner wurden Inschriften und Zeichnungen vertieft eingeschnitten und dann mit Gold ausgefüllt, und dünn geblasene Gefässe mit eingravirten Darstellungen geschmückt ... Allein das eigentliche Kunststück der Glasschneider waren die *Vasa diatreta*' (*Marquardt* Röm. Privatalterth. II 339—341). Von diesen verschiedenen Arten besitzen wir Exemplare aus christlichen Gräberfunden, theilweise ausgesprochenen christlichen Charakters.

1) Zunächst an die Goldgläser schliessen sich G. ähnlicher Form und mit verwandten Darstellungen, bei welchen die letzteren nicht durch Gravirung in ein dünnes Goldblättchen, sondern durch Schleifung in dem Glase selbst hergestellt und dann vielfach in einer von Marquardt nicht erwähnten Technik mit Gold und mit Schmelzfarben ausgefüllt waren. Zu diesen gehört das bei *Garrucci* Tav. V [1] abgebildete, im Louvre befindliche Glas. Die Darstellungen in diesen Gläsern sind theils der classischen heidnischen Kunst und dem bürgerlichen Leben Roms, theils der christlichen und der jüdischen Religion entnommen. Mit jüdischen religiösen Symbolen ist bis jetzt nur eines uns bekannt (abgeb. bei *Buonarruoti* Observ. tav. III [1]; *Garrucci* Vetri V [7]); häufiger sind die der beiden anderen Klassen, jedoch bisher nicht so viel beachtet und darum nur selten abgebildet. *De Rossi* (Bull. 1868, 35) bezeugt, sehr viele Fragmente dieser Art mit christlichen Darstellungen in den verschiedenen Museen Europas gesehen zu haben, von denen etwa nur drei publicirt seien, eines von *Vettori* (De vetust. et forma monogr. ss. nom. Iesu (XII—XIV), eines, die Auferweckung des Lazarus, von *Buonarruoti* (l. c. 60), eines, und zwar irrthümlich als Goldglas bezeichnet, von *Perret* (IV, tav. XXVI 48). *De Rossi* publicirte dann noch drei in den Ruinen eines Hauses, wahrscheinlich des Xenodochiums der Pammachia, gefundene (der gute Hirt mit der



Fig. 220. Schale aus Podgoritza (jetzt Coll. Basilewsky).

Hirtenflöte, Christus zwischen zwei Heiligen, und derselbe mit den Aposteln Petrus und Paulus und im Begriffe, ersterm die Lex Domini zu geben (Bull. 1868, 38); ferner eines mit der Darstellung der Taufe eines Mädchens aus dem Ende des 5. Jahrh., zu Rom gefunden (Bull. 1876, tav. I), und das berühmte, zu Podgoritza gefundene, jetzt in der Sammlung Basilewsky (Bull. 1877, tav. V, VI; s. unsere Fig. 220). Ein Glas ähnlicher Technik, mit dem Opfer Abrahams, welches 1870 zu Trier auf der

Brust einer Leiche gefunden wurde, veröffentlichten *v. Wilmowsky* (Archäol. Funde in Trier, Trier 1873, Taf. II) und *Aus'm Weerth* (Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. LII 174; vgl. unten); letzterer auch ein Glasgefäss mit rohen Darstellungen (Jahrb. LXIII, Taf. 5[4]). Bei den meisten dieser Arbeiten, auch den nicht christlichen, von denen sich namentlich in den Londoner Sammlungen viele Fragmente finden, waren die Vertiefungen nicht, wie bei jenem jüdischen, mit Emailfarben und Gold ausgefüllt, sondern, wie bei vielen geschliffenen Gläsern der Neuzeit, weiss gelassen, und desshalb auch an der Aussenseite der Gläser angebracht, wenn auch die Darstellungen, wie die umgekehrte Schrift in dem vorerwähnten Glas mit der Taufscene zeigt, bestimmt waren, von innen gesehen zu werden. Das von Podgoritza ist dagegen auf der innern Seite gravirt. Prof. *Aus'm Weerth* (Jahrb. LXIX 55) glaubt, dies sei aus Unverstand geschehen, weil man übersehen habe, dass bei dieser Technik das Glas durch jede eingeschüttete Flüssigkeit verunreinigt werden würde. Diese Annahme scheint jedoch schon desshalb unbegründet, weil eine solche flache Schale nicht nothwendig zur Aufnahme von Flüssigkeiten bestimmt war und Prof. Aus'm Weerth selbst sie als Patene erklärt. Ein besonderes Interesse gewähren diese Gläser, auch die profanen, dadurch, dass sie meistens mit Inschriften versehen sind, welche den Gegenstand erklären.

Die Darstellungen auf diesen Gläsern zeigen eine Erweiterung des christlichen Bildercyclus der Katakomben und der Goldgläser; es finden sich ihnen mehr die Compositionen der Zeit des Friedens und des Triumphes in den christlichen Basiliken. Auch die Form des Monogramms und der römische Fundort — nicht die Katakomben, wo sie äusserst selten, sondern die Ruinen der Kirchen und der Wohnungen aus dem Ende des 4. und dem Anfang des 5. Jahrh. — sind die Anzeichen, dass diese Technik der Zeit nach auf die der Goldgläser in der Ausschmückung c h r i s t l i c h e r G. folgte. Nicht als ob diese Technik erst damals entstanden sei, denn Gläser dieser Art mit p r o f a n e n Darstellungen wurden zahlreich in den Katakomben gefunden, darunter das Salbengefäss mit der Inschrift: MEMORIAE FELICISSIMAE FILIAE und der Ansicht der Gebäude des Golfes von Baiae und von Puzzuoli (Bull. arch. Napol. 1853, 133; *Mamachi* Antiq. christ. I 464; vgl. *Jordan* in der Archäol. Ztg. 1868, 91 ff.); auch ein sehr schöner Becher im Vatican und das Fragment einer Schale im Kircherschen Museum, beide mit Scenen des Fischfangs und von weit besserer Arbeit, als die unzweifelhaft christlichen Gläser dieser Art, sind, wie man glaubt, in den Katakomben gefunden, wo auch in dem Kalkbewurf sich die Abdrücke ähnlicher geschliffener Gläser finden (*de Rossi* R. S. III 604). Dasselbe gilt von der 1852 in Trier gefundenen, von *v. Wilmovsky* (Archäol. Funde 14 ff.) veröffentlichten Glasvase mit Darstellung eines Wettfahrens im Circus.

2) *Vasa diatreta* nennt man Gefässe, deren Aussenseite in durchbrochener Arbeit, und zwar nicht vermittelst des Gusses oder der Löthung, sondern durch Ausschneiden aus der harten Masse hergestellt wurde, indem man zur Verbindung dünne Glasstifte stehen liess. Wenn die scharfsinnige Conjectur des Prof. *F. Wieseler* (Nachr. der K.-Ges. d. Wissensch. zu Göttingen 1877, Nr. 2), welcher in *Plin.* Nat. hist. XXXVI, § 195 statt petrotos zu lesen vorschlägt: pertusos oder perforatos, also die wörtliche Uebersetzung von διατρήτος, so wäre diese Technik unter Nero erfunden worden; die Worte des Plinius sind: sed quid refert, Neronis principatu reperta vitri arte quae modicos calices duos, quos appellabant petrotos [l. pertusos oder perforatos] HS. VI venderet. Zu dieser Zeit stimmt, dass Martial diese Gefässe zuerst bestimmt erwähnt und ihre Kostbarkeit (o quantum diatreta valent, XII 70) hervorhebt, auch sie wegen ihrer Zerbrechlichkeit calices audaces (XIV 94) nennt. Die Fortdauer dieser Kunstfertigkeit beweist die Erwähnung der Diatretarii im *Cod. Theodos.* XIII 4, 2 und die Stelle Dig. IX 2, 27, § 29: si calicem diatretum faciendum dedisti, si quidem imperitia fregit, damni iniuria tenebitur; si vero non imperitia fregit, sed rimas habebat vitiosas, potest esse excusatus. Et ideo plerumque artifices convenire solent, cum eiusmodi materiae dantur, non periculo suo id facere. Diese Stelle lässt wol keinen Zweifel, dass diese Vasa diatreta in der oben angegebenen Weise geschliffen wurden ,und eine jener fabelhaften Geduldarbeiten sind, wie solche vielleicht nur noch in China vorkommen; in der übrigen Welt, ja ohne Sklavenarbeit überhaupt nicht zu leisten sind, ja nach der heutigen Entwicklung der Verhältnisse geradezu eine sträfliche Thorheit wären' (Worte eines der grössten Glasindustriellen, des Herrn Lobmeyr in Wien; s. Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LIX 71).

Gegenwärtig kennt man 13 Vasa diatreta (*de Rossi* R. S. III 325 bemerkt, dass ihm noch mehrere Fragmente bekannt sind; vielleicht ist auch das bei *Semper* Der Stil, 2. Aufl., Farbendrucktaf. XVI[14] abgebildete ein solches):

1) Das 1725 bei Novara gefundene, gegenwärtig im Palazzo Trivulzi zu Mailand befindliche; das Glas ist weiss, das den

untern Theil umgebende Netz blau, die Inschrift BIBE VIVAS MVLTIS ANNIS grün (*Winckelmann* II 29, Taf. I; *Adda* Ricerche sulle arti e sull' industria Romana vasa vitrea diatreta, Milano 1870).

2) Das 1785 aus Daruvar in Slavonien, wo es gefunden, in das k. k. Antikenkabinet in Wien gelangte; die oben angebrachte Inschrift zeigt noch das Wort FAVENTIB, welches nach *Arneth* (Die antiken Cameen des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets 41, Taf. XXII[3]) faventibus amicis, nach *de Rossi* (Bull. 1873, 146) faventibus diis zu ergänzen ist. Der Becher besteht ebenso wie die Verzierung aus weissem opalartigem Glase.

3) Der Strassburger 1825 gefundene, 1870 bei der Belagerung zu Grunde gegangene Becher aus weissem Glase mit purpurnem Netze und der grünen Inschrift: *salve ma*XIM*iane* AVGV*ste* (Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LIX 67, Taf. II[1]).

4) Ein angeblich ganz gleiches Glas mit der Inschrift: DIVVS MAXIMIANVS AVGVSTVS wurde 1873 zu Arles gefunden (Bull. monum. vol. 39, 1873, p. 822).

5—6) Die in zwei Steinsärgen zu Häupten der Gerippe 1844 in der Banesisstrasse zu Köln gefundenen: Glas, Netz und Inschrift sind weiss, aber in der Erde opalartig irisirt; das kleinere, mit der Inschrift: ΠΙΕ ΖΗϹΑΙϹ ΚΑΛΩϹ, befindet sich jetzt im Museum zu Berlin; das grössere, mit der Inschrift: BIBE MVLTIS ANNIS, im Antiquarium zu München (abgeb. in Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl. V, Taf. XI, XII).

7) Das zu Hohenstilzen gefundene Glas, von allen das grösste, mit einem Durchmesser von wenigstens 21 und einer Höhe von 15 cm. Es ist ohne Inschrift; Netz und Glas waren weiss, sind aber opalartig irisirt. Die Bruchstücke befinden sich jetzt theils im Provinzialmuseum zu Bonn (Jahrb. LIX, Taf. II[2]), theils im Museum zu Mainz.

8) Das 1845 bei Szegszard in einem heidnischen Steinsarge gefundene, jetzt im Nationalmuseum zu Pesth, unterscheidet sich von den vorgenannten dadurch, dass es a) nicht eiförmig schliesst, sondern auf drei unter dem Boden angebrachten Schnecken und Delphinen ruht, also selbständig stehen kann, während jene dazu eines Gestelles bedurften; b) dass das Netzwerk fehlt und die durchbrochene Verzierung auf die Inschrift beschränkt ist. Diese lautet: ΛΕΙΒ . . . ΟΙΜΕΝΙ ΠΙΕ ΖΗϹ . . . ΙϹ. Der erste Herausgeber, *A. v. Kubinyi* (Szegszarder Alterthümer, Pesth 1856), ergänzte: λειβε τῳ Ποιμενι πιε ζησαις, und gab dem Gefässe eine eucharistische Bestimmung; *Garrucci* Vetri XI, not. 3 vermuthet, statt τῳ sei μοι, *C. Friedrich* in seiner Abhandlung ‚Die durchbrochenen Gläser‘ in der ‚Wartburg‘, es sei ὠ zu ergänzen und πΟΙΜΕΝΙ als Eigennamen zu fassen. Vielleicht noch glücklicher ist die andere Conjectur *Garrucci's* l. c., es sei zu lesen: Ποιμενι πιε ζησαις ἀει βιον, Poimenis, trinke, lebe, sei stets glücklich. Jedenfalls fällt mit diesen anderen möglichen Ergänzungen jener Inschrift jeder Beweis für den christlichen Charakter des Gefässes.

9) Zu dieser Klasse von Gefässen gehörte nach der Vermuthung *de Rossi's* (R. S. III 328): un grande bichiere di vetro fregiato di queste parole BIBE DIV VIVAS formate di vetro di color ceruleo, welche nach *Cotta* Museo Veronese 242 in einem Grabe zu Novara 1680 gefunden wurde.

10) *Urlichs* (Jahrb. V 381) erwähnt ein Vas diatretum in der Sammlung des Herrn Maler, welches jetzt verschollen, ebenso wie die bei *Winckelmann* (XII, S. LXXXIX der Donauesch. Ausg.) erwähnten, bei Isola Farnese, dem alten Veji, ausgegrabenen Fragmente.

11) Ein Becher mit architektonischer Verzierung befindet sich im Besitz von Carlo Cagnola in Mailand. *D'Adda* (Ricerche 25, 26), welcher auch eine Abbildung desselben giebt, hält ihn für jünger, als die oben angeführten, und für ein Werk des 5. Jahrh. oder noch späterer Zeit.

12) Ein Glaseimer im Schatze von S. Marco, der untere Theil mit Netzwerk umgeben, der obere Theil mit einer eingeschliffenen Pantherjagd verziert (Jahrb. LIX 74). *D'Adda* (l. c.) hält ihn für ein Werk des 6. oder 7. Jahrh. *De Rossi* (R. S. III 330) neigt zu der Ansicht, diese beiden letzteren Gefässe seien vielleicht nicht so spät anzusetzen, wie d'Adda glaubt, jedenfalls aber der Zeit des Niedergangs dieser Kunstweise zuzutheilen.

13) Ein 3,5 cm hohes gehenkeltes Becherglas der Sammlung Disch, jetzt in der Sammlung Basilewsky, bis zu zwei Drittel mit Netzwerk umfangen, welches ohne verbindende Stifte am obern und untern Ende festgeschmolzen ist, im Uebrigen sich von dem Becher abhebt. Netz und Becher sind weiss, letzterer zeigt zwischen Blumenstauden geflügelte Genien in Goldgravirung ohne Glasüberfang. Vgl. *de Rossi* Bull. 1873, 144; *Friedrich* in der ‚Wartburg‘ IV. Jahrg. Nr. 1).

Ob diese Gefässe eigentliche Vasa diatreta im strengen Sinne des Wortes sind, ist controvers. *Aus'm Weerth* (Jahrb. LIX 71, Note 1) sagt zwar: ‚die Meinung, es sei das durchbrochene Netz auf die Gefässe gelöthet, steht so vereinzelt da und widerspricht so sehr der bestimmten Beobachtung vom Zusammenhang der Netze mit den Glaswänden, dass eine weitere Erörterung darüber überflüssig sein dürfte.‘ *Schultz*

(Annal. dell' istit. di corrisp. arch. 1839, 96) und *d'Adda* (l. c. 23) behaupten dagegen, selbst in dem Mailänder Gefäss im Palazzo Trivulzio und ebenso in den ähnlichen Gefässen seien Inschrift und Netz für sich gearbeitet und später auf die Wände vermittelst der Glasstifte aufgelöthet worden, worauf die Arbeit mit dem Rade vollendet worden sei, um die Spuren der Löthung zu entfernen. *De Rossi* (l. c. 328) hält diese Ansicht ebenfalls für die richtige und diese Kunstwerke, die er desshalb Pseudodiatreta nennt, für Nachahmungen der eigentlichen Diatreta und für Producte einer Technik, welche am Ende des 3. und im Anfang des 4. Jahrh., also unter der Regierung Diocletians und Maximians, ihre Blütezeit hatte.



Fig. 221. Glasbecher aus Rom.



Fig. 222. Glasbecher aus Trier.

Zu dieser Art von Pseudodiatreta gehören sicher eine Anzahl weniger kunstvoller G., bei welchen Relieffiguren von Wasserthieren, besonders Fischen, aufgelöthet sind. Man kennt davon folgende Exemplare:

1) Ein halb eiförmiges Gefäss von weissem Glase (R. S. III 326, tav. XVI [1]), 1869 in einem Gange der Katakomben in der Nähe des Coemeterium s. Callisto in dem Kalkbewurf eines Grabes gefunden. Natürlich waren die hervorstehenden Theile abgestossen; der mit vieler Geduld und Sorgfalt von P. Franc. Tongiorgi aus dem Kalke gelöste Theil zeigt, dass an dem Gefäss, damit es stehen konnte, unten drei Conchilien von weissem Glas ganz in Relief angebracht waren; um die Wände ziehen sich drei Reihen Seethiere, ebenfalls ganz in Relief; zu unterst auf dem Grunde des Meeres lebende Conchilien, in der Mitte Schollen, die in der Mitte des Meeres leben, zu oberst Fische, welche sich näher an der Oberfläche aufzuhalten pflegen. Das Gefäss gibt also ein vollständiges Bild des Meeres, und beim Trinken wurde die Illusion durch die Bewegung der Flüssigkeit noch vollständiger. Die mittlere Reihe und der oberste Rand des Gefässes sind blau eingefasst.

2) Ein vollständig erhaltenes, ganz ähnliches Gefäss von derselben Technik und der gleichen Zeit, vielleicht aus derselben Werkstätte (*de Rossi* R. S. III 327), nur dass die blauen Einfassungen fehlen, die Conchilien am Fusse etwas kleiner und die übrigen Seethiere etwas grösser und darum weniger zahlreich sind, fand sich 1870 zu Trier in einem unter freiem Himmel angelegten Coemeterium. Domcapitular *v. Wilmowsky* hat es in seiner Schrift Archäol. Funde in Trier und Umgegend, Trier 1873, veröffentlicht, *de Rossi* (R. S. III, tav. XVI [2]) reproducirt. Vgl. unsere Figuren 221 u. 222.

Bekanntlich ist das Meer eines der häufigsten Symbole sowol der Welt als des Taufwassers (s. d. A. Fischfang), in welchem pisciculi secundum IXΘYN nostrum Iesum Christum ... nascimur neque aliter quam in aqua permanendo salvi sumus (*Tertull.* De bapt. 1; s. d. A. Fisch). Dass die Absicht, wenn nicht des Künstlers, so doch der Christen, welche sich dieser Gefässe bedienten, auf diesen Symbolismus gerichtet waren, ist wahrscheinlich (*de Rossi* R. S. III 327), besonders da das Trierer Gefäss im Innern eines christlichen Grabes gefunden wurde.

3) Ein einzelner Fisch von einem ähnlichen Gefässe wurde 1873 zu Rom verkauft (*de Rossi* l. c.).

4) Ein anderes Fragment eines Glasgefässes, mit einem Fisch in Relief auf dem Boden und auf einer der Seiten und mit der Inschrift BIBE ZESES fand P. *E. Visconti* 1857 zu Ostia (*de Rossi* l. c.).

Im südlichen Italien hat sich kein Gefäss dieser Technik gefunden; das Museum von Neapel zeigt keine Spur derselben; zu Rom fanden sie sich nur ausnahmsweise, dagegen verhältnissmässig viele am Rhein und an der Donau (*d'Adda* l. c. 37 sq.). *De Rossi* (l. c.) schliesst daraus, dass der Mittelpunkt der Fabrication dieser Vasa pseudodiatreta beider Arten in den Rheingegenden gewesen sei; Prof. *Aus'm Weerth,* welcher früher die Annahme einer besondern rheinischen Glasindustrie als zur Zeit unerwiesen ansah, hält neuerdings (Jahrb. LXVII 156) auf Grund von Funden für wahrscheinlich, dass beim Weiler Hochmark in der Bürgermeisterei Cordel, Reg.-Bez. Trier, eine mit Herstellung der kostbarsten Glasflüsse beschäftigte Glasstätte bestanden habe. Freilich hat sich später herausgestellt, dass die kunstreichsten der betreffenden Glasflüsse in der Sammlung des Herrn *F. H. Wolff* zu Köln,

jetzt im Provinzialmuseum zu Trier, nicht aus jener Fundstätte des Weilers Hochmark stammen.

Rheinische Funde christlicher G.:

I. Goldgläser. a) Die Glaspatene der Sammlung Disch, jetzt im British Museum, gefunden bei S. Severin in Köln, publicirt und beschrieben von Prof. *Aus'm Weerth* (Jahrb. XXXVI 119—128, Taf. III) und in natürlicher Grösse abgebildet von *de Rossi* (Bull. 1868, 89 bis 91); es ist eine flache, runde Schale von 26 cm Durchmesser, wahrscheinlich eine Patene, wie sie bei der hl. Messe gebraucht wurde; von ähnlichen Gläsern haben sich die Abdrücke im Kalkbewurfe der Loculi in den Katakomben gefunden (*de Rossi* l. c.). Das Mittelbild, vermuthlich Christus darstellend, fehlt; die kleineren Medaillons, in drei concentrischen Kreisen geordnet, sind dem bekannten altchristlichen Bilderkreis entnommen und symbolisiren durch Darstellungen des A. Test. Glaubenslehren der christlichen Offenbarung: auf dem grössern Fragmente Adam und Eva, Moses mit dem Stabe, mit welchem er Wasser aus dem Felsen schlug; das Opfer Isaaks, vier Darstellungen aus der Geschichte des Propheten Jonas, Daniel, ein Löwe, zu Daniel gehörend, und nicht, wie der erste Herausgeber vermuthete, ein Symbol Christi; auf dem kleinern Fragmente eine Orante, wahrscheinlich Susanna oder die von Isaias vorherverkündete jungfräuliche Mutter, wie auf dem Goldglase bei *Garrucci* Vetri tav. I[3]; endlich zwei der Knaben im Feuerofen. Besonders wichtig ist diese Patene auch desshalb, weil sie zuerst und bis jetzt allein Auskunft giebt über die zahlreichen kleineren Goldgläser, welche zu klein waren, um als Gefässböden gedient zu haben. Die Schale selbst ist von weissem Glase, die Medaillons von blauem und grünem.

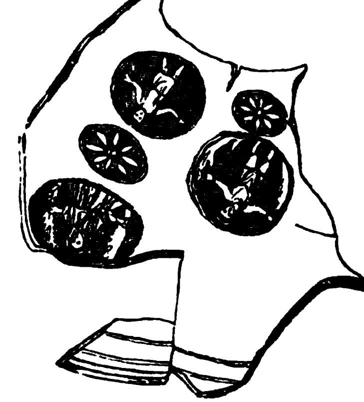


Fig. 228. Kölner Glasboden (jetzt Brit. Mus.).

b) Noch unedirtes Fragment derselben Sammlung, jetzt in der Sammlung Basilewsky, bei S. Ursula in Köln gefunden, Daniel mit einem Löwen — der andere war ohne Zweifel auf dem verlornen Stücke — nicht wie im Kataloge der Sammlung Disch irrthümlich angegeben, der Evangelist Marcus mit dem Löwen (s. d. A. Daniel). Neben Daniel steht der Erlöser, welcher dem Löwen die Hand auf den Kopf legt.

c) Glaskästchen, am 12. März 1847 vor dem Oberthor zu Neuss, rechts von der Kölner Strasse in einem Steinsarkophage mit unverbranntem Leichnam gefunden. Dasselbe bestand nach dem Fundbericht (Düsseldorfer Ztg. v. 20. März 1847; Jahrb. des Ver. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LXIII 106) aus 'fünf an ihren Rändern mit bunter, röthlich-blaugelber Färbung verzierten Streifen und im Schilde mit Glasmalerei ausgeschmückten Glastafeln von etwa 6 Zoll Breite und 3 Zoll Höhe, mit vier dazu gehörigen, ungefähr einen Zoll breiten Glasstücken, welch letztere zum Befestigen der Kanten dieser Täfelchen benutzt gewesen'. Leider ist dies kostbare Gefäss seitdem gänzlich verschollen; nach mehrfach vorhandenen, nicht ganz genauen Zeichnungen hat Prof. *Aus'm Weerth* dasselbe in den Jahrb. d. Ver. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LXIII, Taf. IV veröffentlicht und S. 103—113 beschrieben. Auf dem Deckel erblickt man Christus, neben ihm stehen rechts Petrus und Paulus, durch die Namen bezeichnet. Auf der Vor-

derseite, in welcher ein Raum für den Verschluss in der Verzierung aufgespart ist, stehen in den beiden Ecken Papst Sixtus (SVSTVS) und der von seinem Diakon, dem hl. Laurentius, bekehrte und getaufte hl. Hippolytus. Zwischen beiden erblickt man Job, auf dem Düngerhaufen sitzend, vor ihm sein Weib mit abgewendetem Gesicht, in der einen Hand einen Stock mit einem an dessen Spitze befestigten, sternförmig verzierten runden Gegenstand, ähnlich wie nur Reste; auf der Rückseite sind nur drei Figuren übrig, die links stehende mit einem Stabe oder Schwerte hat zu Häupten die Inschrift PETR*u*S; die zweite kniet nach der Mitte hingewendet, die rechts stehende, mit Bart und Judenhut, hat verwundernd die Hände erhoben. Bei dem Fehlen der mittleren Figuren und der Unzuverlässigkeit der Zeichnung ist die Darstellung nicht sicher zu bestimmen; wahrscheinlich war es nicht die Scene, wie Petrus dem Mal-



Fig. 224. Kölner Glasboden (jetzt Brit. Mus.).

auf dem Sarkophag des Iunius Bassus (über die Bedeutung s. d. A. Job, wo auch die Abbildung); die Inschrift, für deren richtige Abschrift wir keine Bürgschaft haben, lautet: IOB BLASTEMA (*blasfemat*). Von den beiden Schmalseiten waren die Bilder auf der einen bis auf die Spuren einer mittlern Figur und die links neben dem Kopfe stehenden Buchstaben IO (Job, Johannes oder Jonas?) zerstört; auf der andern erblickte man noch Eva (mit dem Namen) und den Baum mit der Schlange, von der Figur des Adam chus am Oelberge das Ohr abschlägt, sondern wie er als neuer Moses und Führer des Volkes Gottes im Neuen Bunde mit dem Stabe, dem Symbol seiner Auctorität, das Wasser der Gnade aus dem Felsen schlägt (s. d. A. Petrus). Der Fundbericht sagt weder, ob die Darstellungen auf der innern oder der äussern Seite des Glases angebracht, noch ob dieselben mit einer zweiten Glasschicht überfangen waren.

d) Glaspatene, gefunden zu Köln in der Nähe der S. Ursulakirche, in einer festver-

schlossenen Aschenkiste von Stein, welche auch weibliche Schmucksachen enthielt; abgebildet Jahrb. d. Ver. der Alterthumsfr. im Rheinl. XLII, Taf. V, beschrieben von Dr. *Düntzer* ebend. S. 168 ff.; ferner im Kölner Pastoralbl. 1867, Nr. 4 u. 5. Die Schale wurde leider zerbrochen gefunden; die Fragmente zeigen, dass dieselbe einen Durchmesser von wenigstens 20 cm hatte; wie die Irisirung der Ränder zeigt, ist der Bruch schon früh eingetreten. Der äusserste Rand war weiss gelassen und abgeschliffen, so dass wir nicht an den Boden eines Gefässes denken dürfen, sondern an eine selbständige flache Schale. An diesen äussern Rand schliesst sich zunächst ein äusserer, fast vollständig erhaltener Kreis von acht Bildern an, welche durch Säulen getrennt sind und die Umrahmung der mittlern, ebenfalls kreisrunden, beinahe gänzlich zerstörten innern Darstellung bildeten. Die Anordnung gleicht also der vieler anderer Goldgläser. Von diesen unterscheidet sie sich aber wesentlich dadurch, dass der bildliche Schmuck nicht durch eine zweite Glasscheibe gedeckt ist. Gleichwol hat dieser sich sehr gut erhalten, wenn die Farben auch zum Theil abgelöst sind. Auf dem Gold sind mehrfach Farben aufgetragen, von denen Hellblau das Wasser, dunkelblau das Grün der Bäume und Pflanzen, ein schwaches Roth Purpurstreifen an Gewändern und am Schiffe, sowie auch das Feuer bezeichnet. Die Zeichnung ist vollendeter und schöner, als auf der Schale der Sammlung Disch (oben n. 1) und weist auf das 3. Jahrh. hin; vielleicht ist die Patene ‚in die kurze, aber glückliche Zeit des Postumus zu setzen, welche manche Künstler nach der ein frisches Leben entwickelnden Hauptstadt (Köln) des neuen römischen Reiches am Rhein gezogen haben dürfte, wo Postumus ja auch eine bedeutende Münzstätte schuf‘ (*Düntzer* a. a. O. 178). Der nebenstehende Holzschnitt (Fig. 225) ist angefertigt nach dem von Tony Avenarius mit vieler Mühe in natürlicher Grösse hergestellten Farbendruck (Jahrb. XLIII, Taf. V), welcher jedoch den charakteristischen und kräftigen Ausdruck des Originals, namentlich in den Gesichtern, nicht erreicht. Die Schale ist aus der Sammlung Ed. Herstatt in das Brit. Museum gelangt.

e) Ein zu Köln gefundenes kleines Fläschchen von weissem Glas, jetzt in der Sammlung des Herrn Franz Merkens zu Köln, wollen wir wenigstens erwähnen, obgleich ich den christlichen Charakter desselben nicht als sicher zu erklären wage. Dasselbe zeigt, mit Lasurfarben aufgemalt, auf der einen Seite übereinander zwei nach entgegengesetzten Seiten hin schwimmende Fische in sehr feiner Ausführung, auf der entgegengesetzten Seite einen rothen Krebs, theilweise verwischt, aber noch deutlich zu erkennen. Gerade die Beifügung letzterer Darstellung, welche mir auf keinem christlichen Denkmal in dieser Weise bekannt ist, lässt mich an der christlichen Bedeutung auch der Fische hier zweifeln. Prof. *Aus'm Weerth* wird dies kleine Kunstwerk demnächst in den Jahrb. d. Ver. d. Alterthumsfr. im Rheinl. publiciren.

II. Christliche G. mit eingeschliffenen Darstellungen.

1) Glasschale im Prov.-Museum zu Trier, 1870 in einem christlichen Grabe in der Trierer Vorstadt Pallien auf der Brust der Leiche gefunden (abgebildet und beschrieben von *v. Wilmowsky* Arch. Funde, Trier 1873, und von *Aus'm Weerth* in den Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl. LXIX 52 ff., Taf. VI). In rohen, wenn auch sicheren Umrissen ist auf derselben das Opfer Isaaks dargestellt: in der Mitte der Altar in Gestalt einer römischen Ara, mit drei Flammen, rechts Isaak, nur mit einem kurzen Mantel bekleidet, die Hände auf den Rücken gebunden, links Abraham in Tunica und langem Schultermantel, das Opfermesser aus der Scheide ziehend, neben ihm der Widder; oben aus den Wolken ragt der Arm Gottes hervor. Der Berg ist durch Grashalme und Bäume charakterisirt; die architektonische Façade im Hinter-



Fig. 225. Glasbecher aus Strassburg.

grunde deutet auf den später dort errichteten Tempel. Um den Rand läuft die Inschrift: VIVAS IN DEO Z. Z ist wol mit *de Rossi* Bull. 1874, 141 als Initiale von ZHCAIC zu deuten, nicht mit *Aus'm Weerth* a. a. O. 54, Note 1 als überflüssig und nicht zu erklären anzusehen; dessen Grund, dass die Inschrift im Uebrigen ganz ausgeschrieben sei, ist nicht stichhaltig, weil ähnliche Abkürzungen auch sonst vorkommen; so in einem Goldglas des vaticanischen Museums (*Garrucci* Vetri XXVI [10]) mit der Inschrift: A SAECVLARE BENEDICTE PIE Z. Da PIE ZESES oder auch ZESES allein mit Auslassung des PIE der aus dem Griechischen in die lateinische Volkssprache herübergenommene gewöhnliche Trinkspruch war (*Garrucci* Vetri 14), so kann die Tautologie VIVAS und Ζησαις auch nicht als Einwand geltend gemacht werden; dieselbe findet sich zudem auch in Goldgläsern (*Garrucci* Vetri IX [8], XII [4], XIV [8], XXIX [3]). Bei der auch auf diesen im 4. Jahrh. häufigen Schreibweise ZESVS statt IESVS konnte man vielleicht auch lesen: VIVAS IN DEO ZESV. *De Rossi* l. c. setzt die Schale in das 4. oder den Anfang des 5. Jahrh. und hält sie für rheinische Arbeit. *Aus'm Weerth* a. a. O. und *v. Wilmovsky* a. a. O. 44 halten sie wegen der Inschrift und der auf ihr dargestellten Vorbilder des Opfers Christi für eine eucharistische Patene; diese werden diese Form gehabt haben, allein in den angeführten Gründen scheint uns ein Beweis hierfür nicht zu liegen. Ueber sechs Glasschalen mit eingeschliffenen Darstellungen, darunter fünf mit Jagdscenen, eine mit dem von Meerungeheuern und Fischen umgebenen Neptun, sämmtlich in rheinischen Gräbern gefunden, s. Jahrb. LXIX 49 ff.

2) Ein kleines Trinkgefäss, im Herbst 1877 in einem Grabe vor dem Kölnthore in Bonn gefunden, mit sechs eingravirten Figuren von so plumper und eigenthümlicher Zeichnung, dass *Aus'm Weerth* (Jahrb. LXIV 128) sie für einen beginnenden Versuch fränkischer Werkstätten im 5. Jahrh. hält (über ähnliche Becher des 4. und 5. Jahrh. s. *de Rossi* Bull. 1878, 147 und die dort bezeichneten Stellen früherer Jahrgänge). Eine Abbildung giebt *Aus'm Weerth* Jahrb. LXIII, Taf. V 4 u. 4a. Man erblickt zuerst Moses (oder wol wahrscheinlicher Christus, vgl. *Garrucci* Vetri 4, tav. I [2]), mit dem Stabe das Wasser aus dem Felsen schlagend, Christus, den Lazarus erweckend, und das Wunder der Brodvermehrung, ausgedrückt durch Christus mit dem Stabe, den Knaben mit den zwei Fischen und einem Apostel, vielleicht Andreas (Joh. 6, 9).



Fig. 226. Glasbecher aus Strassburg.

3) Ein ähnlicher Becher, bei Strassburg 1880 gefunden und von *Straub* (Le Cimet. Gallo-romain de Strasb., Strasb. 1881, pl. II. III et Frontispice) veröffentlicht. Er stellt das Opfer Isaaks und Moses, der an den Felsen schlägt, mit Wiederholung des Moses zur Ausfüllung der Lücke, dar. Vgl. unsere Fig. 226.

4) Eine kugelförmige Phiole der Sammlung Disch, jetzt im British Museum, mit zwei eingeschliffenen Fischen und der Reliefinschrift: ΠΙΕ ZHCAIC AEI EN AΓA ΘΟΙC. Höhe $10^1/_2$ cm.

5) Eine Anzahl doppelhenkeliger Glasbecher oder Glaskelche, theils mit eingeschnittenen Ornamenten, theils durch eingelassene Würfel verziert, fanden sich zu Köln, bei Strassburg, Speier, Trier, Düsseldorf in sicher oder doch wahrscheinlich christlichen Gräbern. Näheres s. in den Abhandlungen des Prof. *Aus'm Weerth* Jahrb. LXIV 119 ff.; LXIX 50, Note 1.

III. *Vasa diatreta,* die oben unter diesen sub n. 5, 6, 13 aufgeführten, zu Köln gefundenen und der zu Trier gefundene Becher mit den Reliefdarstellungen von Fischen und anderen Seethieren. HEUSER.

GLAUBENSBEKENNTNISS, Ablegung desselben, s. Taufe.

GLOCKEN. Die Glocke ist wesentlich ein Product der kirchlichen Kunst. Die Kirche hat die Glocke geschaffen, entwickelt und in den jetzigen Grad der Vollkommen-

heit erhoben; sie hat aber auch die Glocke ihren Zwecken dienstbar gemacht und durch ihren Segen in den Kreis der Kirchengeräthe versetzt. Wenn der Reichenauer Mönch *Walafrid Strabo,* der 849 starb, behauptet, die G. zählten nicht zu den alten Gebräuchen (De exord. et increment. rerum eccl. c. 9), so ist diese Behauptung nur bezüglich der grösseren (campana), die man von den kleineren (nola) wol unterschied, richtig. Dass er Campanien und besonders Nola für die Heimat der Kirchenglocken ansah, mag darin seinen Grund haben, dass die Erze und Metalle und die aus denselben gefertigten Gefässe der Provinz Campanien schon bei den Alten Ruf verschafften (*Otte* Glockenkunde 4). Uebrigens scheint sich der Bericht Walafrids auf eine von ihm missverstandene Stelle des hl. *Isidor* (Orig. XVI, c. 24), wonach eine Art Waage (campana) von Campanien abzuleiten ist, zu stützen. ‚Campana a regione Italiae nomen accepit, ubi primum eius usus repertus est. Haec duas lances non habet, sed virga est signata libris et unciis et vago pondere mensurata, unicuique pondere certus est modus nominibus propriis designatus.‘ Campana findet sich in der Bedeutung von Balkenwaage auch in der Uebersetzung der Vita Ioan. Eleęmos. des Bischofs Leontius von Cypern c. 1, n. 6 (vgl. Katholik 49. Jahrg. 589). Wer also jene Campana Isidors als Glocke und nicht als Waage nahm, der musste Campanien als Vaterland der Glocke ausgeben. Die oft citirte Stelle des zu Anfang des 12. Jahrh. blühenden *Honorius von Autun* (Sacramentarium c. 8): ‚signa, quae nunc per campanas dantur, olim per tubas dabantur. Haec vasa primum in Nola Campaniae sunt reperta, unde sic dicta. Maiora quippe vasa dicuntur campanae, a Campaniae regione, minora nolae a civitate Nola Campaniae‘ ist, weil auf ältere Auctoren sich nicht stützend, kein Beweis für den ‚campanischen‘ Ursprung der G. Die erst im 15. oder 16. Jahrh. aufgetauchte Behauptung, der hl. Paulin von Nola sei der Erfinder der G., ist eine durch keine historische Tradition gestützte, rein willkürliche (*Otte* a. a. O. 5). Ebenso unhistorisch ist die Annahme, Papst Sabinian, der Nachfolger des hl. Gregor d. Gr., habe den Glockenguss erfunden.

Dass die Schellen in verschiedener Gestalt und Grösse (und daher auch unter verschiedener Benennung: tintinnabulum, cymbalum, nola, nolula, campana, signum, lebes [Kessel], aeramentum, κώδων u. a.) gegen Ende unseres Zeitraumes in kirchlichem Gebrauche waren, ist unter dem Art. Glockensurrogate nachgewiesen. Einmal als Einladezeichen zum Gottesdienste im Brauch, mussten die G. bald grössere Dimensionen annehmen. Als 615 König Chlotar die Stadt Sens belagerte, liess der Bischof Lupus die G. der Stephanskirche läuten, und der Schall dieser jedenfalls grossen Signa erschreckte des Königs Krieger so sehr, dass sie davonliefen (*Baron.* Ad ann. 615). Die G. dieser Zeit waren noch nicht gegossen, sondern aus geschmiedetem Eisenblech zusammengenietet. Daher der Ausdruck Faber für Glockenverfertiger. Ein solcher Glockenkünstler (faber) war der um 586 gestorbene irische Mönch Dagaeus, der an 300 G. gefertigt haben soll (Zeitschr. für christl. Archäol. u. Kunst I 22). Auch die erhaltenen älteren Glockenreste sind (in oval viereckiger oder Zuckerhutform) aus Eisenblechen zusammengenietet. Vgl. *Otte* Kunstarchäologie I 244, wo auch die älteste deutsche, angeblich um 613 in Köln aufgetauchte genietete Glocke aus dem Kölner Museum abgebildet ist. [Sehr alt, vielleicht die ältesten Exemplare solcher Glocken sind die im Edinburgher Museum bewahrten St. Fillans Bell, abgeb. bei *John Stuart* Hist. Notices of St. Fillans Crozier, in Proceed. of the Soc. of Antiquaries of Scotland, XII, 1876—1877; im Catal. of Antiquities in the Nat. Mus. p. 140, n. 728, und eine andere in Orkney eb. p. 139, n. 719. Beide mögen dem 8.—9. Jahrh. angehören. K.] Erst im 9. Jahrh. unterschied man zwischen gegossenen (vasa fusilia) und geschmiedeten (vasa productilia) G. Das Wort cloca ist mittelalterlich und kommt als lateinisches zuerst in der Briefsammlung des hl. Bonifatius (ed. Jaffe 126) vor. Das deutsche glogga, clocca erscheint nicht vor dem 9. Jahrh. und wird von *Otte* nach *Graff* (Sprachschatz IV 292) von dem altdeutschen clachan, Geräusch machen, von dem Aufsatz des ‚Katholik‘ 1869, 597, in dem niederdeutschen glogge = hell abgeleitet. Vgl. *Otte* Kunstarchäol., wo auch die reiche Litteratur über diesen Gegenstand, jedoch noch lange nicht vollständig, angegeben ist. MÜNZ.

GLOCKENSURROGATE. Da die Christen Jahrhunderte lang den Verfolgungen der Heiden ausgesetzt waren, so mussten die Zeichen, auf welche hin sie sich zu gottesdienstlichen Handlungen zu versammeln pflegten, möglichst geräuschlos sein wegen der sonst eintretenden Gefahr, von den Heiden überfallen zu werden. Darum wurden die gottesdienstlichen Versammlungen entweder, wenn sie an bestimmten Orten oder zu bestimmten Zeiten gehalten wurden, gar nicht angesagt (und die besuchenden Christen richteten sich nach ihren Wasser-, Sand- oder Sonnenuhren) oder der Bischof liess die nächstfolgende Versamm-

lung am Schlusse der vorhergehenden den Gläubigen verkünden, wenn in Ort und Zeit eine Abänderung getroffen wurde. Bei aussergewöhnlichen Verhältnissen oder Veranlassungen wurden die Gläubigen durch Zusammenberufung gesammelt, wesshalb *Tertullian* (Ad uxor. II, c. 4) die gottesdienstliche Versammlung convocatio nennt. Die Zusammenberufung lag anfangs den Diakonen ob. Dies folgt wenigstens aus der Stelle des unechten Briefes des *Ignatius* an den Diakon Hero: synaxes ne negligas, omnes nominatim inquire, mit welcher Mahnung die desselben Heiligen an Polykarpus c. 4: saepe congregationes fiant; ex nomine omnes inquire (ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει) fast wörtlich übereinstimmt. Später war die Zusammenberufung Obliegenheit eines niedern Klerikers, der bald Läufer (cursor, *Tertull.* De fuga c. 7), bald Herold, Ausrufer (praeco, *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch.), bald Mahner (monitor, *Euseb. Alex.* Orat. de dom.) genannt wurde. Mitunter scheinen sich auch die Christen nach dem Trompetenzeichen des Militärs gerichtet zu haben. Die Stelle aus den Martyreracten des hl. Saturninus, Dativus u. A. (*Ruinart* ed. Rat. 415): namque in civitate Abitinense in domo Octavi Felicis cum bellica caneret tuba . . . celebrantes ex more dominicum . . . apprehenduntur, erlaubt diesen Schluss.

Nach Constantins Uebertritt konnten geräuschvolle Zeichen als Einladungen zum Gottesdienste gegeben werden. Im Orient wurde im Anschluss an die Sitte der Israeliten (*Haneberg* Religiöse Alterth. 201) und anderer Orientalen (Dan. 3, 5. 7; vgl. *Döllinger* Heidenth. u. Judenth. 456, 397, 482, 403 u. s. w.) die gottesdienstlichen Versammlungen durch Trompetenschall angekündigt. Diese Sitte wurde beibehalten; in der Regel des hl. Pachomius (Bibl. Patr. XV 629), die allen Mönchen vorschreibt, beim Schall der Trompete ihre Zellen zu verlassen und beim gemeinschaftlichen Gebete zu erscheinen. Die Griechen bedienten sich eines andern Einladungsmittels, des *semanterium* (σήμαντρον, auch ἅγια ξύλα, sacra ligna) genannt. *Leo Allat.* beschreibt uns dies Instrument genau. ‚Es ist ein Brett, zwölf Fuss lang, vier Fuss breit, zwei Zoll dick, von gesundem, astfreiem Holze, glatt gehobelt, damit der Schall desto reiner und stärker ertöne. Dies Brett wurde mit der Linken gehalten, während man mit der Rechten mittelst eines eisernen (ἁγιοσίδηρον, sacrum ferrum) oder hölzernen Hammers (malleus) in bestimmtem Rhythmus bald dicht am Platze, wo es mit der Linken gehalten wurde, bald höher hinauf, bald tiefer hinab daraufschlug, wodurch bald höhere, bald tiefere Töne hervorgebracht wurden.' Bei den Griechen blieb dieses Semanterium bis ins 9. Jahrh. in Brauch, wie es auch später nach Einfall der glockenhassenden Türken wieder hervorgeholt wurde. Die ersten Glocken brachte um 865 der Doge Ursus Patricius von Venedig nach Constantinopel. — In manchen Klöstern ging der Hebdomadarius unter den Mönchen von Thüre zu Thüre und klopfte mit dem *malleus* excitatorius, auch signum nocturnum genannt, an jeder Pforte an (vgl. *Cassian.* De instit. coenob. II, c. 17).

Im Abendlande scheint statt des Semanterium mehr das *Crepitaculum*, ein den Raspel- oder Klapperwerkzeugen der Charwoche ähnliches Instrument, in Uebung gewesen zu sein, das Manche mit dem bei den Aegyptern (bei der Isistrauer zur Verscheuchung des Typhon) verwendeten Sistrum in Parallele bringen wollen. Vgl. *Augusti* Denkw. XI 419. *Amalarius* († nach 820) fand zu seiner Zeit die Verwendung der hölzernen Crepitacula in manchen Kirchen Roms noch vor (De offic. eccl. IV, c. 21; vgl. *Kreuser* Kirchenbau I 252).

Alle genannten G. wurden nach und nach verdrängt durch die Schellen, *Tintinnabula*, aus welchen sich die Glocken entwickelten. Die Schellen begegnen uns schon frühe im Alten Bunde. Mit goldenen Schellchen und Granatäpfeln war das rituelle Gewand des Hohenpriesters am untern Saume behängt (Exod. 23, 33; vgl. Sir. 55, 11). Dieselben waren auch dem antiken Heidenthum nicht bloss als beliebtes Kinderspielzeug bekannt, sondern sie wurden von Erwachsenen bei mancherlei Lustbarkeiten und religiösen Feierlichkeiten, wie bei den Festen des Priapus, des Lunus, der Cybele, bei den dionysischen Aufzügen und ländlichen Bacchanalien gebraucht. Das Aneinanderschlagen von an den hl. Eichen zu Dodona aufgehängten Erzbecken bildete bei den dortigen Orakeln und Mysterien eine wichtige Rolle. Vgl. *Lucretius* De rer. natur. I, v. 232; *Arnobius* IV, c. 21; VII, c. 32. Besondere Verwendung fanden die Schellen bei den Leichenfeierlichkeiten der Griechen und Römer. Nach griechischer Anschauung entsündigte das tönende Erz die Seele und vermochte der reine Klang rein zu stimmen und die Dämonen zu verjagen (*Lassaulx* Studien des class. Alterth. 305). Frommen Mitmenschen, die man von jeder Schuld rein glaubte, pflegte man zu Grabe zu läuten, um anzudeuten, dass ihre Seelen in höhere Sphären übergegangen seien. Mit Schellen umgab man (wol in dieser Ansicht) den Leichenwagen Alexanders d. Gr. (vgl. Annales archéolog. XVI, livr. 6 und Revue de l'art. chrét. livr. 2). Dass der Erzton der Schellen den Zauber breche, war uralter Volksglaube bei den Römern (*Ovid.* Fast. V 441; *Tibull.* I 8,

v. 22; *Plin.* Hist. nat. XXX, c. 2). Auch im bürgerlichen Leben bedienten sich die Römer der Schellen. Schellen hingen über den Hausthüren zum Anzeigen und zum Rufen der Diener; Schellen weckten am Morgen die Sklaven und riefen zur bestimmten Stunde zum Essen; Schellen zeigten an, wann die öffentlichen Bäder zugänglich waren; Schellen gaben ein Zeichen, wann die Fische auf dem Markte angekommen waren; Schellen hing man selbst Thieren (Pferden, Ochsen, Maulthieren u. a.) an (*Plautus* Pseud. I 3, 112; Trinum. IV 2, 15; Trucul. IV 3, 8; *Martial.* XIV 163; *Sueton.* August. c. 91; *Sidonius Apoll.* Epist. II, c. 2; vgl. Organ f. christl. Kunst VII 110). Die römischen Tintinnabula hatten verschiedene Form und ungleichen Umfang, waren doch mehr breit und rundlich als hoch, wie die nach antiken Resten gemachten Abbildungen bei *Rich* Wörterb. de röm. Alterthumsk. sub v. Tintinnabulum bezeugen.

Aus dem Privatgebrauche der Heiden gingen die Schellen in den der Christen über. Die in den Katakomben gefundenen haben dieselbe Gestalt, wie die heidnischen (vgl. *Perret* IV, pl. VIII [1-11]). Der hl. Benedict (Regula c. 43) war der Erste, der die Schellen zum Zusammenrufen der Mönche zum Gottesdienste verwerthete. In dem Leben des hl. Columban (*Mabillon* Acta SS. ord. s. Bened. I 346) wird berichtet, dass er mit seinen Klostergenossen sich beim Schellenzeichen (pulsante campana) zur Anbetung der Tageszeiten (laus perennis, *Montalembert* Mönche des Abendl. II 457, d. Uebers.) in die Kapelle begeben habe. — Der Gebrauch der Schellen während des Gottesdienstes kam erst im MA. auf. — Aus den Klöstern verbreitete sich die Verwendung der zum Beginn des Gottesdienstes einladenden Schellen in alle übrigen Kirchen, wie man wol aus den Stellen *Gregors von Tours* († 594) Hist. Franc. III, c. 15; Vitae patrum c. 4; De mirac. s. Mart. II, c. 45; De gloria conf. c. 96 folgern darf. MÜNZ.

GLORIA. I. Der beim Empfang von Kirchenfürsten ihnen gebührende oder gewidmete Pomp. *Anastas. Bibl.* In Ioan. pp. 35 u. a.

II. Titel und Anrede für Fürsten und hohe Herren; *Anastas.* In Martino pp. 50; *Greg. M.* Epist. I 23, 47; X 7; *Avit.* Ep. I 69 f. Vgl. andere Belege aus der Zeit der ersten Franken und gothischen Herrscher bei *Ducange* i. v.

III. Der Hymnus *Gloria in excelsis,* aber erst im MA.

IV. Die Doxologie (s. d. A.); *Greg. Tur.* De mirac. I 33; *Cassian.* De coen. inst. II 8.

V. Speziell die nach jedem Psalm zu recitirende Doxologie, so *Reg. s. Benedict.* c. 17, 8 (gloria primi psalmi).

VI. In der mozarabischen Liturgie eine, und zwar die achte, von den neun Partikeln, in welche die hl. Hostie getheilt wurde: et sumit illam particulam, Gloriam, et omnes reliquas per ordinem, et sumit calicem, dicendo etc. KRAUS.

GNOSTIKER. Ueber die Entstehung und den ursprünglichen Sinn des Namens hat in neuester Zeit eine Controverse zwischen *Lipsius* (Gnosticism 48, 127 f.; Quellenkrit. d. Epiphan. 103; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, 425, und: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Lpz. 1875) und *Harnack* (Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticismus, Lpz. 1873, und: Zeitschr. f. histor. Theol. 1874, II 143—226) stattgefunden. Jener legt dem Namen G. ursprünglich keine allgemeine Bedeutung bei, sondern sieht in ihm zunächst eine Selbstbezeichnung der gewöhnlich unter dem Namen ‚Ophiten' zusammengefassten häretischen Parteien, d. h. also der ältesten syrischen Vulgargnosis, während Harnack die Bezeichnung von Anfang an weiter fasst. Von den Selbstaussagen der Häretiker sind die ältesten die bei *Iren.* I 25, 6 (*gnosticos* se autem vocant, von den Carpocratianern und den Anhängern der Marcellier unter Papst Anicet), *Orig.* C. Cels. V 61 (*Keim* Cels. 74: τινὲς ἐπαγγελόμενοι· εἶναι Γνωστικοί), *Philosoph.* V 2, p. 93 Miller (οἱ Νaασσηνοὶ οἱ ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ἀποκαλοῦντες, u. V 11, p. 123) u. s. f. Dagegen braucht *Clem. Alex.* (Strom. II 20, p. 490 Pott.; III 4, p. 525 u. ö.) den Namen schon im weitesten Sinne, und unterscheidet er den falschen von dem wahren G., welch letzterer den Glauben der Kirche zur Basis seiner philosophischen Speculation macht (Strom. III 18, p. 562: τὸ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικός, vgl. VII 7, 854 f.). *Iustin* kennt den Ausdruck noch nicht; bei *Tertullian* und *Hippolyt* steht er als Gesammtbenennung fest.

In archäologischer Beziehung bieten das Leben und die gottesdienstlichen Uebungen der G. manches Eigenthümliche (z. B. in Bezug auf die ihnen wahrscheinlich fehlende Kindertaufe, Wiedertaufe, Auflegung der Hände, Gesänge, Salbungen beim Tode, Apolytrosis, Ehe, Magie), welches in diesem Werke geeigneten Orts zur Besprechung gelangt (vgl. bes. die Art. Abraxas, und Steine, geschnittene). Eine zusammenhängende, noch jetzt lesenswerthe Darstellung des Gegenstandes verdankt man dem Bischof *Münter* (Versuch über die kirchl. Alterthümer der G., Anspach 1790, 12°); später haben *Matter* (Excursion gnostique en Italie,

avec 12 pl. lith., Strasb. et Paris 1852, 8°) und *C. W. King* (Early Christian Numismatics and other antiquarian Tracts, Lond. 1873; *ders.* The Gnostics and their remains, ancient and medieval, Lond. 1864; *ders.* Antic Gems, 2. ed. Lond. 1866) dem Gegenstand ihre Studien zugewandt. KRAUS.

GOETEN (γόης, Zauberer, Betrüger) war ein Schimpfname für die ersten Christen, gleichbedeutend mit dem lateinischen praestigiator und impostor. Der griechische Name ,Goet' findet sich bei *Orig.* C. Cels. l. I mehrfach und hat Verwandtschaft mit den Namen ,magi' und ,sophistae' (s. d. A.), welche auf die Christen in verächtlicher Weise ebenso angewendet wurden, wie die weiteren griechischen Namen ἐπιθέτης (*Hieron.* Ep. 10 ad Furiam) und πλάνος (*Iustin. M.* Dial. c. Tryph.). Beide Namen fallen unter den Collectivbegriff von Gauklerei und Betrügerei. All diese Namen sind in erster Linie nur Fortsetzungen des gegen Christus vor Pilatus gemachten Vorwurfes: ,ἐμνήσθημεν, ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν' κ. τ. λ. Ausserdem mochte zu diesen ignominiösen Benennungen von Seiten der Heiden die Wahrnehmung der Exorcismen, verbunden mit dem Zeichen des hl. Kreuzes und mit der Gewalt, die Dämonen zu vertreiben, wie überhaupt die Wundergabe, Vieles beigetragen haben. Wir citiren hierfür *Sueton.* In Ner. c. 16, wo die Christen ein ,genus hominum superstitionis novae ac maleficae' genannt werden, und das ,maleficus' nach *Barth* Advss. VIII 17, X 6 etc. für ,zauberisch', nicht für ,Böses stiftend' genommen werden muss, weil für letzteres von Niemand die christliche Religion gehalten werden konnte, ,wol aber wegen der Wunder für Zauberei'. Dieser Vorwurf war einer der gewöhnlichsten, namentlich behauptete Celsus, dass die Wunderkraft der Christen nur den Namen und Beschwörungen gewisser Geister zuzuschreiben seien; ausserdem wollte er behaupten, dass die christlichen Priester Bücher mit Zauberformeln in Besitz hätten. Dagegen entgegnete *Origenes* C. Cels. I 26, 38, dass die Christen Krankenheilungen und Austreibung der Dämonen nur durch die Kraft des Namens Jesu bewirkten. Nicht weniger waren die Heiden bereit, die Christen der Zauberei zu beschuldigen, wenn im Verlaufe des Martyriums einzelner Christen Wunderbares sich ereignete, z. B. plötzliche Heilung der Gemarterten, Errettung der Verurteilten auf dem brennenden Scheiterhaufen, in Mitte der wilden Thiere etc. Die Schärfe des Vorwurfes in dem Worte G o e t ist namentlich aus einer Stelle bei *Origenes* l. c. ersichtlich, wonach Christo der Vorwurf gemacht wurde, dass seine Sache nichts anderes sei als die eines ,θεομισοῦς . . . καὶ μοχθηροῦ γόητος'. KRÜLL.

GÖTZENBILDER und **GÖTZENDIENST.** Im engern Sinne bezeichnet Götzendienst den Cult, welchen man den Götzen, d. i. den aus Metall, Thon oder einem andern Stoffe gefertigten Idolen (Fetischen), und dadurch mittelbar den im Bilde vorgestellten Göttern erweist. Schon die Heiden haben oft ihre Götter mit den Götzen identificirt. Die Ausdrücke, welche das A. Test. für Götzenbilder gebraucht, bedeuten vorherrschend Nichtigkeit, Lüge, Greuel, wofür aber die Sept. durchgehends das Wort εἴδωλον (Bildchen) setzt. Im Anschlusse an die alttestamentliche Redeweise nennt auch der hl. Paulus das Idol ein ψεῦδος (Röm. 1, 25), als etwas ohne alle Realität gegenüber dem wahren Gotte (I Thess. 1, 9; I Kor. 8, 4 u. a.). Denn ,alle Götter der Heiden sind Götzen' (Ps. 96, 5), und, gestützt auf viele Bibelstellen, führen die christlichen Apologeten den Heiden gegenüber oft den Gedanken aus, dass der Heiden Götter nur Götzen, d. i. ein leeres Bild, ein Nichts seien. Vgl. I Kor. 8, 4 (οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ) und *Chrysostomus, Theodoret, Theophylact* und *Oecumenius* z. d. St. und *Clem. Alex.* Coh. 34 (ἀγάλματα ἀργὰ, ἄπρακτα, ἀναίσθητα). Bei den griechischen Vätern sind für Götzenbild die Bezeichnungen εἰκών und εἴδωλον die üblichsten und von letzterem ist das Wort εἰδωλολατρεία für Götzendienst im engeren Sinne = Bilderdienst, Bilderverehrung entnommen. Seltener steht das Wort ἄγαλμα für Götze, so an der Hauptstelle *Clem. Alex.* Coh. 34. In gleicher Weise verwenden die lateinischen Väter die Ausdrücke *simulacra, imagines* und *signa.* Von der Bezeichnung εἴδωλον sagt *Tertull.* De idol. c. 3: ad hoc necessaria est vocabuli interpretatio. Εἶδος graece formam sonat, ab eo per deminationem εἴδωλον deductam aeque apud nos formulam fecit. Igitur omnis formula vel forma *idolum* se dici exposcit.

Hinsichtlich des heidnischen Cultes der Bilder (Idololatrie) blieben für die Christen nicht nur die alttestamentlichen Bestimmungen, vor Allem das m o s a i s c h e Verbot ,der Bilder und Gleichnisse' (II Mos. 20, 3 ff.; V Mos. 4, 16; 5, 8 u. a.) in voller Kraft, sondern es traten mit der neutestamentlichen Theologie neue Gesichtspunkte und Verschärfungen gegen den Bilderdienst hinzu. Jede Art religiösen Cultes gegen die Götzen war den Christen ein G r e u e l. *Greg. Nyss.* Or. in Placill.: τὸ τῶν εἰδώλων μῖσος κοινὸν πάντων ἐστὶ τῶν μετεχόντων τῆς πίστεως, und *Gregor. Naz.* nennt die Idololatrie τὸ πάντων ἔσχατον τῶν κακῶν καὶ

πρῶτον; *Tertull.* Adv. Marc. IV, c. 9 aber eine der septem maculae *capitalium debitorum,* ja das Hauptverbrechen des ganzen Menschengeschlechtes, die grösste Schuld der Welt und die Ursache des Gerichtes (De idol. c. 1). Da nun die Gläubigen keine Götterbilder und somit nach heidnischer Anschauung keinen Gott hatten, erhielten sie von den Heiden das tadelnde Prädicat *Athei* (*Iustin. M.* Apol. II; *Arnob.* I, c. 1, al.) und Letztere warfen den Christen vor: cur nullas aras, templa nulla, *nulla nota simulacra* habent? *Minuc. Fel.* Oct. c. 10 und *Arnob.* VI, c. 1 sagt: in hac enim consuestis parte crimen nobis maximum *impietatis* affingere, quod . . . *non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam.* Vgl. ib. c. 3 u. 8.

Dass jeder Act einer directen idololatrischen Verehrung verboten sei, bedurfte für die Christen keines Beweises. Verboten war also jede Art der προσκύνησις (*adoratio, salutatio*) vor den Götzen, das Opfern, das Anzünden von Weihrauch (vgl. die *dii fumigandi* bei *Tertull.* Apol. c. 42) oder Kerzen und das Darbringen von Libationen vor denselben. Darauf gehen die Worte bei *Hieron.* Ep. ad Heliod. 5: non est tantum in eo *servitus idoli,* si quis duobus digitulis thura in bustum arae iaciat aut haustum paterae poculo fundat merum. Wesswegen die ersten Christen lange Zeit eine gewisse Aengstlichkeit gegen den Gebrauch des Weihrauchs zeigten (*Tertull.* De coron. c. 10). Als eine götzendienerische Handlung galt den Christen auch das ‚*iurare per simulacra gentilium*‘ (schwören bei den Götzenbildern, *Euseb.* H. e. V 1 sqq. [Ep. eccles. Vienn. et Lugd. bei *Ruinart* 115]), oder das Schwören bei den Feldzeichen (*signa*), ferner das Waschen der Idole als religiöser Act. Vgl. die dies anniversaria lavandorum idolorum (*Ruinart* Act. s. Theodot. 378). Weil es in Zeiten der Verfolgung Christen gab, welche sich aus Furcht zu idololatrischen Acten verleiten liessen, entstand für solche der Name *Lapsi,* wozu die *Sacrificati* und *Thurificati* (s. diese Artt.) gehörten. Ein besonderer Umstand aber musste die Christen in ihrem Abscheu gegen den Bilderdienst bestärken; dies war der Kaisercult, d. i. der in der Kaiserzeit aufgekommene Missbrauch, die verstorbenen Kaiser durch die sog. Consecration (Apotheose) in die Zahl der Götter (als *Divi*) aufzunehmen und ihnen, wie den Göttern, Bilder zu errichten, denen göttliche Ehre erwiesen ward. Die heidnischen Schriftsteller sprechen von zahlreichen Kaiserbildern, welche durch das ganze Reich aufgestellt (*Dio Cass.* 44, 4; *Ios. Flav.* B. Iud. II 10, 3) und denen religiöser Cult zu Theil ward (*Plin.* Paneg. 52; Ep. ad Trai. 96 [97], 5 sq.; *Cod. Theod.* XV 4, 1). Wie aus den Martyreracten erhellt, spielten diese Kaiserbilder während der Verfolgungen eine besondere Rolle, indem die Verehrung derselben, die mit den Götterbildern auf gleicher Linie standen, den Prüfstein für die Kaisertreue und den religiösen Glauben der Christen abgeben musste. Man beobachtete, ob Letztere den ‚imagines divorum Augustorum‘ die üblichen Cultacte erwiesen; die Unterlassung derselben wurde den Christen als crimen maiestatis angerechnet und ihnen der förmliche Process gemacht. So sagt *Plinius* in dem bekannten Briefe: cum praeeunte me deos appellarent et *imagini tuae,* quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, thure et vino supplicarent sc. Christiani, und ferner: omnes et *imaginem tuam* deorumque simulacra venerati sunt. Am schärfsten hat sich über diese Ehrenerweisungen gegen die Kaiser wieder *Tertullian* ausgesprochen (De idol. c. 15 u. Apol. c. 35): ‚si *idoli* honor est,‘ sagt er, ‚sine dubio idoli honor idololatria est; si hominis (Caesaris) causa est, recogitemus omnem idololatriam in homines esse culturam . . . Idololatria non propter *personas* quae apponuntur, sed propter officia ista damnata est.‘ Er meint die brennenden Kerzen, Weihrauchpfannen und Kränze an den Kaisertagen.

Mit dem Kaisercult hingen noch andere Handlungen zusammen, welche die Gewissen der Christen in Bedrängniss brachten, wenn sie auch nicht unmittelbar als Bilderdienst zu betrachten waren. Hierher gehört, dass man den Christen zumuthete, beim Genius oder beim Bilde des Kaisers zu schwören, an dessen Natalitien Theil zu nehmen (*Ruinart* 44 u. 343, Act. s. Marcelli), wie denn überhaupt die Christen von den heidnischen Festzügen, Festspielen und Gelagen aus Scheu, sich einer götzendienerischen Handlung schuldig zu machen, sich fernhielten, da alle jene Festlichkeiten mit religiösen Acten, nämlich Opfer und Gebet, verbunden waren (*Ruinart* l. c.). Vgl. dazu, was bei *Minuc. Fel.* Octav. c. 12 der Heide dem Christen vorhält: non spectacula visitis, non pompis (religiöse Festzüge) interestis, convivia publica absque vobis, sacra certamina, praecerptos cibos et delibatos altaribus potus abhorretis, . . . non floribus caput nectitis, non corpus odoribus honestatis, reservatis unguenta funeribus coronas etiam sepulcris denegatis. Hier sind die hauptsächlichsten Handlungen, welche von den Christen gemieden wurden, aufgezählt. Wie schon aus dieser Stelle hervorgeht, hatten jene aus Furcht vor der Idololatrie für ihr Verhalten im praktischen Leben ihre Consequenzen gezogen. Hier

bedurfte aber manche Frage noch eine principielle Erörterung, welche die Apologeten übernahmen. So die Fragen, ob der Christ Götzenbilder besitzen, verfertigen oder mit solchen handeln dürfe, mit anderen Worten, wie sich der Christ zur bildenden Kunst, die bei den Heiden völlig in den Dienst des Götzencultes getreten war, zu verhalten habe. Vgl. d. A. Kunst, und *Hefele* Beitr. I 25. Die Kirche liess die Verfertiger von Götzenbildern nicht eher zur Taufe zu, als bis sie ihr Gewerbe aufgegeben hatten (*Constit. Apost.* VIII 32), und wer als Gläubiger durch solche Handlungen dem Götzendienste Vorschub leistete, wurde mit Kirchenstrafen belegt (ib. IV 6). Und *Tertullian,* welcher diesen Gegenstand eingehend bespricht, setzt das Verfertigen von Idolen dem Anbeten derselben gleich (De idol. passim.). In ähnlicher Weise waren die Beschäftigungen der Schauspieler, Fechter, Wagenlenker, Sänger und Tänzer bei öffentlichen Spielen aus den obigen Gründen verboten. Wie bereits angedeutet, hielt man selbst das Bekränzen des Hauptes für unschicklich, ,weil solche Kränze um's Haupt den Götzen gewidmet sind' (ὅτι τοῖς εἰδώλοις κατωνόμασται, *Clem. Alex.* Paedag. II, c. 8; *Tertull.* De coron. c. 5).

Das Geniessen von Götzenopferfleisch (*idolothyton*) war mit Rücksicht auf den Ausspruch Pauli (I Kor. 10, 21 ff.) untersagt, und das Verbot von den nachfolgenden Kirchenschriftstellern und Concilien näher ausgeführt und begründet (*Iren.* Adv. haer. I, c. 6; *Clem. Alex.* Strom. IV, n. 15; Paedag. II, c. 1; *Conc. Aurel.* 533, c. 20).

Litteratur. *Suicer.* Thesaur. eccl. s. v. εἴδωλον u. εἰκών, doch sind die Ausführungen unter letzterm Worte I 1014 f. jetzt als verfehlte erwiesen. *Dallaeus* Lib. de imagin., Lugd. Bat. 1642; *Münter* Symbola vet. eccl. artis operibus expressa, Havniae 1819; *Augusti* Handb. III 611 ff.; *Hefele* Beitr. I 16 ff. (Der Rigorismus im Leben und in den Ansichten der alten Christen), sowie die Artt. Bilderverehrung, Kunst und Paganismus. Unter den Apologeten sind für unsern Gegenstand *Arnobius, Minucius Felix* und *Tertullian* (Apologeticum und De idololatria) die wichtigsten. KRIEG.

GOLD kommt in der altchristlichen Kunst in verschiedener Weise zur Anwendung. 1) In der Glasfabrication, s. d. A. Goldgläser unter Glasgefässe S. 609. 2) Beim Schmuck von Gewändern; vergoldete Gewänder sind einigemal in Gräbern gefunden worden; s. die Artt. Kleidung und Gegenstände, in den Katakomben gefunden, S. 585. 3) Bei liturgischen Gefässen, s. d. A. S. 581. 4) In der Architektur bei der Vertäfelung der Basiliken, besonders an den cassettirten Decken (laquearia, λακωναρία); so in der von Constantin d. Gr. in Jerusalem erbauten Grabkirche (*Euseb.* Vit. Const. III 32, 36), bei S. Paolo f. l. m. vor Rom (386, vgl. *Petron.* Pass. bb. App.: bracteolas trabibus sublevit, ut omnis aurulenta || lux esset intus ceu iubar sub ortu), bei der von Paulinus zu Nola erbauten Basilika (*Paul.* Epist. XXXII 12), bei mehreren Kirchenbauten, welche *Venantius Fortunatus* beschreibt (z. B. der Basilica S. Bibiani, Carm. I 12, v. 15, p. 14 ed. Leo: argentea tecta ... quo super effusum rutilans intermicat *aurum* || et spargunt radios pura metalla suos; von der Kirche zu Paris; ib. Carm. II 10, v. 7, p. 39 ed. Leo). Auch *Hieronymus* spricht öfter von vergoldeten Laquearien (Lib. II in Zach. 8; Ep. VIII ad Demetr.; Ep. II ad Nepit.). 5) Vergoldete Altäre werden seit dem 5. Jahrh. oft erwähnt und kommen durch das ganze MA. vor. Zu den frühesten Beispielen zählen der Altar zu Constantinopel, welchen Pulcheria 414 schenkte (*Sozom.* IX 1), derjenige der Hagia Sophia, den Iustinian d. Gr. mit G. und Edelsteinen bedecken liess (*Ducange* CP. Christ. III 47); die berühmte Pala d'oro von Mailand (835) gehört bereits dem MA. an. 6) Von den einzelnen Bautheilen der altchristlichen Kirchen erscheinen zunächst die Capitelle der Säulen zuweilen vergoldet (vgl. *Hieron.* Ad Demetr. und Ep. VIII). 7) Besonders beliebt war das Goldmosaik, welches bei der Decoration der Innenräume der Kirchen, der Apsiden, Kuppeln, Triumphbögen u. s. f. hauptsächlich zur Verwendung kam; vgl. dazu d. A. Mosaiken, und *Bingham* III 295; *Neale* Eastern Church, Introd. 182. 8) Auf altchristlichen Bildwerken kommen häufig einzelne Goldbuchstaben, dann aber auch die Inschriften, besonders die Namen der dargestellten Personen in Goldschrift vor; auch dürften hier und da gemeisselte Inschriften wie mit Zinnober, so auch mit G. gefüllt worden sein, obgleich von letzterm Gebrauch schwerlich ein Beispiel vor dem 5. Jahrh. nachweisbar ist. Die byzantinische Malerei machte von der Goldschrift sehr reiche Anwendung, vgl. die dazu gegebenen Anweisungen im Malerbuch von Athos, B. I, § 72, Ausg. von *Schäfer* 92. Ebendas. wird eingehend gelehrt, wie man G. auflösen muss (§ 37, S. 75), wie man vergoldete Buchstaben macht (§ 38, S. 75), wie man die Vergoldungen mit Schneckenspeichel macht (§ 39, S. 75), wie man G. auf Papier anbringt (§ 40, S. 76), wie man den Grund zum Vergolden machen muss (§ 69, S. 91), wie man auf die Mauern das G. für Nimben etc. legt (§ 70, S. 92). KRAUS.

GOLDGLÄSER, s. Glasgefässe.

ΓΟΝΥΚΛΙΝΟΝΤΕΣ, s. Busse.

GOTT. Es ist von den Tagen *Fr. Spanheims* (Opp. II 714) bis auf die Gegenwart (vgl. d. Art. Darstellung Gottes und der Dreifaltigkeit in der Kunst, in *Luthardts* Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, II 851) oft wiederholt worden, dass das Alterthum keine Darstellung Gottes gekannt habe, und man hat den vielberufenen Kanon des Concils von Elvira gerne in dem Sinne ausgelegt, als sollten durch denselben speziell die Darstellungen der Gottheit verboten werden. Nun lag ja das auf der Hand, dass der christliche Spiritualismus die Gottheit als solche nicht abzubilden unternehmen konnte. Eine Reihe von Aeusserungen der Kirchenväter (vgl. *Petav.* De incarn. lib. XV, c. 14) lässt an ihrer Ansicht über diesen Gegenstand keinen Zweifel, und *Augustin* (De fide et symbolo c. 7) fasst die gegen einen solchen Versuch sprechenden Bedenken also zusammen: nec ideo tamen quasi humana forma circumscriptum esse Deum Patrem arbitrandum est, ut de illo cogitantibus dextrum aut sinistrum latus animo occurrat, aut idipsum quod sedere Pater dicitur flexis poplitibus fieri putandum est, ne in illud incidamus sacrilegium, quo execratur Apostolus eos qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis: tale enim simulacrum Deo nefas est Christiano in templo collocare (vgl. De catechiz. rud. c. 35; Tract. III in Ioan. § 17; Confess. VI 3). So dachte man nicht nur im 5. Jahrh., sondern auch im 8. und 9. Jahrh. P. *Gregor II* (717) erklärte: θεοῦ φύσιν ἀδύνατον ἱστορῆσαι καὶ ζωγραφῆσαι, und ähnlich *Paschal I* (817): ἀδύνατον γὰρ εἰκονίζεσθαι τὸν θεὸν τὸν ἄποσόντε καὶ ἀνειδῆ καὶ ἀπερίγραπτον, und *Johannes Damascenus* (Opp. ed. Paris. 1712, I, Or. 2 de imag.). Damit war aber jede Abbildung Gottes keineswegs ausgeschlossen. Da im A. und N. Test. sich G. wiederholt geoffenbart und Menschen gezeigt hatte (Is. 6, 9; Act. 28, 25; Joh. 12, 38 u. s. f.), so lag es nahe, den Herrn so zu bilden, wie man glaubte, dass er von den Propheten, Patriarchen oder Aposteln geschaut worden war.

Zunächst stellt sich nun die Darstellung Gottes in den drei Personen dar, für welche wir auf den Art. Dreifaltigkeit verweisen. Für das Relief des Sarkophags aus S. Paolo (jetzt im Lateran) ist nachzutragen, dass *Garrucci* jüngst dasselbe, wie überhaupt die Darstellungen Gottes, in seiner Storia dell' arte crist. I 284 f. eingehend behandelte und seine von der de Rossi'schen Ausdeutung abweichende Interpretation ausführlich begründet hat. Der gelehrte Jesuit sieht in der sitzenden Person nicht den Vater, sondern den Sohn; den Vater erblickt er in der hinter dem Throne des Sohnes stehenden, den hl. Geist in der die Hand auf das Haupt der Eva legenden Gestalt. *Garrucci* (eb. 291) ist dann weiter geneigt, auf demselben Sarkophage eine fernere Darstellung Gottes in dem bärtigen Manne zu erkennen, welcher die Hand auf den Kopf Habakuks legt. Zwar spricht der Text Daniels (14, 33. 35. 38) von einem Engel, der den Propheten getragen; aber *Garrucci* verweist als Pendant auf das Relief eines Sarkophags in Brescia (Storia tav. 23 [2]; *Odorici* Ant. crist. di Brescia tav. XII [3]), wo eine vom Himmel herabreichende Hand den Habakuk an den Haaren fasst.

Ehe wir uns dieser letztern Darstellung zuwenden, muss auf eine weitere Darstellung hingewiesen werden, in welcher *Bottari* (III 40, zu tav. CXXXVII) G. Vater erkennt. Abel und Kain bringen ihre Gaben einem bärtigen Manne dar, welcher auf einem geflochtenen Stuhle sitzt; der Kopf eines zweiten bärtigen Mannes schaut aus dem Hintergrunde hervor. Letztern weiss Bottari nicht zu erklären; aber auch in Bezug auf die sitzende Figur ist höchst zweifelhaft, ob damit der Vater dargestellt ist; wir vermuthen, es handle sich um die zweite Person der Gottheit; *Smith's* Dictionary 738 meint einfach die Gottheit (Deity).

Eine zweite Darstellung der Gottheit ist bis jetzt nur in wenigen Exemplaren nachgewiesen. Die bekannte Lipsanothek von Brescia (*Odorici* l. c. tav. VI [17]) zeigt, wie Moses das Gesetz empfängt; das Buch des Gesetzes liegt am Boden, von der Höhe erscheint ein bartloser Kopf mit Hals als Andeutung des Alten der Tage (vgl. Exod. 17, 6). Ein zweites Beispiel giebt der vor wenigen Jahren aus den Katakomben von Syrakus gezogene schöne Sarkophag, wo links oben eine jugendliche und kleine Gestalt die Hand nach dem Felsen erhebt, und ein Mädchen das Wasser in ein Gefäss schöpft, während zwischen den Felsen ein grosser bärtiger Kopf herausblickt. *Le Blant* (Rev. archéol., Dec. 1877, und Sarcoph. d'Arles 12) sieht in ihr eine Darstellung Gottes; *Garrucci* (Storia V 95 zu tav. CCCLXV) dagegen eine Personification des Berges Horeb. Es lassen sich ernste Gründe für letztere Ansicht beibringen, indessen spricht doch die Analogie ähnlicher Darstellungen für Le Blants Interpretation. Zum Dritten lässt sich dieselbe Darstellung nachweisen auf einem Mosaik der Basilica Liberiana (S. Maria Maggiore), abgebildet bei *Ciampini* Vet. mon. I 212, tab. L [1]; *Garrucci* Storia dell' arte cristiana, wel-

ches die Begegnung Melchisedeks und Abrahams zeigt. Der Hohepriester bringt seine Gaben, Brod und Wein, G. dar, welcher in Gestalt eines bärtigen Mannes mit Nimbus, in halber Figur, nicht bloss Kopf, von oben herab erscheint; er reicht die rechte Hand entgegen, um die Gaben in Empfang zu nehmen. Ein anderes Mosaik derselben Basilika (*Garrucci* Tav. CCXVII [1]) bildet die Gen. 31, 11 erzählte Erscheinung des Engels an Jakob, der Labans Heerde führt, ab; der Engel aber ist der Herr selbst (eb. 28, 13: Deus Bethel). Auch hier erscheint der Herr bärtig, mit Nimbus, in halber Figur. Ganz ebenso Tav. CCXIX [4], wo das Wunder von Mara (Exod. 15, 25) dargestellt ist.

Diese dem 5. Jahrh. angehörende Scene ist in hohem Grade bemerkenswerth. Sie scheint uns den Schlüssel zur Erklärung eines andern Werkes zu geben, welches in unseren Tagen aufgedeckt wurde. In einer der Sacramentskapellen von S. Callisto erscheint als Pendant zu der Scene, wo Jonas aus dem Schiff geworfen wird, das mystische Schiff im Kampfe mit dem tobenden Meere: auf dem Vordertheil desselben steht eine männliche Person als Orans, welche von oben durch die Hand einer bartlosen, im Brustbild gegebenen Gestalt mit Nimbus berührt wird (*de Rossi* R. S. II, tav. XV [1] zu p. 347 f.; *Kraus* R. S.[2] 323; *Garrucci* V [4]). In dieser vom Himmel erscheinenden Person sieht *de Rossi* die Personification der göttlichen Kraft — la divina virtù simboleggiata. Hr. *V. Schultze* (Arch. Forsch. 62 f.) will in ihr einen Engel erkennen, muss aber selbst zugestehen, dass die altchristliche Kunst, wo sie Engel bildet, ‚dieselben niemals partiell darstellt, sondern immer in ganzer Figur'. Ich erblicke also auch hier nicht einen Engel, sondern die Gottheit mit ihrem schützenden Arm in dieser Scene, und um so mehr, als auch das frühzeitige Vorkommen des strahlenförmigen Nimbus bei einem Bilde des beginnenden 3. Jahrh. kaum an einen Engel denken lässt; es liegt hier, wenn auch keine Herübernahme des Gedankens, doch eine solche der Form vor, in welcher von den Alten die Hülfe in schweren Krisen bildlich dargestellt wurde (Juppiter in den Wolken auf der Traianssäule, *Pistolesi* Tav. XII; Diana auf der Opferung Iphigeniens, bei *Helbig* Wandgemälde n. 1304). Neuestens vermuthet *Garrucci* (Civiltà catt. 1881, Quad. 742, p. 473) G. auch auf Darstellungen Daniels in der Löwengrube, wo ausser Habakuk eine zweite bärtige Figur zu sehen ist.

Die Andeutung der Gottheit aber beschränkt sich in der Regel auf weniger als die halbe Figur; meist stellt die altchristliche Kunst nur die **Hand Gottes** dar; der ganze Arm erscheint bei *Garrucci* Tav. LXVII (Opfer Isaaks) und eb. CXII [1, 2] (Adam und Eva). Die einfache Hand wird mit Vorliebe in den beiden Scenen des Opfers Isaaks und Moses', wie er die Gesetztafeln in Empfang nimmt, dargestellt; es sind aber dies keineswegs, wie es nach *Smith's* Dictionary 738 scheinen könnte, die einzigen. Nachstehendes Verzeichniss giebt eine Uebersicht der meisten bis jetzt bekannten Darstellungen:

Adam und Eva (*Garrucci* CXII [1-2], Arm Gottes!).
Abels und Melchisedeks Opfer (*Garrucci* CCLXII, CCLXVI).
Noah und seine Söhne empfangen die Verheissung Gottes (*Garrucci* CXIII [1]).
Abrahams Vision Genes. 15 (*Garrucci* CXXIV [13]).
Abrahams Traum Gen. 15, 12 (*Garrucci* CXIII [4], CXXV [1]).
Opfer Isaaks (*Garrucci* LXVII [Arm!], CCLXII, CCCX [1, 4], CCCXII [1], CCCXXII [2], CCCXXIII [4], CCCXX [2], CCCXXVII [4], CCCXXVIII [3], CCCLII [2], CCCLVIII [3] CCCLXV [1], CCCLXVI [2, 3], CCCLXVII [1, 3], CCCLXXIV [3], CCCLXXVIII [2], CCCLXXIX [2] [n. 310—379 alles Sarkophage]). Elfenbeinpyxis von Berlin (*Kraus* Anf. d. christl. Kunst Fig. 30, p. 122, unsere Abb. Fig. 40, S. 67).
Jakobs und Esau's Begegnung Gen. 34, 7 (*Garrucci* CXVIII [1]).
Moses zieht die Schuhe aus (*Garrucci* XVIII [4]).
Moses empfängt die Gesetztafeln (*Garrucci* XLIX, CXLIII [1], CCLXII; Sarkophage: CCCX [4], CCCXXIV [2], CCCXXVI [2], CCCXXVII [3], CCCXXVIII [2], CCCLVIII [3], CCCLXV [1], CCCLXVI [3], CCCLXVII [1], CCCLXXIX [2]; vgl. *Buonarruoti* Vetri tav. I; Lipsanothek von Brescia, *Odorici* VI [17]).
G. schützt Moses und Aaron vor dem aufrührerischen Volke (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXII).
G. schützt die Israeliten gegen die Amorrhiter (*Ciampini* I, tab. LXIV).
Elias' Auffahrt gen Himmel (*Garrucci* CXLVII).
Ezechiels Vision (*Garrucci* CXLIX [1]).
Jesu Taufe (*Ciampini* II, tab. V).
Christus mit Petrus und Andreas (?) (*Odorici* Bresc. V [6]; vgl. Abb. Fig. 227).
Christus mit Aposteln und andern Heiligen (*Garrucci* CCLIII, CCLXX, CCLXXXVI, CCXCII, CCXCIV).
Maria mit Heiligen (*Garrucci* CCLXXVI).
Agnes mit Heiligen (*Garrucci* CCLXXVI).
Stephanus' Steinigung (*Garrucci* CLII).

Für die spätere Zeit, welche (im MA.) die Hand Gottes mit besonderer Vorliebe abbildete, muss verwiesen werden auf *Di-*



Fig. 227. Von der Lipsanothek in Brescia.

dron's Iconogr. chrét., Hist. de Dieu, Paris 1843, 146 ff.; *Twining* Symbols and Emblems pl. 1—11; *Grüneisen* Bildl. Darst. der Gotth. 92 f.; *Auber* Symbol. relig. KRAUS.

GOTTESDIENST, s. Liturgie.

GOTTESURTEILE, s. Ordalien.

GOTTHEITEN, s. Mythologie der christlichen Kunst.

GRAB. Es war strenger Grundsatz der christlichen Kirche, dass jede Leiche ihr besonderes G. erhalte und nicht zwei oder mehrere Leichen auf oder neben einander in dasselbe G. gelegt würden. In den Canones finden wir dies Verbot wiederholt ausgesprochen (*Conc. Antiss.* c. 15; *Conc. Matisc.* c. 17) und in den Inschriften der Kirchhöfe unter freiem Himmel Unheil und Strafen, auch Geldstrafen, die an den Fiscus oder die Kirche zu entrichten seien, angedroht, damit NVLLVS DE GENERE NOSTRO VEL ALIQVIS IN · HAC SEPVLTVRA PONATVR (Inschrift von Iulia Concordia bei *de Rossi* Bull. 1874, 137). [Andere Beispiele sammelte *Martigny* art. Anathème, 2. A. 38 f. Wir heben aus der Zahl der inschriftlichen Verwünschungen etc. nachstehende heraus. *Bosio* 436: MALE PEREAT IN SEPVL || TVS IACEAT NON RE || SVRGAT CVM IVDA || PARTEM HABEAT || SI QVIS SEPVLCRVM || HVNC VIOLAVERIT. *Lupi* Epit. Sev. 24: . . . SITES INCVRRAT · IN TIPO · SAPPIRE · ET . . . *Anani*AE QVIEVM LOCVM SINE PARENTIS APERVERIT. *Reines.* 1000, n. 441: QVISQVIS || HOC SVSTVLERIT || AVT LAESERIT || VLTIMVS SVO || RVM MORIATVR. *Boissieu* Inscr. de Lyon 599: QVIA || HOC HOSSA REMOVIT A || NATHEMA SIT. *Reines.* 964, n. 290: . . . . ABEAT ANATHEMA || A IVDA · SI QVIS ALTERVM (*h*)OMINE(*m*) SVPER || POSVER . . . ANATHEMA ABEAS DA TRICENTI || DECEM ET OCTO PATRIARCHAE QVI CHANONES || EXPOSVERVNT ET DA SCA XPI QVATVOR || EVANGELIA, welche Inschrift aus S. Agata in Suburra, abgesehen von der Bildung des Genitivs (Uebergang zum Romanischen), auch wegen der Berufung auf die den vier Evangelien gewissermassen gleichgestellten nicänischen Väter interessant ist; vgl. die ähnliche Fluchformel in dem Testament eines Bischofs bei *Paciaudi* De sacr. baln. 164[2]. *Gruter* 1062[1]: SI QVIS || SE · PRAESVMSERIT · CONTRA || HVNC TVMVLVM · MEVM · BIOLA || RE ABEA(*t*) · INDE · INQVISITIO || NEM · ANTE · TRIBVNAL · DNI · NRI · — *Gazzera* Iscr. Piem. 457: QVI . . . HVNC SEPVLTVM ESTVRBAVERIT CHRISTVS SIT EI ANATHEMA. *De Rossi* Inscr. I 331, n. 752: ADIVRO VOS PER CHRISTVM || NE MIHI AB ALIQVO VIO || LENTIAM FIAT ET NE SEPVL || CRVM MEVM VIOLETVR. *Ibid.* 515, Inschrift von 584: SVB ILLA . . . CONDITIONEM VT HOC || EORVM NON BIOLETVR SEPVLCRVM. *Ibid.* n. 980: POSSEDATVR LOCIS . . . NE QVIS REMOBAT . . . Dass die Entweihung speziell durch Superimpositio eines Körpers auf den andern geschah, bezeugt die Inschrift des Clematius in S. Ursula in Köln. *Le Blant* Inscr. de la Gaule n. 678 B (p. 569 f.): SI QVIS . . . CORPVS ALICVIVS DEPOSVERIT EXCEPTIS VIRGINIBVS · SCIAT SE SEMPITERNIS TARTARI IGNI PVNIENDVM. Ueber ähnliche Verwünschungen und Privilegien selbst eines Gregor M. u. A. s. *Reinesius* 1000, wo auch der Nachweis geliefert ist, dass diese Imprecationen ihr Vorbild in den heidnischen Grabschriften u. s. f. haben. K.] In den unterirdischen Coemeterien war die Uebertretung dieses Verbotes durch die Natur der Anlage nicht zu befürchten, wesshalb auch die Inschriften derartige Bitten nicht aussprechen. Jenes Verbot schloss jedoch nicht aus, dass mehrere Gräber unmittelbar neben einander angelegt wurden, in denen die Leichen aber durch eine Zwischenplatte getrennt waren.

Solche mehrere Abtheilungen umfassende Gräber finden sich vielfach in den Katakomben; sie hiessen nach der Zahl der Abtheilungen locus (Grabnische) *bisomus* (in christlichen Inschriften nie disomus), *trisomus, quadrisomus.* Ebenso war es gestattet, bei den Begräbnissplätzen unter freiem Himmel die Gräber so tief zu machen, dass mehrere Leichen, aber durch Zwischenräume getrennt, übereinander darin beigesetzt werden konnten; in dem von S. Callisto zu Rom war durchschnittlich Raum für acht in dieser Weise übereinander zu begrabende Leichen. Das G. wurde hier mit einem von den Wasserleitungen entstammenden Bezeichnung *forma* genannt. So in der Inschrift: ANNIBONIVS FECIT SIBI ET SVIS LOCVM HOMIBVS N VIII INTRO FORMAS (*Boldetti* 650; *de Rossi* R. S. III 410). Auf dem Kirchhof unter freiem Himmel zu Ostia erlaubte die Natur des Bodens nur Vertiefungen für zwei Abtheilungen, die dort *loca* genannt wurden (EX LOCA DVA CONCESSA SIVE PATER SIVE MATER SVPERPONATVR, *de Rossi* l. c. 414). Diese Einrichtung erklärt auch die Ausdrücke: LOCA QVAE IPSE CLVSIT (auf einer Inschrift im christl. Museum des Lateran), LOCVS PLENVS (in einer Inschrift aus Ostia), CORPORA TRIA VACANT (in einer Inschrift zu S. Bernardo an den diocletianischen Thermen). Wo aus Inschriften der Coemeterien unter freiem Himmel die Ausdrücke LOCVS BISOMVS, TRISOMVS, QVADRISOMVS sich finden, so sind diese auch wol von übereinander, nicht von nebeneinander befindlichen Abtheilungen zu verstehen. Zwar finden sich auch bei diesen, zunächst der Oberfläche, mehrfache Gräber der letztern Art, diese heissen dann aber locus *biscandens, vescandens, tercandens,* entweder wegen der glänzenden Marmortafeln, welche die einzelnen Abtheilungen trennten, oder, was *de Rossi* l. c. 417 für wahrscheinlicher hält, weil sie in Abtheilungen geschieden waren (bis, ter und scandens = dividens, *Isidor.* Orig. XVIII 3). — Die Platte, womit das christliche G. geschlossen wurde, hiess *Tabula,* mochte sie vertical, wie in der Regel in den unterirdischen Coemeterien, oder horizontal, wie bei den Gräbern unter freiem Himmel, und bei den in dem Fussboden der Katakomben, oder über diesem erhöht angebrachten sein. Bei der über den Fussboden erhöhten wurden sie auch *mensa* genannt. Ueber letzterer waren in der frühesten Zeit zuweilen viereckige Nischen angebracht, deren Name unbekannt ist, später bogenförmige, die in den Inschriften des 3. und 4. Jahrh. schon ARCISOLIVM, ARCOSOLIVM, genannt werden (solium bezeichnet im heidnischen und christlichen Sprachgebrauch einen Sarkophag). Nach einer Inschrift bei *de Rossi* l. c. 420 ist anzunehmen, dass solche Arcosolia auch auf den Coemeterien unter freiem Himmel über den Formae errichtet wurden, ebenso in den Vorhallen der darauf erbauten Basiliken und Cellae. Die Tabula war in den Seitenwänden der Katakomben dünn, zur Verminderung des Druckes auf den ausgehöhlten Tuf, nach der Oeffnung geschnitten und also an der Kopfseite breiter als am Fussende, und dick mit Mörtel eingefügt. In den Begräbnissplätzen unter freiem Himmel war sie rechtwinklig und dicker und wenig mit Mörtel befestigt, ähnlich bei den Gräbern im Fussboden der Katakomben. Bei einzelnen Begräbnissplätzen unter freiem Himmel waren so weite Vertiefungen gegraben, dass bei diesen die Gräber in Seitennischen angebracht wurden, und alsdann war der Verschluss wie in den unterirdischen Coemeterien. Bei den Begräbnissplätzen unter freiem Himmel bildete der Verschluss der untern Abtheilung den Boden der folgenden Grabstelle. Dieser Verschluss wurde entweder durch eine Steinplatte hergestellt, oder durch Ziegel, die zuweilen dachförmig zusammengestellt waren; in diesem Falle wurde eine Ausfüllung mit verschiedenen Steinen nöthig, um die horizontale Fläche für die folgende Leiche herzustellen. Die Seitenwände dieser Gräber wurden durch Mauerwerk hergestellt, welches nur selten durch Marmor oder Granitplatten sich ausgefüllt findet; eine klare Anschauung der Einrichtung gewährt *de Rossi* R. S. III, tav. XXXIX, wo der Kirchhof unter freiem Himmel von S. Callisto abgebildet ist.

Auch bei dieser Begräbnissart wurden vielfach Inschriften angebracht, manchmal auf dem Steine, auf welchem die Leiche lag. Beispiele davon haben sich sowol in Italien, als in Deutschland, Gallien und Spanien gefunden (*Le Blant* Inscr. I 991, II 6, 20, 158; *de Rossi* R. S. I 95, 96). Zuweilen war das G. durch ein Monument über der Erde bezeichnet, auch schon in den Zeiten der Verfolgung, wenn auch die Inschriften erst später angebracht sein mögen. *Eusebius* (H. e. II 23) und *Hieronymus* (De eccl. script. 2) erwähnen den Denkstein über dem Grabe des hl. Jacobus, zwei africanische des 4. Jahrh. beschreibt *de Rossi* Bull. 1875, 168, einen aus Vicenza *Giov. da Schio* Le ant. iscriz. di Vicenza 91 u. 92. Auf der Oberfläche der mit Bäumen und Blumen geschmückten Coemeterien unter freiem Himmel waren Leichen in Sarkophagen (s. d. A. Sarkophage) beigesetzt, bald in einfachen, bald in reich mit Sculpturen geschmückten, die in der Regel, wie auch die tiefer liegenden Grä-

ber, orientirt, manchmal noch mit einem *Tugurium* überdeckt waren, welches auf vier durch Transennae verbundenen Säulen ruhte (*de Rossi* R. S. II 235), theilweise auch unter dem Vordach der auf den Coemeterien stehenden Basiliken (SVB TEGOLATA) ihre Stelle erhielten, was als ehrenvoller galt (*de Rossi* R. S. III 438). Wie das Coemeterium von Iulia Concordia (*de Rossi* Bull. 1874, 133 ff., tav. IX) und das von Aliscamps bei Arles (eb. 144 ff.) zeigt, standen die Sarkophage in Gruppen; in dem zu Trier entdeckten (*v. Wilmowsky* Archäol. Funde, Trier 1873, 29) konnte man um die einzelnen herumgehen. Wie wir aus dem von König Theoderich dem Bildhauer Daniel ertheilten Privilegium (*de Rossi* R. S. III 437) sehen, galt diese Begräbnissweise in einem über dem Boden stehenden Sarkophage (in supernis), welche den Hinterbliebenen gestattete, sich dem G. zu nahen, als lugentium non parva consolatio.

Um die Sarkophage waren Bäume gepflanzt, von denen sich die Reste auf den Coemeterien von S. Callisto zu Iulia Concordia noch erhalten haben (*de Rossi* R. S. III 430), und die Gräber mit Blumen geziert und Wohlgerüche darauf gespendet (*Prudent.* Cathem. X 469—470; *Hieron.* Ad Pamach. ep. XXVI, c. 2), für die Christen eine Erinnerung an das G. Christi (Joh. 19, 41) und das himmlische Paradies.

Zeugnisse über den Ankauf von Gräbern finden sich erst nach dem J. 390 und dieselben setzen sich bis in das 7. Jahrh. fort. Bis zum J. 438 sind es die *Fossores,* welche für eigene Rechnung dieselben verkaufen. Von letzterm Jahre an werden in den bezüglichen Inschriften die Fossores, deren Institut und Name um die Mitte des 5. Jahrh. zu Rom verschwinden, nicht mehr erwähnt; vom Ende des 5. Jahrh. an erscheinen die Priester der betreffenden Tituli als die Verkäufer; im 6. Jahrh. scheinen die Päpste die Verleihung von Grabstellen, wenigstens in der vaticanischen Basilika, sich selbst vorbehalten und auch in anderen römischen Kirchen Gräber an besondere Wohlthäter gewährt zu haben (inschriftliche Anhaltspunkte s. bei *de Rossi* R. S. III 553). Eine Copie der betreffenden Kaufurkunde findet sich zuweilen auf den Grabsteinen eingegraben; sie beweisen durch die Ortsangaben, dass in den auf den Coemeterien errichteten Kirchen das Begräbniss gestattet war und das desfallsige Verbot sich ursprünglich nur auf die Kirchen in der Stadt beschränkte (Beispiele bei *de Rossi* R. S. III 548). Diese Inschriften geben auch Auskunft über den Kaufpreis der Gräber. Derselbe schwankt zwischen anderthalb und neun Goldsolidi, nicht nach der Stelle der Gräber, sondern wahrscheinlich nach dem Vermögen der Ankäufer, und diente wol nicht nur, um den Taglohn der *Fossores,* sondern auch, um die grossen allgemeinen Kosten der christlichen Coemeterien und die Ausgaben für das Begräbniss der Unbemittelten zu bestreiten; das grosse Missverhältniss zwischen dem damaligen Taglohn und dem Preise der Gräber lässt voraussetzen, dass auch in der kurzen Zeit, wo der Verkauf direct durch die *Fossores* geschah, diese einen Theil des Preises an die kirchliche Verwaltung abgeben mussten. Papst Gregor d. Gr. (Ep. VIII 3; IX 3) versuchte die antiqua consuetudo des Ankaufs von Gräbern abzuschaffen, aber die Inschriften — eine aus dem J. 619 — beweisen, dass sie bald nach ihm wieder Eingang fand. Ueber diese ganze Materie s. *de Rossi* R. S. III, lib. III, c. 1—4, 6, 7, 20. HEUSER.

GRABREDEN im Sinne von Lobreden auf Verstorbene, welche im Leben ganz besondere und ausgezeichnete Verdienste an sich getragen hatten und es werth waren, dem Volke zur Erweisung des Dankes und zur Nachahmung ihres Tugendbeispieles vorgestellt zu werden, waren dem kirchlichen Alterthum nichts weniger als fremd. Streng davon sind zu unterscheiden die Reden zu Ehren der Martyrer, welche nicht den Charakter einer *oratio funebris* an sich trugen, da sie nichts mit der Trauer über die Dahingeschiedenen, sondern es nur mit der Freude über ihren Triumph und mit dem Lobe ihrer heroischen Tugenden zu thun hatten. Mehrere der altchristlichen Grab- oder Leichenreden sind auf uns gekommen, so von *Eusebius, Ambrosius, Gregor von Nazianz* und *Gregor von Nyssa.* Die Grabrede des Letztern auf den Bischof Meletius von Antiochien wird bei *Socrates* Hist. eccl. V 9 ‚ἐπικήδειος λόγος' und IV 26 ‚ἐπιτάφιον' genannt. Verschieden davon sind die Epitaphia des *Hieronymus* auf Nepotian, Fabiola und Paula, welche nur für den Privatgebrauch, nicht zum Zwecke öffentlichen Vortrages geschrieben waren.

Wer hielt die G.? Nach *Hieron.* Ep. 60 ad Heliodor. pflegten nach griechischer und römischer Sitte auch unter den Christen Kinder bei dem Tode ihrer Eltern auf diese die Trauerreden zu halten; ausserdem traten die soviel als möglich nahen Verwandten des Verstorbenen als Trauerredner auf. So redete Gregor von Nazianz beim Tode seines Vaters Gregor und hielt die Leichenreden für seinen Bruder Caesarius und seine Schwester Gorgonia; Ambrosius sprach bei den Exequien für seinen Bruder Satyrus. Bei dem Mangel naher Verwandten hielten gute Freunde des Verstorbenen die G., so

z. B. Gregor von Nazianz seinem Freunde, dem hl. Basilius; Chrysostomus, Gregor von Nyssa und Amphilochius dem Bischof Meletius; Hilarius dem Bischof Honoratus. Vornehmen und fürstlichen Personen gaben Bischöfe die Ehre der Grabrede; so besitzen wir noch die Trauerreden des B. Eusebius auf Kaiser Constantin, des B. Ambrosius auf die Kaiser Valentinian und Theodosius, des B. Gregor von Nyssa bei dem Tode der Kaiserinnen Pulcheria und Placilla. Kaiser Constantin selbst hielt nach *Euseb.* Vit. Const. IV 55 eine Leichenrede, worin er von der Unsterblichkeit der Seele, dem Tode der Gottseligen und der Gottlosen sprach. Der Tag, an welchem die Trauerreden abgehalten wurden, war verschieden; man hielt dieselben während der Ausstellung der Leiche, wie dies beim Tode Constantins der Fall war, und ebenso bei dem Hinscheiden des Satyrus, des Bruders des hl. Ambrosius; aber bisweilen vergingen Tage, Wochen, Monate, selbst Jahre, um noch Zeit für Abhaltung der Leichenreden zu finden. S. den Nachweis bei *Binterim* Denkw. VI 3, 439 ff. In Bezug auf verstorbene Personen von Distinction erklärt sich die Verschiedenheit der Zeit, in welcher Trauerreden abgehalten wurden, leicht aus der Sitte, die Leichen der Vornehmen oft Wochen und Monate lang aufzubewahren, bis die Beerdigung erfolgte. Der Ort, wo die Leichenreden gehalten wurden, war gewöhnlich die Kirche; ob vor, während oder nach der hl. Messe, ist, soweit es die Aufstellung einer allgemeinen Regel betrifft, nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Die Praxis scheint nach den bei *Binterim* a. a. O. 441 u. 442 angeführten Beispielen verschieden gewesen zu sein. Die Trauerrede auf Kaiser Constantin wurde sicher nach der Messe gehalten (*Euseb.* Vit. Const. IV 71). *Gregor von Nyssa* scheint seine Rede auf die verstorbenen Kaiserinnen Placilla und Pulcheria nach dem Evangelium gehalten zu haben, denn sie schliesst sich enge an die auf diesen Tag treffende evangelische Perikope ‚Fidelis et prudens dispensator‘ (Matth. c. 25 oder Luc. c. 12) an. Diese homiletische Methode Gregors weist zugleich auf das Bestreben hin, die G. nicht bloss auf Personalia zu beziehen, sondern denselben auch Glaubens- und Sittenlehren zu Grunde zu legen. Gegen einseitiges und übertriebenes Lob der Verstorbenen von Seite der Grabredner eiferte schon *Hieron.* Comm. in Eccl. 9 und *Basilius* Orat. de Gordio martyre. KRÜLL.

GRADUALE (gradale) war und ist ein zwischen die Lesung der Epistel und jene des Evangeliums eingeschobener Gesang, dessen Inhalt der hl. Schrift, meist und ursprünglich ausschliesslich den Psalmen entnommen ist. Von der Art und Weise des Vortrages, wobei ein Vorsänger den Gesang eröffnete und der Chor einstimmend respondirte, hiess jenes Gesangsstück in erster Zeit ‚Responsum‘ (*Ord. Rom.* I, n. 10), ‚Cantus responsorius‘ und ‚Responsorium‘ (*Ord. Rom.* III; *Isidor. Hisp.* De off. eccl. I 8; *Amalar.* De div. off. III 17); bei *Greg. Turon.* auch ‚Psalmus responsorius‘. Mit Rücksicht auf die gewöhnliche Quelle des Inhaltes hiess man den Gesang nach der Epistel kurzweg ‚Psalmus‘ (*Augustin.* De verb. apost. serm. 8 u. 10), und in der mailändischen Liturgie ‚Psalmellus‘. In der alten Kirche pflegte man nach den Lectionen und vor dem Evangelium einen ganzen Psalm zu singen; so berichtet es *Chrysost.* Hom. in Ps. 145 von der orientalischen Kirche, *Augustinus* l. c. von der africanischen, *Gregor. Turon.* Hist. Franc. VIII 3 von der gallicanischen, *Leo M.* Serm. 2 in annivers. suae assumpt. von der römischen Kirche. Bald nach Chrysostomus aber fing man an, den fraglichen Psalmus responsorius nicht mehr ganz, sondern nur einzelne Verse davon zu singen. Dasselbe geschah in der römischen Kirche nach Leo I († 461), und schon im Antiphonarium Gregors d. Gr. erscheint das fragliche Responsorium auf zwei Verse eines Psalmes beschränkt; nur Dom. I Quadrag., D. palm. und fer. VI in Parasceve wurde zur Erinnerung an die frühere Sitte ein ganzer Psalm beibehalten. Ueber den Urheber dieser Abkürzung herrscht Ungewissheit. Vgl. *Thomas.* Praefat. ad responsor. et antiph. rom. eccl. 4. Der ganze oder der verkürzte Psalm wurde in der lateinisch-römischen Kirche, wie schon bemerkt worden, zwischen Epistel und Evangelium gesungen; in jenen Kirchen, in denen vor dem Evangelium zwei Lectionen gebräuchlich waren, wie es in der griechischen, mailändischen, mozarabischen Liturgie der Fall war, kam der Psalmus responsorius zwischen die beiden Lectionen zu stehen; in der Kirche von Antiochien, wo mindestens drei Lectionen gebräuchlich waren, sang man zur Zeit des Chrysostomus nach jeder Lection einen Psalm. Zum Anstimmen und Vorsingen des fraglichen Psalmes wählte man in der römischen Kirche die tüchtigsten Sänger, welche in dem Ordo Rom. den Namen ‚Cantores maiores‘ führen. Ein im 8. Jahrh. eingerissener Missbrauch, wonach auch Nonnen den Psalm vom Ambo aus zu singen wagten, wurde schon von Papst Zacharias in einem Schreiben an Pipin abgestellt. S. *Binterim* Denkw. IV 3, 328. Bezüglich des Platzes für den Vorsänger bei dem Psalmus responsorius befiehlt *Ord. Rom.* I, n. 10: ‚ut, postquam legerit (subdiaconus), cantor cum cantatorio

ascendat (ambonem) et dicat responsum', und *Ord. Rom.* II, n. 7 fügt bei: ,non tamen ascendit superius, sed stat in eodem loco, ubi et lector.' Auch in den übrigen Kirchen bestieg der vorsingende Cantor immer einen erhöhten Platz, wenn nicht den Ambon, so doch ein anderes erhöhtes Gestell, oder die Stufen des Altars (s. *Beleth* Divin. offic. explic.). Nach *Durand.* Rationale divin. off. IV, c. 9, n. 5 wurde der Psalm an gewöhnlichen Tagen in der Mitte des Chores vor den Stufen des Altares, an Festtagen auf den Stufen desselben gesungen. Es war nun ganz natürlich, dass man später von dem ,Aufsteigen' (gradior) des Sängers dem Psalmus responsorius den Namen ,Graduale' gab, zumal wenn man damit auf die Psalmi graduales der Israeliten anspielte und nach *Mischnah, Suhkah* K. V, Mass. 4 (bei *Haneberg* Gesch. d. bibl. Offenb., 3. Aufl. 348) es als Thatsache annahm, dass die 15 Stufenpsalmen am Laubhüttenfeste auf den 15 Stufen des Aufganges zum Priestervorhofe vorgetragen wurden. Die übrigen mystisch-ascetischen Deutungen des Namens G., wie z. B. bei Innocenz III, Rupert von Deutz, *Le Courtier* (Explic. des prières et des cérémonies de la Messe), *Kössing* (Liturg. Vorles. über die hl. Messe) u. s. w. sind zwar theilweise sehr sinnig, aber zu viel subjectiv und zu wenig historisch begründet. Will man das Gebiet der Symbolik betreten, so schlage ich vor, ,gradior' im Sinne von ,progredior' zu nehmen und G. als jenes liturgische Gesangstück aufzufassen, welches den Uebergang von der Lesung einer biblischen Pericope ordinis inferioris zur Lesung einer Perikope (Evangelium) ord. superioris vermittelt. Als Grund des Namenswechsels wird angegeben, man habe dabei beabsichtigt, das Responsorium bei der Messe durch eine eigene Benennung vor den übrigen liturgischen auszuzeichnen und von diesen zu unterscheiden; so *Grancolas* Les anciennes liturgies unter Berufung auf den Ord. Rom. von Cassandrus. Der Zweck der Einführung des G. scheint weniger der gewesen zu sein, eine Recapitulation der vernommenen Lesung (Epistel) zu geben, denn dies würde eine ganz andere Organisation der Gradualien verlangen; richtiger nehmen wir mit *Krazer* De apost. nec non antiq. eccl. occid. liturg. 415 an, das G. sei eingeschaltet worden, um die Gläubigen während der Vorbereitungen auf die Lesung des Evangeliums geistig zu beschäftigen und, fügen wir bei, den Gläubigen dadurch zugleich Gelegenheit zu geben, ihren Geist für die nächste Lesung gesammelt zu halten. Schliesslich bemerken wir, dass G. (cantatorium) auch das Buch bezeichnete, in welchem die Noten enthalten waren, wonach die Gradualien, nach *Amalar.* l. c. in höherm Ton als die Psalmen und Hymnen gesungen wurden. KRÜLL.

GRADUS. I. In der Kirche der *Ambo,* das *Analogium* oder *Lectrum,* das Lesepult (s. d. Artt). *Hormisd.* pp. Epist. 38; Lex Alemann. tit. 16, § 2: clericus qui in gradu in ecclesia publica lectionem recitat vel *gradale. Sidon. Apoll.* Carm. 16. Nach *Leo Ostiens.* III 19 waren die G. aber nicht immer mit dem Ambo identisch, sondern ausser dem Chor neben jenen gestellt. Das waren ohne Zweifel die *G. presbyterii,* die vor den Cancelli lagen (*solea*) und wohin Priester oder Mönche leichterer Fehler wegen verurteilt wurden. *Reg. Cisterc.* c. 75; vgl. *Ducange* i. v.

II. *G.* für *generatio,* Verwandtschaftsgrad, *Leg. Baiuv.* tit. 14, c. 9, § 4.

III. *G.* = annus ist mittelalterlich.

IV. *G.* die Stufen vor dem Eingang, der Porticus der Kirchen. *Anastas. Bibl.* In Symmach. pp. 32 f.

V. *G.* die Stufen des priesterlichen Ordo. *Anastas.* In Hygino pp. Die mittelalterlichen Belege bei *Ducange* i. v., wo auch noch andere mittelalterliche Bedeutungen des Wortes nachgewiesen sind. KRAUS.

GRAECI war ein den ersten Christen von den Römern gegebener Spottname. *Hieronymus* Ep. 10 ad Furiam schreibt hierüber: ,ubicunque viderint Christianum, statim illud de trivio: ὁ γραικὸς, ἐπιθέτης, en Graecum, impostorem. Die Veranlassung zu diesem Spottnamen ,Graecus' lag darin, dass viele Christen, welche sich dem ascetischen Leben widmeten, die römische Toga mit dem griechischen Philosophenmantel vertauschten. Die Römer sahen darin eine Verachtung ihrer Nationalkleidung und gebrauchten daher das Wort Graecus = palliatus als Vorwurf gegen die Christen. Tertullian, der gleichfalls die römische Toga abgelegt und den Philosophenmantel angezogen hatte, musste darum viele Spötteleien von Seite seiner Mitbürger zu Carthago erleiden; man gebrauchte ja das ,a toga ad pallium' im Sinne unseres deutschen Sprüchwortes ,vom Pferde auf den Esel'. Tertullian antwortete darauf mit seiner witzhaften Schrift De pallio. Ueberhaupt aber gebrauchten die Römer den Namen ,Graecus' für leichtsinnige, veränderliche Leute und insbesondere für solche, welche sich in pedantischer Weise mit Philosophie beschäftigten und selbstgefällig das griechische Pallium sich umhingen. In letzterm Punkte mochte vielleicht noch ein weiteres Motiv gelegen haben, den Christen den Beinamen ,Graecus' zu geben, insofern nämlich diese einen unermüdeten Eifer zeigten, die Wahrheit der

christlichen Religion auf speculativem Wege durch ihre Apologetiker darzulegen. Endlich konnte der Name ‚Graecus' in der zuletzt angeführten Bedeutung den Christen auch mit spöttischer Rücksicht auf die so benannten griechischen Philosophen und Rhetoren gegeben worden sein, welche sich um des Brodes willen zu den niedrigsten Diensten gebrauchen liessen; gerade von den ersten Christen aber gehörte die Mehrzahl der niederen, dienenden Volksklasse an und gab dadurch Veranlassung zu dem bekannten Spottnamen ‚Plautina prosapia' (s. d. A.). KRÜLL.

GRAFFITI, s. Inschriften.

ΓΡΑΜΜΑΤΑ, s. Litterae.

ΓΡΑΦΗ und ΓΡΑΜΜΑΤΑ heisst bei den Griechen häufig das Glaubensbekenntniss. Vgl. *Valesius* zu *Theodoret* Hist. eccl. I 18; *Bingham* IV 67.

GRANATARIUS, der Getreide-Einnehmer, ein Klosteramt, Suffraganeus cellerario, wie es in der alten Benedictinerregel heisst. Vgl. *Mart.* Reg. Bened. Comm. c. 31; *Isidor.* Reg. c. 19; *Ducange* i. v.

GRATIA. I. Die lateinische Uebersetzung von χάρις, εὐχαριστία; *Optat.* V 7: veniunt gentes ad gratiam, wo aber zunächst von dem Gastmahl die Rede ist, zu dem der Herr einladet, so dass an die hl. Eucharistie nicht, wie *Ducange* i. v. will, unmittelbar gedacht ist.

II. G. = *baptismus, Cypr.* Epist. III 17; *Cod. Theodos.* I, 16, 6.

Ueber die mittelalterlichen Bedeutungen des Wortes s. *Ducange* i. v.

GRIECHISCHES IN DER LITURGIE. Versteht man hierunter griechische Bezeichnungen für den Gottesdienst und dessen Theile, so müsste mit vielen anderen der Name Liturgie selbst erörtert werden. Sind aber Gebete gemeint, welche auch in der lateinischen Kirche in griechischer Sprache recitirt werden, so beschränkt sich deren Zahl jetzt auf das Kyrie eleison und das Trishagion. Vor Gregor d. Gr. scheint auch das Symbolum und das Vaterunser bisweilen griechisch gebetet worden zu sein, denn das gelasianische Sacramentar enthält das letztere in beiden Sprachen übereinander geschrieben und lässt das Glaubensbekenntniss bei der feierlichen Taufe ausdrücklich in beiden Sprachen ablegen (*Muratori* Liturg. rom. vet. 540, 775). Ebenso habe man zu Rom das Gloria einmal im Jahre, nämlich in der ersten Weihnachtsmesse, griechisch gesungen (*Martène* De antiq. eccl. rit. I 277); dasselbe berichtet *Ughelli* (Ital. sacra VI 3) bezüglich des Credo's am Osterfeste aus Neapel. Das *Kyrie eleison* (κύριε ἐλέησον) angehend, so findet sich dasselbe bereits in den *Apost. Constitutionen* (VIII 6). Nach einer Nachricht bei *Pistorius* (Script. vet. Germ. I 1064) hätte es Papst Silvester, nach *Amalarius* (De div. off. IV, Suppl.) Gregor d. Gr. in die lateinische Liturgie herübergenommen. Letzteres ist sicher irrig, denn das zweite Concil von *Vaison* (529, c. 3) bezeugt, dass dieses Gebet im Orient, Rom und den ‚Provinzen Italiens' im Gebrauch sei und schreibt dasselbe seinerseits für Messe, Matutin und Vesper vor (quia tam in sede apostolica quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias ... consuetudo est intromissa, ut k. e. frequentius ... dicatur, placuit etiam nobis etc.). *Gregor d. Gr.* bezeichnet den Unterschied beider Kirchen bezüglich dieses Gebetes dahin, dass die Griechen das Christe eleison nicht gebrauchen und das Kyrie gemeinsam recitiren, während es in Rom abwechselnd von den Klerikern und dem Volke gesprochen werde (Ep. ad Ioan. Syrac. ep. IX 12: in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur). Beim Gesang wurde es so lange wiederholt, bis der Celebrant oder Diakon das Zeichen zum Aufhören gab (*Ordo Rom.* I 9 bei *Muratori* l. c. II 979). Wie bei der hl. Messe, so wurde das Kyrie auch zur Eröffnung der ‚*Litaniae*' gesungen, und an den Tagen, wo die letzteren stattfanden, fiel es in der hl. Messe aus (*Mabillon* In ord. Rom. comm. praevius c. 5). Dieser Umstand, zusammengehalten mit der Thatsache, dass vor Gregor d. Gr. die hl. Messe mit dem Kyrie (ohne Introitus) begann (*Augustin.* De civ. Dei XXII 8; *Amalar.* De eccl. offic. III 15), macht den Schluss wahrscheinlich, dass wir in dem wiederholten Kyrie eleison die Litaniae minores vor uns haben, zu welchem sich die übrigen Invocationen der Litaniae maiores wie Erweiterungen zu ihrer Grundform verhalten. Zudem führt auch das Kyrie in den Ordines romani (bei *Muratori* I 9, II 6) den Namen Litania, und es ist nicht einzusehen, warum die Litanieen vor Christi Himmelfahrt die kleineren, die am Marcusfeste bei gleicher Form die grösseren sein sollen (*Binterim* Denkw. IV, 1, 573), abgesehen davon, dass auch die angeblichen kleineren bisweilen maiores genannt werden (*Thommassin* Opera IV 105). Was endlich den Grund angeht, warum das Kyrie in griechischer Sprache beibehalten wurde, so wird *Gihr* (Das hl. Messopfer, 2. A., Freib. 1880, 369) Recht haben, wenn er meint, ‚dass dieser volksthümliche Bittruf schon in frühester Zeit aus dem Morgenlande in die

abendländische Kirche überging, wo er bald allbekannt und allgemein beliebt wurde'. Dürfte man eine Vermuthung wagen, so möchte gesagt werden: die römische Liturgie wird, wie die übrigen schriftlichen Denkmale dieser Kirche aus der ältesten Zeit, ursprünglich wol griechisch gewesen sein. Bei der Uebersetzung derselben liess man das Kyrie, weil gemeinverständlich, in der angewöhnten Form stehen.

Das Trishagion, bereits in der Liturgie der *Apost. Constitutionen* (VIII 12) in anderer Form (ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς) in den Acten des Concils von *Chalcedon* (451, act. 1), enthalten, später durch häretische und orthodoxe Zusätze erweitert (*Bingham* L. XIV, c. 2, § III, VI 37), findet sich bereits im gelasianischen Sacramentar in der noch heute üblichen Form vor dem Kanon (*Muratori* I 695). Die Form des Chalcedonense ist jetzt noch in der Liturgie des Charfreitags gebräuchlich, wo sie von zwei Chören abwechselnd in griechischer und lateinischer Sprache gesungen wird. Wie bei der oben erwähnten Celebration anderer liturgischer Theile in zwei Sprachen dürfte enge Verbindung der griechischen und lateinischen Kirche der historische, grössere Feierlichkeit der ästhetische, der Hinweis auf die zwei grossen Völkerfamilien, aus welchen die Eine Kirche Christi besteht, der symbolische Grund dieser Observanz sein. SCHILL.

GRÜNDONNERSTAG ist der Donnerstag in der Charwoche, der Gedächtnisstag der Einsetzung des eucharistischen Opfers und Mahles und des Verraths des Erlösers durch Judas, welche beide Beziehungen in der Oration der Messe dieses Tages erwähnt werden und Thema einer Homilie des hl. Joh. Chrysostomus (Opp. ed. *Montf.* II 384) waren. Wegen der erstern, wichtigsten Beziehung wurde er auch Natalis calicis (*Eligius von Noyon* Hom. X; P. *Annei* [Polemei] *Silvii* Latercula aus dem J. 448 bei *Marzohl* u. *Schneller* Liturg. sacr. IV 354, not.), Dies panis, Coena Domini feria V in coena Domini, wegen der Fusswaschung Dies mandati und pedilavii, in manchen Gegenden wegen des an Arme vertheilten Weissbrodes Dies panis albi genannt (*Bened. XIV* De fest. Dom. n. CXXI). Ueber die Bedeutung der um 1200 zuerst vorkommenden deutschen Bezeichnung Gründonnerstag vgl. *Fluck* Liturgie II 659; K.-Lex. von *Wetzer* u. *Welte* II 456. Weil die in der Osternacht zu taufenden Competentes an diesem Tage das Glaubensbekenntniss öffentlich ablegten (*Conc. Laodic.* c. 46), trug er auch den Namen Dies competentium. Als Erinnerung an die nach dem Essen des Osterlammes erfolgte Einsetzung des hl. Sacramentes fand in einigen lateinischen Kirchen am G. die hl. Messe und die Communion der Gläubigen nach der gegen Abend gehaltenen Mahlzeit statt (*Conc. Carthag.* III 397, c. 23). Für diejenigen, welche an diesem Tage nicht bis zu dieser Abendmahlzeit nüchtern bleiben konnten, weil sie glaubten, baden zu müssen, wurde, wenigstens in Africa, auch am Morgen eine hl. Messe mit Austheilung der hl. Communion gehalten (*Aug.* Ep. 118 ad Ianuar. c. 8). Mit Rücksicht auf die Tauffeier der Osternacht wurde schon frühe die feierliche Oelweihe, wenigstens die des Chrisams, am G. vorgenommen; Anzeichen hiervon finden sich bereits im 3. Jahrh. (*Probst* Sacramente 136), bestimmte Zeugnisse aus dem 5. Jahrh. (*Leo M.* Ep. 166 ad Leon. August.). Auch die feierliche Reconciliation der öffentlichen Büsser fand zu Rom, wo in dem feierlichen päpstlichen Segen dieses Tages noch eine Erinnerung hieran geblieben, und in den meisten anderen Kirchen an diesem Tage statt. De poenitentibus ... quinta feria ante Pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat (*Innoc. I* Ep. ad Dec. c. 7). Dass in den gallischen Kirchen derselbe Tag für diesen Act bestimmt war, ersehen wir aus der dem hl. Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilie Ad reconciliandos poenitentes in Coena Domini. Wegen dieser verschiedenen heiligen Handlungen fanden früher in vielen Kirchen am G. drei hl. Messen statt, die erste gleich nach der Aufnahme der Büsser, die zweite in Verbindung mit der Oelweihe, die dritte zur Gedächtnissfeier der Einsetzung der hl. Eucharistie, bei welcher dann auch die in der abendländischen und morgenländischen Kirche noch bestehende allgemeine Communion der Gläubigen stattfand (*Menardus* Not. 263 ad Gregor. Sacrament.; *Morinus* App. ad opus de poenit. 64; *Thomassinus* T. VI 62, not. 1; *Martène* De ant. eccl. discipl. III 272). Die nach der hl. Messe stattfindende Uebertragung der für die missa praesanctificatorum bestimmten hl. Hostie in eine Nebenkapelle deutet bereits der hl. *Isidor* von Sevilla (De eccl. offic. lib. I, c. 28) als eine Erinnerung, dass unser göttlicher Erlöser nach der Einsetzung des hl. Altarssacramentes traurig an den Oelberg ging, um sein Leiden zu beginnen. Die Entkleidung und Abwaschung der Altäre, welche durch das Abbeten des 21. Psalmes sich als Hinweisung auf die Erniedrigung und die Leiden des Erlösers charakterisirt, wird von demselben hl. *Isidor* (a. a. O.) speziell auf die demüthige Fusswaschung desselben gedeutet. — Ueber die Fusswaschung am G. s. d. A. Fusswaschung. HEUSER.

GÜRTEL, s. Kleidung, liturgische.

GÜTER. Die Väter unterscheiden stets eine doppelte Art von Gütern, himmlische und irdische, ewige und vergängliche G., und ordnen naturgemäss letztere den ersteren unter. Da das Himmelreich das wahre Ziel des Menschen ist, so kommen für ihn in letzter Linie nur die G. in Betracht, welche ihn in Erreichung dieses Zieles fördern, und von ihnen handelt gewissermassen die gesammte kirchliche Wissenschaft. Bei einzelnen Vätern finden sich auch Reflexionen über die irdischen G. und die bezüglichen Anschauungen sind hier kurz darzustellen. Schon Clemens von Alexandrien wurde durch den Umstand, dass einzelne Aussprüche des Herrn über die Reichen dahin missverstanden wurden, die irdischen G. seien an sich ein Hinderniss des Heiles und der Besitz von Reichthum dem Christen schlechthin verboten, zu einer nähern Untersuchung über die Natur und die Bedeutung der irdischen G. veranlasst und er bemühte sich, in seiner Schrift Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος jenem Irrthum gegenüber die wahre Lehre des Christenthums darzustellen. Sein Bestreben ist ihm gelungen, und die Doctrin, welche er vortrug, blieb demgemäss in der kirchlichen Wissenschaft fortan im Wesentlichen bestehen. Seine Hauptsätze sind folgende. Der Besitz von irdischen Gütern ist durch das Evangelium nicht nur nicht verboten, sondern er bewährt sich sogar als ein sociales Band, indem die Gesellschaft sich lösen würde, wenn Niemand mehr etwas besässe, und er dient auch dem Streben nach dem Höhern, indem der Nichtbesitzende durch die Sorge für die Existenzmittel von dem Bessern abgezogen wird. An und für sich indessen sind die irdischen G. moralisch indifferent, weder gut, noch bös, und sie erhalten eine ethische Bedeutung erst durch den Gebrauch, den der Besitzer von ihnen macht. Dieser Gebrauch kann ein doppelter sein, ein guter wie ein schlimmer, ein wohlthätiger wie ein selbstsüchtiger; er soll aber ein guter sein, indem der Mensch, der mit Gütern gesegnet ist, die Verpflichtung hat, sie zu seinem und des Nächsten Besten zu verwenden (Τίς ὁ σωζόμενος c. 12—15). Diese Pflicht wurde indessen, wie ihn ein Blick auf die Reichen seiner Zeit belehrte, thatsächlich nur sehr selten erfüllt, und so nannte er mit Berufung auf I Tim. 6, 10 an einem andern Orte (Paedag. III, c. 3) zwar nicht den Besitz von Gütern, aber das ungeordnete Trachten nach ihnen, die Geldgier, eine Burg des Lasters. Im Wesentlichen die gleichen Gedanken und bisweilen in dieselben Worte gekleidet finden sich in den Schriften des hl. *Chrysostomus*, und man sieht leicht, dass auch er den Besitz von Reichthum gegen falsche Ankläger zu vertheidigen und umgekehrt die Reichen zu einer Verwendung ihrer G. im Geiste des Christenthums zu ermuntern hatte. Er bemerkt unter Anderm, der Reichthum sei an sich nichts Böses und nicht er selbst sei anzuklagen oder zu verwerfen, sondern sein Besitzer, der einen schlechten Gebrauch von ihm mache (Opp. ed. *Montf.* III 52, 406; V 508); für denjenigen, aber auch nur für ihn, der ihn gut verwende, sei er nicht bloss kein Uebel, sondern sogar ein Gut (VI 28, 150); der Mensch solle der Herr seiner G. und nicht ihr Sklave sein, und dieselben heissen darum κτήματα, damit er sie besitze und nicht sie ihn, das Geld (die allgemeinste Form der materiellen G.) heisse desshalb χρήματα, damit er es (zu seinem Heile) gebrauche und nicht umgekehrt es ihn in seinen Dienst ziehe (III 152). Ist ihm aber einerseits der Besitz von Gütern etwas Erlaubtes, so ist ihm anderseits nach dem Worte des Herrn zu dem reichen Jüngling, und weil der Reichthum unter Umständen leicht Gefahr bringt (VII 183, IV 634), ihre Dahingabe etwas Besseres. Der hl. *Augustin* betrachtet die irdischen G., weil sie eine Gabe Gottes sind, als ein wahrhaftes Gut, wenn auch nicht als ein grosses, da sie auch den Bösen zu Theil werden, und er bemerkt, Gott verleihe sie eben desshalb einerseits den Bösen, damit sie nicht zu hoch geschätzt und zu heftig begehrt werden, anderseits den Guten, damit sie nicht als etwas Böses erscheinen; er entziehe sie hinwiederum beiden, um die Einen durch ihren Verlust zu prüfen und zu bewähren, die Anderen zu strafen (Ep. ad Bonif. 220; De civ. Dei I, c. 8); der Gläubige lasse sich durch sie nicht von Gott und seiner ewigen Heimat abziehen, sondern er bediene sich ihrer, um die Lasten des vergänglichen Körpers leichter zu ertragen und den Nächsten zu unterstützen (De civ. Dei XIX, c. 17).

Da in dem Angeführten der Ideenkreis, in dem sich die Väter bewegen, wenn sie von den irdischen Gütern sprechen, im Wesentlichen erschöpft ist, so ist es überflüssig, weitere Aussprüche von ihnen beizubringen und zur Verhütung eines Missverständnisses nur noch Eines zu bemerken. Da das Streben nach irdischen Gütern an sich mehr oder weniger allen Menschen eignet und da der Besitz von Reichthum nicht gar selten mit Geiz und Härte verbunden ist, so enthalten die Schriften der Väter weniger eine Aufforderung zum Erwerb, als eine Aufforderung zur richtigen Verwendung der G. und zu ihrer Dahingabe um Christi willen. In einigen Fällen reden dieselben über Geld und Gut, über

Besitz und Sondereigenthum sogar in einer Weise, dass sie bei oberflächlichen Lesern in den Verdacht des Communismus kamen. Bei einer Betrachtung indessen, die sich nicht auf einzelne abgerissene Sätze stützt, sondern ihre Lehre im Zusammenhang prüft, ergiebt sich klar und deutlich, dass sie in keiner Weise an dem Institut des Privateigenthums rüttelten, sondern nur die Reichen in allerdings bisweilen sehr kräftigen Worten an die Pflichten erinnerten, die nach der Lehre des Evangeliums mit dem Besitz verbunden sind. Im Gegentheil wurden eigenthumsfeindliche Ideen zurückgewiesen, so oft sie auftauchten. Um das J. 200 bekämpfte sie, wie wir gesehen haben, Clemens von Alexandrien, und als später Eustathius von Sebaste den Satz vortrug, dass die Reichen, welche nicht Alles verlassen, keine Hoffnung auf die Seligkeit haben, erklärte sich die zwischen den Jahren 343 und 381 abgehaltene Synode von *Gangra* in Paphlagonien gegen ihn (*Hardouin* Acta conc. I 531, 538). FUNK.

GYMNASIA PAUPERUM, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΘΡΗΝΩΔΟΙ, s. Praefixae.

GYROVAGEN (γῦρος, gyrus, Kreis, vagari, umherschweifen) war der Name für solche Mönche, welche, statt in der Einsamkeit und im Gehorsam unter einem Obern in einem bestimmten Kloster zu verharren, zügellos in der Welt und in den verschiedenen Klöstern umherirrten, nur ihren Gelüsten und ihrem Eigenwillen folgten, überall gastirend, nirgends Stand haltend. Eine solche Lebensweise, resp. deren Möglichkeit erklärt sich nur aus dem Umstande, dass vor dem hl. Benedict, der von den Mönchen das Votum stabilitatis verlangte, in wenigen Klöstern eine bestimmte, gleichförmige Regel unter Einem Klosterobern und bindenden Gelübden vorherrschend war. Die G. werden schon von *Augustinus* und *Basilius* gebührend gekennzeichnet; jener schildert sie uns De op. monach. als Leute ,circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes'. *Basilius* aber vergleicht sie Constit. monast. c. 9 mit Schmetterlingen, die von jedem Winde fortgerissen werden und deren Flug nirgends eine gerade Richtung einhält. Dem hl. *Benedictus* sind die G. die schlimmste Gattung der Mönche. Nachdem er nämlich in seiner Ordensregel c. 1 von den vier Klassen der Mönche zu reden kommt, zählt er die Coenobiten, dann die Anachoreten auf, reiht daran die Sarabaiten, die keinen Obern anerkennen, einen schlimmen Lebenswandel führen und eine sehr schlechte Gattung der Mönche bilden. Die vierte Klasse machen dem hl. Benedict die G. aus, ,qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes, *et per omnia deteriores Sarabaitis*'. Allerdings wurde diesem Unwesen durch die immer weiter sich verbreitende Annahme der Ordensregel des hl. Benedict, die, wie bemerkt, das Votum stabilitatis verlangte, ziemlich gesteuert, aber auf lange hinaus hatte die Kirche in einzelnen Fällen und in verschiedenen Formen das gemeinschädliche Treiben von G. zu beklagen, aus deren Mitte bisweilen Urheber oder Begünstiger von häretischen Secten hervorgingen, so z. B. Gottschalk im 9. Jahrh., von dem sein Abt schrieb, dass er mehr das Leben eines wilden Thieres als das eines Mönches führe. KRÜLL.

H.

HAARNADELN, s. oben S. 588.

HAARTRACHT, s. Tonsur.

HAEMORRHOISSA (das blutflüssige Weib). Die Heilung der Blutflüssigen wird uns von den drei Evangelisten Matthäus (9, 20—22), Marcus (5, 25—34) und Lucas (8, 43—48), von dem erstern kurz, von den beiden anderen in genauer Beschreibung erzählt. Wie *Eusebius* (H. e. VII 18) berichtet, war die Frau (Berenice oder Veronica?) eine Heidin aus Paneas, dem römischen Caesarea Philippi. Zum Danke für ihre Genesung liess sie ein Bild aus Bronze vor ihrem Hause aufrichten, welches den Herrn und neben ihm eine bittende Frau darstellte. *Eusebius* fügt hinzu, er selber habe diese Statue noch gesehen, und die Leute pflegten von dem Grase, das an derselben wachse, zu pflücken und es im frommen Glauben als Heilmittel in Krankheiten anzuwenden. Die Erzählung des Eusebius ist wiederholt angezweifelt worden; hatte sie ja nach Marcus in ihrer zwölfjährigen Krankheit ihre ganze Habe an die vielen Aerzte ausgegeben. Merkwürdiger Weise hat die Nachricht neuerdings eine Bestätigung erhalten in einer viel ältern Notiz des Bischofs Magnes bei Nicephorus von Constantinopel (*Pitra* Spicil. Solism. I 492 und jetzt *Macar. Magn.* ed. *Blondel,* Par. 1876, p. 1; vgl. *Garrucci*

Vetri 27 u. 78 und unsern Art. Jesus Christus, Bilder).

In den ältern kirchlichen Bildercyclus, wie er sich uns auf den Gemälden der Katakomben darstellt, war die H. nicht aufgenommen. Nur einmal glaubt *de Rossi* sie auf einem Gemälde im Coemeterium des Praetextatus zu erkennen (Bull. 1872, 64).

Auf den Sarkophagen kommt eine ziemliche Anzahl von Darstellungen vor, wo ein verschleiertes Weib neben dem Heilande erscheint, bald knieend, bald vornüber gebeugt, während es seine Hände entweder flehend zum Herrn emporhebt, oder sein Kleid am Saume festhält. Christus legt die Hand auf ihr Haupt, oder aber er streckt sie flach gegen sie aus, wie es scheint, segnend, vielleicht abwehrend. Diese Darstellungen sind doppelt gedeutet worden: auf die Kanaaniterin, welche für ihre besessene Tochter fleht, oder auf die Blutflüssige. An eine mögliche dritte Deutung, Magdalena, die im Garten den Herrn nach der Auferstehung erkennt und ihn anrühren will, darf wegen des übrigen Charakters der Sarkophagbilder wol nicht gedacht werden, da die Gruppe in der Regel zwischen anderen Scenen von Heilungen erscheint.

Allein auch zwischen der H. und der für ihre Tochter flehenden Heidin ist bei der grossen Aehnlichkeit der äussern Handlung die Unterscheidung der Darstellung auf den Sarkophagen nicht leicht. Die Kanaanäerin als Repräsentantin der ecclesia ex gentibus ist eine bei den Vätern sehr gewöhnliche Auffassung; in der Deutung der Blutflüssigen stimmen dieselben nicht so einmüthig überein, wenngleich auch diese vorwiegend als Sinnbild der Kirche betrachtet wurde. So werden wir also in manchen der erwähnten Darstellungen die Kanaanäerin erkennen müssen, obschon sie als solche nicht speziell charakterisirt ist (etwa wie Petrus durch den Hahn, so sie durch ein Hündlein). *Brockhaus* (Prudentius 256) glaubt die Unterscheidung beider Frauen auf den Kunstdenkmälern darin zu finden, dass dort, wo Jesus abweisend die Hand von dem Weibe zurückzieht, die Kanaaniterin, wo er sich segnend der vor ihm knieenden Frauengestalt zuneigt, die Blutflüssige dargestellt sei. Allein abgesehen von anderem, kann nicht die freundlich segnende Haltung des Herrn auf den Moment hinweisen, wo er das Vertrauen der Kanaaniterin durch die gewährte Heilung der Tochter belohnt? Das charakteristische Unterscheidungsmerkmal der beiden Scenen ist an erster Stelle nicht in der Figur des Heilandes, sondern in der Haltung der beiden Frauen zu suchen. Eine Reihe von Darstellungen nämlich zeigt uns durchaus gleichmässig eine neben dem Herrn knieende und die Hände zu ihm erhebende weibliche Figur, während eine Reihe anderer uns eine stehende und das Gewand des Erlösers berührende Frauengestalt zeigt. Die Bilder der ersten Klasse stellen die Kanaaniterin dar, welche für ihre Tochter fleht; die der zweiten die Blutflüssige, die im Gedränge des Volkes sich naht, das Kleid des Meisters zu berühren. Zwar haben wir nach dem biblischen Berichte bei der Heilung der H. zwei Scenen, die eben erwähnte und die, wo sie vor Christus niederfiel (Marc. 5, 33). Allein für die Auffassung der alten Christen musste die erstere Scene die wichtigere, bedeutsamere sein, wo der Glaube des Weibes, nicht ihr Schrecken über die Entdeckung zum Ausdruck kommt. Unzweideutig haben wir die Blutflüssige vor uns, wenn eine sich niederbeugende Frau das Gewand des Herrn berührt, während dieser sich gleichsam überrascht nach ihr hinwendet. Ein solches Bild finden wir auf einem Sarkophag im Lateran, wo der Künstler in ganz ungewöhnlicher Weise Christum abgewendet von dem Zuschauer, aber mit dem Oberkörper dem Weibe sich zuwendend und die Rechte auf ihr Haupt legend dargestellt hat. Aehnlich ist es auf dem Sarkophag des Probus; auf einem andern Sarkophag des Lateran berührt die Kranke mit niederwärts ausgestreckter Hand den Saum des Kleides.

Eine dritte Reihe von Darstellungen zeigt uns die Frau knieend, während sie das Gewand des Heilandes fasst, und da dürften wol beide Darstellungen ineinander geflossen sein, da ja das Berühren des Kleides als Act flehentlicher Anrufung galt. In diesen Fällen lässt sich also nicht entscheiden, welche von beiden Frauen der Künstler hat darstellen wollen; es sei denn, dass besondere Umstände uns eher an die eine als an die andere denken lassen. So erscheint z. B. wahrscheinlicher die H. bei *Garrucci* Tav. 131, wo dem mit Petrus redenden Herrn das Weib von hinten sich nähert und knieend sein Gewand berührt.

Die durch ihre Krankheit Unreine, welche durch keine menschliche Hülfe Heilung finden konnte, gereinigt und geheilt durch ihren vertrauensvollen, demüthigen Glauben an Christus, das war das Sinnbild des in Laster und in alle Ohnmacht zum Guten versunkenen Heidenthums, welches in Christus Reinigung von Schuld, Gnade und Seligkeit erlangt hatte. Daher finden wir denn auch so häufig die Blutflüssige in Zusammen- oder Gegenüberstellung mit der Heilung des Blindgebornen und mit Moses, der als Typus Petri die Quelle in der Wüste eröffnet. Die Blindheit des Geistes, die Schwäche unserer Natur finden Licht und Kraft in Christus, in den Gnadenbornen, die er uns in seiner Kirche eröffnet hat.

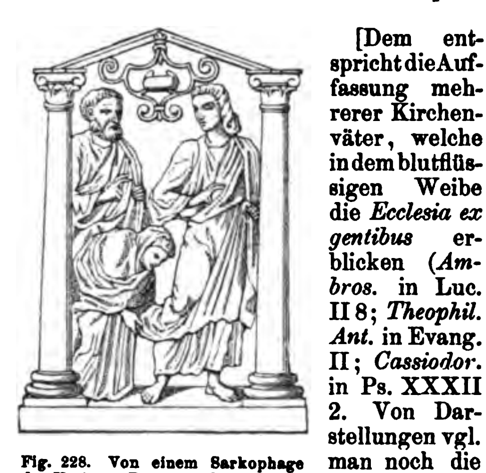


Fig. 228. Von einem Sarkophage des Vatican (Bottari I, tav. XX).

[Dem entspricht die Auffassung mehrerer Kirchenväter, welche in dem blutflüssigen Weibe die *Ecclesia ex gentibus* erblicken (*Ambros.* in Luc. II 8; *Theophil. Ant.* in Evang. II; *Cassiodor.* in Ps. XXXII 2. Von Darstellungen vgl. man noch die bei *Bottari* Tav. XIX, XX (danach unsere Abbildung Fig. 228), XXI, XXXIV, XXXIX, XLI, LXXXIV, LXXXV, LXXXIX, CXXXV; den Sarg des 4.—5. Jahrh. am Brunnen des Sextius in Aix in der Provence, den des hl. Sidonius in der Krypta der hl. Magdalena (*Faillon* Mon. relat. à ste. Madeleine I 763). *Le Blant* Sarcoph. d'Arles XVII 5, 9, 42, 54, 57. 67; *Westwood* Ivories 43, 46, 56. K.] DE WAAL.

HAEREDIPETAE, s. Erbschleicherei.

HALSBÄNDER der Sklaven, s. Sklaven.

HÄRETIKER ist ein technischer Ausdruck, der über die Zeiten des Christenthums hinausreicht, indem das hellenistische Judenthum bereits diejenigen, welche sich innerhalb des Mosaismus um einer speziellen Lehranschauung willen enger zusammengeschlossen hatten, H. nannte, nämlich die Pharisäer, Sadducäer und Essener (*Const. Apost.* VI 6). Der Ausdruck wurde alsbald auf das christliche Gebiet übertragen, und der hl. Paulus sagt bereits, dass die H. zu meiden seien (Tit. 3, 10), weil sie verkehrten Sinnes sind und sich selbst das Urteil der Verdammniss gesprochen haben. Als diese Bezeichnung verdienend erscheinen dem Zusammenhang nach die, welche unchristliche, unsinnige Lehren, Genealogieen und Judaismus hartnäckig lehren und behaupten. Paulus hat also bei dem Ausdruck haereticus homo die auch in anderen Briefen (I Tim. 1, 20; 2, 27; 3, 5; 4, 1; II Tim. 2, 18; 3, 1; II Thess. 3, 14) von ihm gekennzeichneten Irrlehrer seiner Zeit im Auge. Unter haeresis hat man somit eine Abweichung von der durch die Apostel tradirten und verbürgten Lehre und die dadurch eingetretene Spaltung innerhalb des Christenthums zu verstehen (ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, I Petr. 2, 1) und sie wird allzeit den grössten Uebeln und den aus der Gemeinde auszurottenden Werken des Fleisches beigezählt (I Kor. 11, 19; Gal. 5, 20; II Petr. 2, 1). Die Bedeutung dieses Terminus blieb für alle Zeiten constant dieselbe und nannte man Häresie die von der überlieferten, durch die kirchlichen Auctoritäten vertretene Lehre abweichenden Meinungen und per synecdochen die ihnen anhängende Gemeinschaft (*Ign. Ant.* Ep. ad Eph. c. 6; Ad Trall. c. 6; *Tert.* De bapt. 1; Scorp. 1; De praescr. 6). Alsbald unterschied man davon die schismata, dissensiones (Gal. 5, 20), oder wie die *Apost. Constit.* sich ausdrücken, die σχίσματα τῆς γνώμης, Lehrspaltungen, und σχίσματα τῆς ἑνώσεως, blosse Veruneinigungen, Zwiespalt, Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung (lib. VI, c. 4). Die betreffende Definition, welche der hl. *Hieronymus* Comm. in ep. ad Titum c. 3 giebt und welche lautet: inter haeresin et schisma hoc interesse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia pariter separat. Quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest; ceterum nullum schisma non aliquam sibi confingit haeresim, ut recte ab ecclesia recessisse videatur, sagt Alles und ist in das *Decret. Gratian.* übergegangen (c. 26, caus. XXIV, qu. 3). In der ältern Zeit standen die H. um so mehr als in sich festgeschlossene und gegliederte Gesellschaften da, als sie durchweg die hierarchischen Einrichtungen beibehielten. Sie hatten Bischöfe, Priester und Kleriker (*Tert.* De praescr.) oder, wie die Valentinianer, einen Pontifex (Adv. Val. c. 37). *Tertullian* redet daher von letztern als einem collegium haereticorum (Adv. Val. c. 1); ja er braucht sogar einmal den Ausdruck ecclesia von einer Häresie (Adv. Marc. V 15), freilich im Gegensatz zu der ecclesia catholica oder ecclesia authenticae regulae. Der Uebertritt von der Kirche zu einer Häresie gilt ihm als ein Abfall (abrumpere, Adv. Valent. c. 4). Weil die H. eigene Genossenschaften bildeten, hatten sie auch ihre Kirchen, Baptisterien und Begräbnissplätze für sich. Von letzteren giebt es Beispiele in Rom (s. *Kraus* R. S. 488), von ersteren besonders in Ravenna: S. Appollinare nuovo, die um 500 von Theodorich erbaute arianische Kathedrale, dann S. Spirito mit dem dazu gehörigen Baptisterium, jetzt S. Maria in Cosmedin, ebenfalls arianischen Ursprungs, wo an der Wand des Vorhofes sich vier sog. arianische Kreuze befinden.

Als eine Eigenthümlichkeit verdient hervorgehoben zu werden, dass man von Alters her gerne Verzeichnisse der von der Apostelzeit an aufgetauchten Häresieen aufzustellen und dieselben gelegentlich zu er-

weitern pflegte. Das erste Beispiel der Art finden wir in den *Apost. Constit.* (lib. VI, c. 8), wo die regula fidei c. 11 als Prüfstein für fernere Häresieen beigegeben ist; andere Beispiele bei vielen Synoden. Als letztes und vollständiges Verzeichniss der Art aus dem Alterthum können wir das des Isidor von Sevilla betrachten, welches in das *Decr. Grat.* aufgenommen ist (c. 39, caus. XXIV, qu. 3). Bei Aufstellung solcher Verzeichnisse waren massgebend natürlich nur die officiellen Urteile der Kirche, wie denn die Hauptaufgabe der Synoden gewöhnlich die war, über den häretischen Charakter einer neuaufgetauchten Lehrmeinung ein Urteil zu fällen. Ist sie häretisch, so wird sie schliesslich regelmässig mit den früheren Häresieen zusammen anathematisirt. Daher sind diese Kataloge von Häretikern auf die Synoden selbst zurückzuführen. In dieser Anathematisirung lag eine excommunicatio latae sententiae mit all ihren Folgen für die erklärten ferneren Anhänger jener Lehrmeinung. Daraus erklärt sich das weitere Verhalten der Katholiken gegen die H. Die Kanones verbieten also die Theilnahme an ihrem Gottesdienste, ihre Taufen und Ordinationen wurden theilweise als ungültig betrachtet (*Can. Apost.* 78 [77]), es wurde ihnen nicht Zutritt in die katholischen Kirchen gestattet (*Conc. Laod.* c. 6), ihre Eulogien durfte man nicht annehmen (ib. c. 32), keine Ehen mit ihnen eingehen (ib. c. 31), ihre Kirchen wurden, wenn sie in den Besitz der Katholiken übergingen, aufs Neue consecrirt oder reconciliirt (*Conc. Aurel.* I, a. 510, c. 10). Die Synode von *Epaon* 517 wollte sie sogar nur dann wieder zum hl. Dienste verwendet wissen, wenn sie frühere katholische Kirchen waren. Als Excommunicirte konnten H. kein Zeugniss vor Gericht gegen einen Bischof ablegen (*Can. Apost.* 75 [74]), ihr Zeugniss sollte überhaupt nicht gelten, sie sollten nicht als Richter fungiren (*Cod. eccl. Afr.* c. 129; cfr. 128; *Stat. eccl. Afr.* c. 87). Bei der Wiederaufnahme von Häretikern in die Kirche verfuhr man je nach den Umständen verschieden, im Allgemeinen wurden ihr keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt; in anderen Fällen mussten sich die Convertiten langjährigen Bussen unterwerfen, so Apostaten bei ihrer Rückkehr zehn Jahre (*Conc. Illib.* c. 22); convertirte H. sollten nach *Illib.* c. 51 ausnahmslos nicht zu den Weihen zugelassen werden, ja nach *Carth.* III, c. 18 nicht einmal solche Katholiken, die häretische Verwandte hatten. Die Strafen, welche die weltliche Gesetzgebung der ersten christlichen Kaiser über die H. verhängte, waren mannigfaltig und hart (cfr. *Gothofredus* Paratitlon; *Cod. Theod.* XVI, tit. 5 de haeret.), sie wurden mit Infamie und schimpflichen Bezeichnungen belegt, von allem Umgang und dem Kriegsdienste ausgeschlossen, die Manichäer, Eunomianer und Donatisten des Rechts, zu testiren; andere des Rechts, Schenkungen zu machen und anzunehmen, ja sogar des Rechts, Verträge abzuschliessen, beraubt; gegen andere Geldstrafen, Verbannung und Geisselung statuirt, ja den Manichäern und einigen anderen Secten von Theodosius d. Gr. (382) sogar die Todesstrafe angedroht, aber schwerlich zur Ausführung gebracht. Energischer als gegen die Personen der H. verfuhr man in Unterdrückung der Häresie und Verhinderung ihrer weitern Ausbreitung in der christlichen Gesellschaft. Das beweisen ausser gewissen Thatsachen die zahlreichen Gesetze, worin den Häretikern verboten wird, Propaganda zu machen durch Lehren und Disputiren, Kleriker zu ordiniren, Conventikel und Versammlungen abzuhalten, Kirchen zu bauen und zu besitzen, ihre Bücher sollten verbrannt und die Kinder von Häretikern enterbt werden, wenn sie nicht zur Kirche zurückkehrten, Sklaven sollten ihre Herren wegen Häresie anklagen, und wenn sie nicht anders vor deren Rache geschützt werden können, die Freiheit erhalten (*Bingham* Lib. XVI, c. 6, § 6; *Selvaggio* Ant. christ. instit. l. IV, c. 3, § 13 sqq.). KELLNER.

HAGIOLATRIE, s. Heiligenverehrung.

HAHN. Das Alterthum hat den H., der durch sein Krähen den Tag ankündigt, als ein gewissermassen von der Gottheit inspirirtes Thier betrachtet. Quis dedit gallo intelligentiam? heisst es im Buche Job; Cicero erwähnt die Volksvorstellung, deos gallis signum dedisse cantandi, führt dieses aber prosaisch mit Demokrit auf den Hunger des Thieres am Morgen zurück (De divinat. II); bei den Kirchenvätern begegnet uns die ähnliche poetische Auffassung, wie dies z. B. des *Prudentius* Hymnus ad galli cantum lehrt.

An das Krähen des Hahnes in der Nacht knüpfte sich bei den Alten die nächtliche Zeitbestimmung, indem man das gallicinium, cum galli canere incipiunt, und das conticinium, quum conticuere unterschied. Oder man setzte den ersten Hahnschrei a media nocte und den zweiten cum rursus edit inter medinoctium et auroram (vgl. *Iuvenal.* Sat. IX 106); dieses secundum gallicinium entsprach der quarta vigilia noctis. Die Verleugnung Petri fiel also vor Tagesanbruch (Marc. 14, 30).

Wegen seiner Wachsamkeit war der H. bei den Alten dem Mercur und, weil er den Tag ankündigte, dem Apollo oder dem

Sol geweiht. Das Berliner Museum bewahrt einen geschnittenen Stein, auf welchem ein H. abgebildet ist mit Hermeskopf und Caduceus (*Wieseler* II, n. 337 d); ein geschnittener Stein des kurfürstlichen Museums zu Kassel stellt den Sonnengott der Basilidianer, den Iao Abraxas dar als Mann mit Hahnenkopf; sieben Sterne, die Zeichen der sieben Genien, umgeben ihn (*Wieseler* I, n. 409). Erwähnt sei hier auch die obscöne Darstellung des Hahns im vaticanischen Museum, der statt des Schnabels die Virilia hat und die Aufschrift trägt: CΩΘHP KOCMOY.

Unvergleichlich mehr denn als Wächter interessirte die Alten der H. wegen seiner Kampfeslust. In Athen waren die Hahnenkämpfe eine Unterhaltung, die von Vornehm und Gering mit aller Leidenschaft verfolgt wurden; der Ruf ‚pulli pugnant‘ lockte in Rom Tausende in das Theater; zahlreich sind die Darstellungen von Hahnenkämpfen, besonders auf antikem Hausgeräth. So giebt *Bellori* (Lucernae II, tab. 11) eine Lampe, auf welcher zwei einander gegenüberstehende Hähne Körner picken; *d'Agincourt* (Scult. t. VIII, n. 18) einen Hahnenkampf, in welchem eben zwei Genien die beiden Thiere gegen einander loslassen. Im Berliner Museum sehen wir eine Darstellung, wo links der siegreiche H. erscheint und neben ihm sein Herr, ein Eros mit dem Palmzweig, während rechts neben seinem weinenden Herrn der besiegte Kämpfer sich zu Boden neigt (*Wieseler* II, n. 654). *Polidori* (Piombi antichi II, XIX 8) zeigt uns einen H., der einen Siegeskranz im Schnabel trägt.

Nicht unerwähnt endlich möge jene besondere Art der Wahrsagerei bleiben, die Alectryomantie. Auf die in den Sand geschriebenen 24 Buchstaben des Alphabets legte man je ein Körnchen Getreide und suchte durch Zusammensetzung der Buchstaben, von welchen weg der H. das Körnchen pickte, die Antwort auf die an die Zukunft gestellte Frage. Berühmt ist das betreffende Vaticinium über den Nachfolger des Kaisers Valens, wo der H. nach einander die Buchstaben ΘΕΟΔ auswählte. Der Kaiser erfuhr es und liess Viele, deren Namen mit Theod anfing, umbringen. Dennoch wurde der Feldherr Theodosius sein Nachfolger.

Für die kirchlichen Schriftsteller bot der H. reichen Stoff zu allegorischen Betrachtungen. Bei *Prudentius* im ersten Hymnus des Cathemerinon ist das Bild am reichsten ausgemalt. Ihm ist der H. der Herold des Lichtes, der die Geister der Finsterniss verbannt, das Sinnbild Christi, der uns zu wahrem Leben und zum Licht der christlichen Hoffnung ruft; der H. verkündigt die Rückkehr des Herrn aus der Unterwelt und damit den Sieg über Sünde und Tod; er mahnt uns an den jüngsten Tag, wo wir aus der Nacht dieser Zeitlichkeit zum ewigen Lichte auferstehen werden u. s. w. Der hl. *Ambrosius* schildert ihn uns also (Hexaëm. V, c. 24): dormientes excitat, et sollicitum admonet et viantem solatur . . . Ipsius cantu spes omnibus redit, aegris levatur incommodum, minuitur dolor vulnerum, febrium flagrantia mitigatur, revertitur fides lapsis, Iesus titubantes respicit, errantes corrigit. Der Ruf des Hahns vor Tagesanbruch ist den Dienern des Heiligthums eine Mahnung, das Wort Gottes zeitig zu verkündigen, wie es in dem alten Hymnus des *Hilarius* heisst: galli cantus, galli plausus proximum sentit diem; et ante lucem nuntiemus Christum regem saeculo. Wie der H. mit seiner Stimme den Morgen, so ruft der Gerechte voll Sehnsucht die Stunde herbei, wo die Gnade über uns aufgeht: emitte lucem tuam et veritatem tuam (*Beda* in Ps. 42).

Wenn *Brockhaus* (Prudentius 239) sagt, in den Katakombendarstellungen ältesten Datums zeige sich der H. nicht, so mag das richtig sein; wenn er aber hinzufügt: ‚desto häufiger später als Symbol der Wachsamkeit, der Tapferkeit, der Auferstehung und so als Symbol Christi selbst‘, so ist doch die Zahl der Darstellungen des Hahns auch auf den Monumenten vom 3. Jahrh. an immerhin eine geringe. Aber im Unterschiede von den Vätern ist auf den Denkmälern gerade die Kampfeslust des Hahnes das am meisten hervortretende Moment, während die Väter diese Eigenschaft des Thieres kaum berücksichtigen. Wie konnte man aber den Hahnenkämpfen einen christlichen Gedanken abgewinnen? Es ist bekannt, mit welcher Vorliebe der Apostel Paulus seine Bilder und Vergleiche von der Arena und den agonistischen Kämpfen entlehnt; wie dieselben Bilder den Christen geläufig waren, lehren die Inschriften wie die Monumente. Daher lag es nahe, auch die Hahnenkämpfe, wie man sie täglich vor Augen hatte, als Symbol des Lebens zu deuten, in welchem wir den guten Kampf kämpfen müssen, damit der gerechte Kampfrichter uns dereinst den Siegespreis zuerkenne (vgl. *de Rossi* Bull. 1868, 83). Einen solchen Hahnenkampf finden wir auf einem Sarkophag aus dem Coemeterium der hl. Agnes (*Bosio* R. S. 431; *Bottari* Tav. CXXXVII; *Münter* I 55 bezweifelt den christlichen Charakter der Darstellung mit Unrecht); in einem Coemeterium zwischen der appischen und ardeatinischen Strasse fand man eine Goldschale heidnischen Ursprungs, auf welcher zwei Genien die Hähne gegen einander loslassen (*Boldetti* 216[1];

Garrucci Vetri 212, tav. 37 [11]). Auf einem Grabsteine aus dem Coemeterium der hl. Cyriaca sind zwei mit einander ringende Hähne dargestellt (*Maffei* Gemme antiche II 217). Bekannt ist das Bruchstück eines in den Katakomben gefundenen schönen Mosaiks des lateranensischen Museums, auf welchem ein H. abgebildet ist, der durch seine herausfordernde Stellung uns auf einen andern ihm zum Kampfe gegenüberstehenden H. schliessen lässt, welcher das Bild ergänzt (s. unsere Fig. 229). [Dazu kommt noch der Hahnenkampf auf dem Sarge der Iuno Pronuba bei *V. Schultze* Arch. Stud. 115, wo mit Rücksicht darauf, dass auch die classische Archäologie dem Hahnenkampf eine mystische Beziehung auf die Kämpfe des Lebens nicht zuerkannte (vgl. so *Michaelis* Arch. Ztg. 1866, 146), auch den christlichen Monumenten dieser Gattung ein allegorischer Sinn abgesprochen und dieselbe als einfache Darstellungen einer Lieblingsbeschäftigung aufgefasst werden. K.]



Fig. 229. Mosaik von einer Grabplatte (Perret IV, pl. VII [5]).

Neben dieser am meisten beliebten Auffassung begegnet uns in den Katakomben auch die Darstellung des Hahnes als Symbol der Auferstehung. Auf dem Grabsteine eines Leopardus ist ein solcher abgebildet mit der leider verstümmelten Inschrift daneben: DIE BENE RE, was *Polidori* (Sepolcri antichi crist. di Milano) richtig ergänzt: illa die bene resurges. Wiederholt finden wir auf Grabsteinen den H. mit der nebenstehenden Acclamation IN PACE, d. h. ruhe im Frieden in der Nacht des Grabes, bis der Herr dich einst zum Tage des ewigen Lichtes rufen wird. Daher erscheint auf einem geschnittenen Steine (*Perret* IV, pl. XVI 29) ein H. mit dem Monogramm Christi über ihm, wodurch der H. zum Symbol des Herrn selbst wird, der uns einstens auferweckt. Andere Darstellungen lieferte ein Jaspisring im Besitze des Herrn Drury-Fortnum (s. unsere Fig. 230).



Fig. 230. Jaspis. Besitz des Herrn Drury-Fortnum.

Zur Charakteristik der Person und Scene begegnet uns endlich sehr häufig der H. neben Petrus, dem der Herr die Verleugnung vorhersagt. Auf Gemälden der Katakomben findet sich diese Darstellung kaum, desto öfter aber auf den Sculpturen der Sarkophage; im lateranensischen Museum allein nach *Kraus* 14mal. In der Regel steht der H. zu den Füssen des Apostels; auf einem lateranensischen Sarkophage dagegen sehen wir ihn auf einer Säule stehen. Auch die Väter, wenn sie vom H. reden, berühren regelmässig die Vorhersagung der Verleugnung, z. B. der hl. *Ambrosius* im Hymnus ad laudes Dom.: hoc ipsa petra ecclesiae canente culpam diluit. *Prudentius* giebt uns zugleich die Deutung und Anwendung: fit namque peccatum prius Quam praeco lucis proximae Inlustret humanum genus Finemque peccandi ferat.

Nebenbei möge noch hingewiesen sein auf die Deutung, welche spätere kirchliche Schriftsteller für den H., zumal auf den Kirchthürmen, geben. Als solcher galt er besonders als Symbol des Predigers, der in der Nacht der Sünde wacht und die Schläfer weckt, vor dem Rufen aber erst sich selber mit den Flügeln schlägt, der sich stets gegen den Wind kehrt u. s. w. (vgl. *Durandus* Rat. div. off. c. 1, p. 7). Vgl. noch *Münter* Sinnbilder I 55. DE WAAL.

HALBFASTTAGE, s. Statio.

HALLELUJA (Alleluja, הַלְלוּיָה), gleichbedeutend mit ‚Preiset Jehovah‘ oder ‚Lobet den Herrn‘. Im A. Test. begegnen wir diesem Worte bei Tob. 13, 21 und in mehreren Psalmen; speziell wurden Ps. 113 (hebräischer Zählung) bis 118 (117) das grosse Hallel (Hillel) genannt und bei der Passahfeier abgesungen. Im N. Test. finden wir das Ἀλληλούϊα in Apoc. 19, 1. 3. 4. 6. Der alttestamentliche Gottesdienst benutzte diese kurze Gebets- und Gesangsformel häufig, und von da ging sie auch in den christlichen Gottesdienst über und zwar zunächst bei den palästinensischen Christen. Von der Kirche zu Jerusalem aus verbreitete sich der Gebrauch des H. schnell über die morgen- und abendländischen Kirchen und wurde namentlich nach *Gregor. M.* Ep. IX 12 zur Zeit des Papstes Damasus in die römische Liturgie aufgenommen. Aus dem jüdischen Ursprunge des H. erklärt sich einmal leicht die Beibehaltung desselben in hebräischer Form in der ersten, hauptsächlich aus Juden bestehenden Kirche. Hier aber einmal eingebürgert, konnte das H. ohne Schwierigkeiten seinen Weg unverändert in andere Liturgieen finden. Ebenso leicht lässt sich aus der liturgischen Verwendung des H. bei den Juden der Grund finden, warum diese Gesangsformel sich in der christlichen Kirche zuerst an Ostern und die Quinquagesima, d. i. die Zeit von Ostern bis Pfingsten, anschloss. Doch blieb das H. nicht lange auf die österliche Zeit beschränkt; schon *Aug.* Serm. 7 schreibt: ‚dicamus, quantum possumus, Alleluja, ut semper dicere mereamur. Ibi cibus noster

Alleluja, potus Alleluja, actio quietis Alleluja, totum gaudium Alleluja erit, id est, laus Dei. Auch Ep. 86 ad Casul. und Ep. 119 ad Ian. bezeugt *Augustin*, dass das H. zu verschiedenen Zeiten ausserhalb der Quinquagesima gesungen wurde. *Hieronymus*, der Praef. in Ps. 50 das H. den 50 Tagen nach Ostern zuschreibt, tadelt anderseits die Behauptung, dass dasselbe nur und allein ‚in Pascha‘ gesungen werden dürfe (*Hieron.* C. Vigilant. c. 1). Nach einer Aeusserung *Gregors d. Gr.* in Ep. VII 64 ad Ioan. Syrac. scheint dieser Papst der erste gewesen zu sein, welcher angeordnet hat, das H. ausser der österlichen Zeit in der Messe zu singen. S. *Krazer* De liturg. 421. Wenn *Sozom.* Hist. eccl. VII 19 berichtet, dass man in Rom nur einmal im Jahre das H. gesungen habe und zwar κατὰ τὴν πρώτην ἡμέραν τῆς πασχαλίου ἑορτῆς, so ist er damit anderen Zeugnissen gegenüber in einem Irrthum, der auf einer Verwechslung des Wortes Pascha zu beruhen scheint; die Römer gebrauchten dasselbe für die ganze österliche Zeit, der Grieche Sozomenus aber nahm es nur für den Auferstehungstag (τὰ πασχάλια). Da das H. im Sinne der Occidentalen ein canticum laetitiae war, so sollte es nach Gregor d. Gr. unterbleiben tempore poenitentiae et ieiuniorum. Für die Fastenzeit vor Ostern haben wir in dieser Beziehung ein Zeugniss bei *Augustin.* Enarr. in Ps. 118 und für Quadragesima speziell in der Ordensregel *St. Bened.* c. 15; bald darauf aber begann man, das H. schon mit Dom. Septuag. zu unterlassen, wie aus dem Antiphonarium Gregors ersichtlich ist, während man sonst die letztere Anordnung erst dem Papste Alexander II im 11. Jahrh. zuzuschreiben pflegt. Das *Conc. Tolet.* IV, c. 10 untersagt das H. nicht bloss für die Quadragesimalzeit, sondern auch für andere Festzeiten, namentlich für die Calendae Ianuarii, weil dieser Tag in der spanischen Kirche den heidnischen Missbräuchen gegenüber als Fasttag gefeiert wurde. Was die Adventszeit betrifft, so scheint während derselben das H. nicht principiell ausgeschlossen gewesen zu sein, wie auch heute noch in den Gradualien der Adventsonntage das H. sich findet, denn der Advent kann ebenso gut Zeit der Freude, als der Busstrauer sein. Auch bei dem Officium pro defunctis unterliessen die abendländischen Kirchen den Gebrauch des H., obschon in frühester Zeit eine gegentheilige Sitte herrschte. So erwähnt *Hieron.* Ep. 30 das H. bei den Exequien für Fabiola, und Aehnliches wird von der Leichenfeier des Papstes Agapet I zu Constantinopel gemeldet (ex *Cod. Vatic.* n. 1538). Ausser den genannten Festzeiten war das H. regelmässig an den Sonntagen gebräuchlich (*Aug.* 119 ad Ianuar.) und bei anderen kirchlichen Ceremonieen, wie z. B. der Consecration des Chrisma (*Dionys.* De hierarch. eccl. IV 12). Auch bei den kirchlichen Tagzeiten sollten nach *Conc. Turon.* II, c. 10 ad horam sextam et horam duodecimam das H. gesungen werden, wobei es zweifelhaft ist, ob hier das kurze H. oder einer der schon erwähnten Psalmi allelujatici des N. Test. gemeint sei. Verschieden von der occidentalischen Praxis wurde die der Orientalen, welche das H. nicht bloss als Ausdruck der Freude und des Lobes Gottes, sondern auch der bussfertigen und trauervollen Andacht auffassten und darum dessen Gebrauch in der Advents- und Passionszeit, sowie bei Todtenfeierlichkeiten gestatteten; Leiden und Tod war ihnen Uebergang zur Freude, folglich zum Lobe Gottes (*Goar* Euchol. graec. 541). Bei der Trauerfeier findet sich das H. auch in der mozarabischen Liturgie, und die gallicanische behielt denselben Ritus bis zur Annahme der römischen Liturgie bei (*Baron.* Annal. ad ann. 590). — Eine hervorragende Stellung nahm der H.-Gesang bei dem Graduale der Messe ein, wobei derselbe aus zwei H., einem Verse und abermaligem H. bestand. Nach den *Ord. Rom.* sang der Cantor, der auf einer Stufe des Ambon stand, das H. vor, welches der Chor nachsang; dann sang der Cantor den Vers und der Chor schloss mit dem H. Die letzte Silbe dieses Wortes pflegte man schon sehr frühe durch verschiedene Töne ohne Text fortzusetzen, was nach *August.* Enarr. in Ps. 99 nichts Anderes war als ‚sonus quidam laetitiae sine verbis‘. Die für diesen Schlussgesang gewählten Notenzeichen hiessen neumata, pneumata, der Gesang selbst war unter den Namen iubilus, iubilatio, sequentia, prosa bekannt. — Das H. fand aber auch ausserhalb des Gottesdienstes im gewöhnlichen Leben Aufnahme; so berichtet *Sozom.* H. e. VII 19, dass sich die Römer der Schwurformel bedienten: ‚so wahr ich das H. zu hören und zu singen hoffe.‘ Mütter lehrten es nach *Hieron.* Ep. 27 ihre Kinder in der Wiege, und nach demselben Auctor (Ep. 18 ad Marcell.) war es Sitte der Landleute um Bethlehem, bei ihren ländlichen Beschäftigungen das H. zu singen. Dasselbe erzählt *Sidon. Apoll.* Ep. II 10 von den Schiffern. Mit dem H. wurden auch die Mönche zu ihren kirchlichen Versammlungen gerufen (*Hieron.* Ep. 27 epitaph. Paulae). Endlich wurde das H. auch als Feldgeschrei benutzt, wie wir aus *Polydor. Vergil.* De rer. invent. l. III wissen. KRÜLL.

HAND, HÄNDE. Die Hand ist unter den menschlichen Gliedern dasjenige, vermittelst

dessen bei weitem die meisten Arbeiten vollbracht werden. Sowol die Hand selbst, als auch die verschiedenen Haltungen der Hände hatten symbolische Bedeutung.

I. Hand ist, weil Hauptorgan der menschlichen Thätigkeit:

1) Symbol der Macht und Stärke. ‚Die Hand des Starken wird herrschen' (Sprüchw. 12, 24). ‚Rette mich aus der Hand des Feindes und aus der Hand des Starken reisse mich' (Job 6, 23). Da allmächtiges Schaffen vorzüglich dem Herrn innewohnt, so spricht die hl. Schrift sehr oft von der starken (robusta, fortis, excelsa) Hand Gottes (vgl. Exod. 8, 19; 11, 23; Is. 40, 12; Ps. 10, 12 u. s. w.). ‚Des Herrn Hand ist nicht verkürzt, dass er nicht helfen könnte' (Is. 59, 1). Daher wurde die Hand:

2) Symbol Gottes, besonders des Vaters, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde. Vgl. dazu den Art. Gott, oben S. 629.

Die Hand (weil Sinnbild der Macht) ist:

3) Sinnbild des Schutzes und Segens. Diese Bedeutung resultirt theilweise schon aus dem oben Gesagten (vgl. Ps. 143, 7; *Ciampini* I, tab. LXII u. LXIV). Als Symbol des Segens wurde die Hand entweder erhoben oder über den zu Segnenden ausgestreckt (Handauflegung, s. d. A.). In der altchristlichen Zeit unterschied man kaum zwischen der sog. griechischen und lateinischen Weise des Segens (vgl. *Didron* Manuel 456 und Iconogr. 289; *Martigny* 85), sondern die Hand wurde einfach erhoben oder ausgestreckt. Später wurde in Monumenten der griechischen Kirche oder bei dieser Kirche zugehörigen Persönlichkeiten die segnende Hand gewöhnlich so abgebildet, dass der Daumen sich an den gebogenen Ringfinger anlehnt und die übrigen Finger ausgestreckt erhoben wurden (s. Fig. 231). Manche Gelehrte wollen in der sog. griechischen Form der segnenden Hand die Nachbildung von A und ω, andere die Darstellung der Initialen des hl. Namens IH — XC, wieder andere eine Erinnerung an die Trinität und Ewigkeit Gottes, endlich andere an die Einheit der Natur und Dreipersönlichkeit Gottes finden (vgl. *Martigny*[2] 99). Bei den Lateinern wurde die segnende Hand so abgebildet, dass die drei ersten Finger erhoben, die zwei anderen nach der Handwurzel gebogen wurden (s. Fig. 232).



Fig 231. Griechischer Segen.



Fig. 232. Lateinischer Segen.

In dieser Art zu segnen wird der Heiland wiederholt dargestellt, z. B. als guter Hirt (*Bottari* Tav. CXXI) oder als Arzt körperlicher Gebrechen, wie des Blindgeborenen (*Bottari* Tav. XIX), der Blutflüssigen (l. c. tav. XXI). Daneben, jedoch seltener, wird die segnende Hand so abgebildet, dass bloss Zeige- und Mittelfinger erhoben und alle übrigen gebogen sind (*Bottari* Tav. LXXII).

Die Hand, vor Allem die rechte, ist:

4) Sinnbild der Freundschaft. Dexterae hospitii insigne, sagt *Tacitus* (Histor. I, c. 54). Als solches sieht es auch *Tertullian* (De praescr. 23) an. ‚Daher boten sie (Petrus und Jakobus) ihm (dem Paulus) auch die Rechte als Zeichen der Eintracht und Uebereinstimmung an.' Analoge Bedeutung mit dem Nebenbegriff lebenslänglicher Vereinigung hatten die zusammengefügten Rechten (dexterae colluctationem — mixtae sunt per osculum et dexteras), wie wir aus *Tertullian* (De veland. virg. c. 6) wissen.

II. Haltung der Hände.

1) Die Hand, besonders die erhobene, ist

a) Symbol des Gelöbnisses des Festhaltens an Gottes Geboten, gemäss den Worten: ‚ich hebe zum Himmel meine Hand und spreche: (so wahr) ich lebe in Ewigkeit' (Deut. 32, 40). Wenn daher auf dem Täfelchen, das die hier (Fig. 233) abgebildete (Abbildung nach *Martigny* 37) Hand hält, das Wort ZHCEC steht, so ist in dem Bilde wol nur ausgesprochen, was der Heiland in den Worten: ‚wer meine Gebote hat und sie hält, der wird ewig leben', gesagt hat (*Fabretti* Inscr. antiq. 594). Sie ist Symbol:



Fig. 233. Hand (nach Martigny).

b) des Zurufes, der Exclamation. Dass die erhobenen Hände schon bei den Heiden diese Bedeutung hatten, weist *Bottari* (I 165) aus *Varro, Plinius, Columella, Martial* nach. Von Personen mit hoch erhobenen Händen ist der Heiland regelmässig begleitet, wenn er seinen Einzug auf der Eselin in Jerusalem hält (*Bottari* I, tav. XXXIX).

c) Sie ist Symbol des Redens. Die römischen Redner erhoben, wie *Apuleius* (Metamorph. VIII, c. 2) berichtet, zum Zeichen des Grusses ihre Hand. Daher erlangte die erhobene Hand die Bedeutung des Sprechens. Nicht nur in den Miniaturen zu den Handschriften der Classiker sind die redenden oder lehrenden Personen in dieser Attitude dargestellt, sondern auch

auf den Bildwerken der altchristlichen Kunst. Der zwölfjährige, den Schriftgelehrten antwortende und sie fragende Jesusknabe hat die Hand erhoben, wie er als Mann sie erhoben hat, wenn er die Apostel und das Volk lehrt und dem Petrus seine Verleugnung voraussagt (*Bottari* I, pl. LIV, CXLVI, XXI). In derselben Haltung sehen wir abgebildet den hl. Petrus, zu den Juden (*Bottari* I, pl LXXXV), und Moses, zu seinem Volke redend (l. c. pl. LXVII).

Die erhobenen und nach einer Person ausgestreckten Hände sind Symbol:

d) flehentlichen Bittens (vgl. I Tim. 2, 8). Dass diese Attitude schon bei den Heiden die ausgesprochene Bedeutung hatte, ergiebt sich aus den Worten des *Vergil* (Aen. XII 931): ‚ille humilis supplexque oculos, dexteramque precantem protendens.' Analoge Citate aus *Ovid, Seneca, Statius* u. a. bietet *Bottari* I 116). Mit ausgestreckt erhobenen Händen und knieend vor dem Heilande wird immer der Blindgeborene (s. d. A.) abgebildet, den Jesus heilte.

2) Das Zuwerfen einer Kusshand hatte die Bedeutung von Anbetung (Job 31, 26—28). In dieser Stellung sieht man den Alexamenes neben dem bekannten Spottcrucifix (vgl. *Ferd. Becker* und *Kraus* in den betr. Broschüren über das Spottcrucifix).

3) Die an das Gesicht gehaltene oder den Kopf stützende Hand war ein Zeichen der Trauer. In dieser Haltung werden auf der Reversseite von Kaisermünzen eroberte, trauernde Provinzen dargestellt. In



Fig. 234. Pilatus, von einem Relief bei Bottari I, tav. XXII.

dieser Attitude ist der die Unschuld Jesu erkennende und die Blutschuld von sich abweisende Pilatus wiederholt auf Sarkophagen zu sehen (s. Fig. 234; vgl. *Bottari* I, tav. XXII). In dieser Haltung begegnet uns bei den älteren Crucifixdarstellungen die Schmerzensmutter (vgl. *Münz* Archäol. Bemerk. 173).

4) Die Hände mit einem Tuche, einer Draperie zu bedecken, war eine antike Ehrfurchtsbezeigung. Mit bedeckten Händen empfängt Elisäus den Mantel des Elias (s. d. A.; *Aringhi* I 305, 309 u. 429). So empfängt Petrus vom Herrn die Schlüssel des Himmelreiches; so empfangen die Martyrer ihre Kronen (*Bottari* I, tav. XXI, XXII sq.; *Ciampini* I, tab. LXVIII, LXX).

5) Handlosigkeit ist das Attribut der Heiligen, denen um ihres Glaubens willen die Hände abgehauen oder verstümmelt wurden. MÜNZ.

HANDAUFLEGUNG (χειροθεσία). In der hl. Schrift dient die Hand als Sitz der Kraft, als ‚Symbol der Handlung' (*Cyrill. Hieros.* Cat. myst. V 2), sehr oft zur bildlichen Bezeichnung gnadenvoller Fürsorge, wodurch Gott den Auserwählten unter die Arme greift und sie ihrem vorgesteckten Ziele entgegeuführt (vgl. Exod. 14, 31; Weish. 3, 1; Ps. 118, 109; Luc. 1, 66; Act. 5, 21 etc.). Aus diesem Sprachgebrauch erklärt sich hinlänglich der Ritus der H., die sich bereits im A. Test. als ein Sinnbild der Mittheilung höherer Kräfte und Gnaden vorfindet (Gen. 48, 14 ff.; Deut. 39, 9; vgl. *Tertull.* De bapt. 8), aber erst im Neuen Bunde zu grösserer Bedeutung gelangte, indem sie nicht mehr bloss eine symbolische Handlung blieb, sondern auch zur Würde eines sacramentalen Zeichens erhoben wurde. Hier sind die Hauptfälle namhaft zu machen, in denen sie vor Alters zur Anwendung kam.

Zuerst begegnen wir ihr bei der Taufe, und zwar schon bei der Aufnahme ins Katechumenat, also beim ersten Schritt, den ein Erwachsener auf dem Heilswege that. Wie Christus die Kinder unter H. segnete (Matth. 19, 13), so legte auch der Bischof denjenigen, die ihr Verlangen nach der Kindschaft Gottes kundgaben, vorerst die Hände auf als Zeichen der Aufnahme unter den Schutz des Allerhöchsten und die Obhut der Kirche. So wird u. A. über Constantin berichtet, dass, als er sich kurz vor dem Tode zum Empfange der Taufe vorbereitete, man ihm zuerst die H. ertheilte (*Euseb.* Vit. Const. IV 62; cfr. Not. Vales. 52). Hat man sogar bei diesem Kaiser, der doch lange vorher seine christliche Gesinnung auf vielerlei Weise an den Tag gelegt, von dieser Ceremonie nicht Umgang genommen, so muss sie allgemein üblich gewesen sein, mithin die Einreihung in die Zahl der Katechumenen überhaupt unter H. stattgefunden haben (cfr. *Aug.* De pecc.

mer. et remiss. II 26). — Hauptzweck des Katechumenats war, die Mitglieder desselben auf die Taufe vorzubereiten und sie in Lehre und Leben des Christenthums einzuführen. Je mehr im Verlaufe dieser Uebungen der Einfluss des Satans in ihnen abnahm, um so wirksamer zeigte sich der Schutz, dessen sie durch die erste H. theilhaftig geworden. Desshalb wurde diese auch in der Folge wiederholt, namentlich bei der Abschwörung des Teufels (*Tertull.* De coron. 3) und bei den Exorcismen (*Hippol.* Can. 19; *Orig.* In Ies. nav. hom. 24, n. 1), also gerade in den Fällen, wo es zweckmässig schien, den äusseren Acten, wodurch des Teufels Macht Abbruch erlitt, zugleich ein äusseres Zeichen der entsprechenden Vermehrung des göttlichen Schutzes an die Seite zu stellen. So kam die H. im Taufritus öfter vor, so dass es uns nicht auffallen darf, wenn wir mitunter die Taufe selbst als manus impositio bezeichnet finden (*Conc. Elib.* 39; *Conc. Arel.* 6).

Bei der Busse, dieser zweiten Rettungsplanke nach dem Schiffbruch, treffen wir abermals der H. Wie Christus den Kranken, um sie von körperlichen Krankheiten zu heilen, häufig die Hände auflegte und dasselbe auch den Aposteln zu thun befahl (Marc. 16, 18), so legte man auch den Sündern, um sie von ihrer Seelenkrankheit wieder gesund zu machen, die Hände auf. Was bei der Taufe das Bad, das war nach den *Apost. Constit.* (II 41) bei der Busse die H., indem durch diese, wie es ausdrücklich heisst, der hl. Geist ertheilt wurde. Hier ist die Sacramentalität der Busse klar bezeugt, ebenso der zur Wiederversöhnung unerlässliche, als ‚H.‘ bezeichnete Dienst des Bischofs oder Priesters (cfr. *Cypr.* De laps. 16; *Aug.* De bapt. c. Donat. V 20). Weil durch die Arcandisciplin die Mittheilung einer Absolutionsformel untersagt war, so erhielt die zur Wiederbegnadigung erforderliche Action des Bischofs oder Priesters ihren Namen nach der damit verbundenen Hauptceremonie.

Berühmt wurde die bei der Rückkehr eines Häretikers zur Kirche übliche H. durch das dem hl. Cyprian entgegengehaltene päpstliche Decret: nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam (*Cypr.* Ep. 74). Ausser Zweifel steht also zunächst bei dieser Gelegenheit der Gebrauch ‚der H.‘, von *Innocenz I* (Ep. 24 ad Alex. c. 3) ein ‚Bild der Busse‘ genannt, insofern keine Bussstrafe damit verknüpft war, sondern die zur Kirche übertretenden Ketzer sogleich darauf in die Kirchengemeinschaft Aufnahme fanden. Gleichwol galt sie für eine wirkliche manus impositio *in poenitentiam*, was der hl. *Augustin* (l. c. V 23) durch folgende Worte motivirt: ‚würde die H. bei dem von einer Häresie Zurückkehrenden nicht angewendet, so könnte man glauben, derselbe sei ohne Schuld.‘ Erwägt man noch, dass die häretische Taufe zur Zeit Cyprians ebenso gut wie die kirchliche den Exorcismus, mithin auch die H. zur Anwendung brachte (Sent. episc. n. 1), so scheint dasjenige, was nach obigem Decret überlieferungsmässig bei der Rückkehr eines Ketzers zur Kirche wiederholt werden musste, nichts Anderes gewesen zu sein als die H., aber nicht die zur Taufe, weil diese bereits gültig gespendet worden war, sondern die zur Busse übliche H. Diese Deutung hat jedenfalls den Vorteil, dass sie ebenso dem Wortlaut des angeführten Decrets, als der allgemeinen Praxis entspricht.

Ausser den erwähnten Fällen kam in einzelnen Kirchen die H. noch als Ceremonie vor bei der Eheeingehung (*Clem. Al.* Paedag. III 11), beim Krankenbesuch (*Iren.* ap. *Eus.* H. e. V 7), bei Consecration einer Jungfrau (*Ambros.* De virg. I 11) und bei Einweihung von Diakonissinnen (*Constit. Apost.* VIII 19; cfr. *Trull.* 13), lauter Fälle, die keiner speziellern Besprechung bedürfen.

Den Gebrauch der H. bei der Firmung nennt der hl. *Hieronymus* ‚eine Gewohnheit aller Kirchen . . ., die herrschende Uebereinstimmung der ganzen Welt‘ (Dial. c. Lucif. 8). Von der gleichzeitig mit der H. vollzogenen Salbung der Stirne mit hl. Oel geschieht hier keine Meldung, obgleich es sicher ist, dass dieselbe seit der Apostelzeit in Uebung war. Was aber die symbolische Bedeutung der H. bei der Firmung anbelangt, so deutet *Tertullian* dieselbe mit folgenden Worten an: ‚Das Fleisch wird durch die H. überschattet, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet werde‘ (De resurr. carn. 8). Aehnlich wie Maria durch ‚die Kraft des Allerhöchsten überschattet‘ wurde (Luc. 1, 35), so wird auch die Seele in diesem Sacrament durch den hl. Geist derart in Besitz genommen, dass dem, der es empfängt, zur sacramentalischen Vollendung nichts mehr mangelt. Desswegen heisst es auch ‚das Siegel des Herrn‘ (*Clem. Alex.* Quis div. 42; vgl. Eph. 1, 13), oder schlechthin das ‚Siegel‘, wodurch ‚sich bewahren lasse, was Gott heilig ist‘ (*Clem. Alex.* Eclog. n. 12).

Die prägnanteste Bedeutung hat endlich die H. bei der Ordination. Nach dem hl. *Clemens* (Ep. I ad Cor. 44) stellten die Apostel für alle Zukunft die Regel der Nachfolge fest; da sie aber die Weihe durch H. und Gebet vollzogen (Act. 6, 6; 13, 3; II Tim. 1, 6), so blieb dieser Act bestehen und wurde ausdrückliche Vorschrift. So hat Origenes durch bischöfliche H. die priesterliche (*Euseb.* H. e. VI 23), auf gleiche

Weise Novatian die bischöfliche Würde erlangt (*Corn.* Ep. ap. *Euseb.* H. e. VI 43). Mit Rücksicht auf I Tim. 4, 14 hat man der Weihe der Presbyter noch das Eigenthümliche hinzugefügt, dass dabei die H. nicht bloss von Seite des Bischofs, sondern des ganzen versammelten Presbyteriums erfolgt. Bei der Weihe der niederen Kleriker findet keine H. statt, wesshalb der hl. *Basilius* ihr Amt ‚den ohne H. geheiligten Dienst' nennt (Ep. 217, n. 51).

[Von Denkmälern mit der H. seien hier erwähnt: die Heilung eines Besessenen, dem der Heiland die Hand auflegt, auf einem Sarkophag von Verona (*Maffei* Veron. ill. III 54); ein Arcosoliumbild aus S. Ermete (*Bottari* CLXXXVII[1]; s. unsere Fig. 235), wo ein Knabe vor Christo kniet, der den Arm über ihn ausstreckt; zwei Knaben, denen der Herr die Hände auflegt, auf einem Sarkophag der Villa Borghese (vgl. *Martigny*[2] 100 und unsere Abbildung Figur 236). K.] PETERS.



Fig. 235 Fresco aus S. Ermete (Bottari).



Fig. 236. Sarkophag aus Villa Borghese (nach Rohault de Fleury Évangiles).

HANDEL und **GEWERBE** gehören zur natürlichen Ordnung der Dinge und das Christenthum hatte gemäss seiner höhern Sendung nur in soweit zu ihnen Stellung zu nehmen, als sie in ihrer concreten Gestaltung etwa eine unsittliche oder unchristliche Richtung eingenommen hatten und den Menschen in Erreichung seiner höhern Aufgabe zu hindern drohten. Die Frage, die hier in Betracht kommt, war vor Allem, ob sie etwa dem Götzendienste Vorschub leisteten, und sie wurde von *Tertullian* in seiner Schrift De idololatria eingehend erörtert. Der bezügliche Hauptsatz in c. 11 lautet: nulla ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae: nisi si aliud omnino interpretemur idololatriam quam famulatum idolorum colendorum. Dass unsittlichen Erwerbsarten, wie Kuppelei, Wahrsagerei u. dgl. das Todesurteil gesprochen wurde, ersehen wir aus *Tertull.* Apolog. c. 43, und zu ihnen gehörte nach *Cypr.* Ep. 2 ed. *Hartel* auch die Schauspielkunst. Ihr Begriff war übrigens, wie es scheint, nicht überall völlig derselbe, und eine noch verschiedenere Stellung wurde zum Handel eingenommen. Im Occident trieben im 3. Jahrh., wie wir durch *Cypr.* De laps. c. 6 erfahren, selbst Bischöfe Handelsgeschäfte, und die strenge Synode von *Elvira* c. 18 verbot ihnen diese Beschäftigung nicht, sondern legte ihnen nur einige durch ihren geistlichen Beruf gerechtfertigte Schranken auf. *Tertullian* De idol. c. 11 wagt zwar den Handel an sich nicht zu verbieten, kommt aber einem Verbote sehr nahe, indem er seinen Grund nur in Gewinnsucht erblickt, und ähnlich sprechen sich einmal *Irenaeus* Adv. haer. IV, c. 30, 1 und *Lactant.* Div. instit. V, c. 18 aus. *Ambrosius* De off. I, c. 36, n. 184; III, c. 9, n. 57 wiederholt im Wesentlichen das Urteil der antiken Welt, die wenigstens den Kleinhandel für eine schmutzige und des freien Mannes unwürdige Erwerbsart hielt (*Cic.* De offic. I, c. 42), und dasselbe Urteil klingt einmal auch bei *Gregor von Nyssa* De mort. or. (Opp. Paris. 1615, II 1053) durch. *Epiphanius* Expos. fid. c. 23 (ed. *Oehler*) bemerkt, die Kirche habe an den Handelsleuten kein sonderliches Wohlgefallen, sondern weise ihnen den untersten Rang an, und in den *Apost. Constit.* IV, c. 16 werden unter den Ungerechten, von denen der Bischof keine Oblationen annehmen soll, neben den Wucherern oder Bankiers auch die Kleinhändler aufgeführt. *Leo d. Gr.* Ep. 107, inquis. XI untersagte den Handel in einem Schreiben an den Bischof Rusticus von Narbonne wenigstens den Pönitenten, weil er ihn vielfach mit sittlichen Gefahren umgeben sah; und die Synode von *Barcelona* 540, c. 7 erneuerte das Verbot. Dasselbe scheint aber erst durch Leo aufgekommen zu sein. *Augustin* In Ps. 70, serm. I, n. 17 berührte es in seiner

Erörterung über die sittliche Zulässigkeit des Handels nicht. Durch K. Constantius wurde den Klerikern, die zu ihrem Unterhalt ein Kaufmannsgeschäft betrieben, im J. 343 die Immunität von den Abgaben verliehen, welche die Kaufleute an den Fiscus zu entrichten hatten (*Cod. Theodos.* L. 8 u. 10 de episc. 16, 2), und diese Immunität blieb bis zum J. 452, wo K. Valentinian III (Nov. 12) den Klerikern die Kaufmannsgeschäfte geradezu verbot und ihnen für den Fall des Dawiderhandelns mit dem Verluste ihrer Standesprivilegien drohte. Sie galt übrigens nur für den Kleinhandel oder einen geringen, zum Lebensunterhalte nothwendigen Geschäftsbetrieb, wie im J. 360 ausdrücklich bemerkt wurde (*Cod. Theod.* L. 15 de episc. 16, 2), und die Ueberschreitung dieser Schranke hatte wahrscheinlich ihre Zurücknahme zur Folge. Gleichzeitig mit Valentinian verbot auch die zweite Synode von *Arles* (443 oder 452) c. 14 den Klerikern den Handel, und die Synode von *Tarragona* 516, c. 2 untersagte ihnen wenigstens den sog. Speculationshandel. Die Synode von *Tours* 461, c. 13 dagegen führt den Handel als erlaubte Geschäftsart auf, und die alten Mönche sahen sich in soweit auf ihn angewiesen, als sie grösstentheils von dem Erlös lebten, den sie durch den Verkauf der Producte ihrer Händearbeit erzielten. Das Urteil über den Handel war somit nach Zeit und Ort wenigstens einigermassen verschieden, und es lässt sich die Wahrnehmung machen, dass es allmälig strenger wurde, ohne dass es aber je irgendwo zu einem förmlichen und allgemeinen Verbot gekommen wäre. Umgekehrt verhielt sich das christliche Alterthum zur gewerblichen Arbeit. Im heidnischen Alterthum lastete auf derselben die gleiche Missachtung, wie auf dem Kleinhandel (*Aristot.* Polit. III, c. 3, al. 5; VI, c. 4, al. 7; *Cic.* De offic. I, c. 42), und bei der Hartnäckigkeit, mit der sich sociale Vorurteile behaupten, lässt sich zum Voraus annehmen, dass sie auch in der christlichen Welt nicht sogleich gänzlich verschwand, zumal die Sklaverei noch fortdauerte, die der tiefste Grund jener Erscheinung ist. Die Anschauung fand in der That einen wenn auch nur leisen Ausdruck bei *Clemens Alex.* Paedag. III, c. 10 und bei *Gregor. Nyss.* l. c. Sonst aber sehen wir die gewerbliche Thätigkeit überall in Ehren gehalten, und dieser Umschwung des Urteils war bedingt durch die gesammte christliche Weltanschauung. Die Arbeit ist nach der Lehre der Offenbarung wie Strafe so zugleich Heilmittel der Sünde und darum allgemein menschliche Pflicht. ‚Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod essen', sprach Gott zu Adam nach dem Falle (I Mos. 3, 19) und das Wort gilt allen vom Weibe Geborenen. Der göttliche Stifter des Christenthums heiligte die Arbeit durch sein Beispiel, und der Völkerapostel, der ungeachtet seiner grossen und erhabenen Mission noch die Teppichweberei betrieb (Act. 18, 3), sprach es ausdrücklich aus, dass wer nicht arbeiten wolle, auch nicht essen dürfe (II Thess. 3, 10). Die Arbeit ist hienach, wie *Chrysostomus* in seiner ersten Homilie über Röm. 16, 3: salutate Priscillam et Aquilam (ed. Bened. III 172—180) trefflich auseinandersetzt, für den Christen nicht etwas Verächtliches, sondern etwas Rühmliches, und was sie ihm theuer und werth macht, trifft bei der Handarbeit nicht minder zu als bei der geistigen. Freilich ist die Arbeit, bez. der Erwerb, nach der Lehre des Christenthums nicht die erste Aufgabe des Menschen. Diese ist vielmehr, wie in den *Apost. Constit.* II, c. 61 mit Bezug auf Joh. 6, 27. 29 (vgl. Matth. 6, 33) bemerkt wird, Gottesdienst und Frömmigkeit und die Arbeit oder das Handwerk kommt erst in zweiter Linie als Mittel, sich den Unterhalt zu erwerben. Aber sie erscheint derselben Schrift (II, c. 63) nach Lehre und Beispiel der Apostel nichtsdestoweniger als eine ernstliche Pflicht, indem keiner durch sein Verschulden der Kirche zur Last fallen, jeder vielmehr für sich und die Bedürftigen das Nothwendige erwerben solle; und die Eltern werden IV, c. 11 ermahnt, ihre Kinder ein passendes und der christlichen Religion entsprechendes Handwerk erlernen zu lassen, der Bischof wird IV, c. 2 aufgefordert, den Handwerkern Arbeit zu verschaffen. *Augustin.* De op. monach. c. 13, 15, 20, 22, 25 weist die Arbeit insbesondere als eine Pflicht für die Mönche nach, die in damaliger Zeit beinahe ausschliesslich Laien waren, und schätzt das Handwerk sittlich höher als den Handel, da es, während es den Körper ermüde, den Geist zu höheren Gedanken frei lasse, während der Handel umgekehrt den Geist für die irdischen Interessen in Anspruch nehme, ohne den Leib zu beschäftigen. Die sog. vierte Synode von *Carthago* c. 51—53 macht die Erlernung und den Betrieb eines Handwerkes oder die Bestellung eines Ackers sogar den Klerikern zur Pflicht, soweit es denselben ihre Kräfte gestatten, und sie dehnt die Bestimmung ausdrücklich auch auf die etwa durch Gelehrsamkeit Hervorragenden aus. Die Verordnung wurde wahrscheinlich durch die Einziehung der Kirchen und des Kirchenvermögens durch die Vandalen veranlasst und es sollte verhindert werden, dass die Geistlichen frühzeitig und ohne Noth den bedrängten Gemeinden zur Last fallen. Sie ist daher auch mit Rücksicht auf diese Zeitverhältnisse zu wür-

digen und keineswegs so zu verstehen, als hätte die gewerbliche Arbeit in Africa an sich als Pflicht für den Klerus gegolten. S. *Thomassin* Traité du négoce, Par. 1697; *Funk* Handel u. Gewerbe im christl. Alterth. in Tüb. theol. Quartalschr. 1876, 367—391. Vgl. d. A. Luxus. FUNK.

HANDGELD, *arra* (arrha, ἀρρᾶ und ἀρραβών) ist das Geld, welches der Bräutigam bei der Verlobung der Braut als Pfand giebt, daher auch μνῆστρον, ἀρραβὼν τοῦ γάμου und arrha sponsalitia genannt. Die Sitte einer ‚*arrhae datio*' bei dem Verlöbniss ist offenbar von der bei Griechen, Samnitern und Römern altüblichen Rechtsgewohnheit, beim Abschliessen von Verträgen und beim Kaufen ein Unterpfand in Geld zu geben, entlehnt. Die Uebergabe des Handgeldes schloss sich an die des *annulus pronubus*, welcher ebenfalls eine ‚arrha fidei' war, an. Ueber den Ring vgl. *Tertull.* Apol. c. 6. Mit dem H. dürfen die Brautgeschenke, die ausserdem gegeben wurden, nicht verwechselt werden (*Isid.* Orig. IX 8; *I. Capitol.* Maxim. iun. c. 1). Die Ueberreichung der Arrha begründete nach römischer Anschauung, wie jede pignoris datio, ein obligatives Verhältniss für beide Theile. Starb einer von beiden vor Eingehung der Ehe, so musste das H. zurückgegeben werden (*Cod. Theodos.* III 5, c. 3; *Cod. Iustin.* V 1), und wer ohne Grund die Ehe nach der datio arrhae verweigerte, zahlte das Quadruplum als Strafe; hatten aber Eltern eine Tochter unter 10 Jahren verlobt, brauchten sie nur das H. zurückzugeben. Das Vorweisen der Arrha galt als Beweismittel gegen den die Ehe verweigernden Bräutigam (*Greg. Tur.* Hist. Franc. IV, c. 41). Die Uebergabe des Handgeldes geschah öfter mittelst einer Formel. *De Vert* Tract. de cerem. 231 enthält eine solche: cum his pretiis argenti te arrho in nomine ss. Trinitatis et duodecim Apostolorum in communicationem bonorum spiritualium et temporalium. Vgl. Act. SS. ap. *Boll.* Febr. III 537 (Euphrosyna), wo es heisst: fiuntque consuetae desponsalium arrhae, was der Dichter näher besingt: foedera condicunt, tractant sponsalia, dotem taxant, inscribunt *arrhas*, testes adhibentur. Arrha und arrhabon wurden allmälig geradezu für kirchliches Verlöbniss gesetzt (ἀρραβωνισμός), *Balsam.* In Const. I, tit. 4, sect. 16. Ueber die rechtliche Bedeutung des Handgeldes im 9. Jahrh. vgl. *Nicolaus I* († 867) Respons. ad cons. Bulg. c. 3 (*Mansi* XV 402). KRIEG.

HANDSCHUHE, s. Kleidung, liturgische.

HANDWASCHUNG, s. Waschungen.

HANDWERKSZEUG, s. Instrumente.

HANDWERKER. Ihr Begräbniss in den Katakomben ist nicht selten angezeigt durch Anbringung ihres Handwerkszeuges auf den Grabsteinen (s. d. A. Instrumente), in einzelnen Fällen auch durch bildliche Darstellung ihrer Thätigkeit. Beispiele letzterer Art sind: der Grabstein des Bildhauers Eutropos, abgebildet bei *Fabretti* VIII, 587 CC; *d'Agincourt* Sc. pl. VIII[19]; *Kraus* Die christl. Kunst in ihren fr. Anf. 119; *Martigny*[2] 721; unsere Abb. Fig. 237. — Darstellung eines Schmiedes, der sein



Fig. 237. Grabstein des Bildhauers Eutropos.

Eisen auf der Esse glimmt (*de Rossi* R. S. II, tav. XLV[55]). — Eine ähnliche Scene: zwei Schmiede an der Arbeit, Inschrift im Lateran-Museum Pil. XVI[33] bei *de Rossi* Omagg. tripl. (unsere Fig. 238). Ebenda XVI[36] scheint ebenfalls ein Schmied dargestellt zu sein. — Ein Cyclus von Tischler- und Zimmermannsarbeitern auf dem schönen Goldglas bei *Garrucci* Vetri tav. XXXIII[1]. — Ein Marmorepitaph im Museo Kircheriano (*V. Schultze* Arch. Stud. 277, n. 54) zeigt einen Mann in aufgelöster streifiger Tunica, der in der Rechten ein Stäbchen



Fig. 238. Von einem Epitaph im Lateran (XVI [3]).

emporhält und mit der Linken einen Krug ergreift, der vor ihm auf kunstvoll ausgelegtem Tisch steht; von *Perret* zu pl. LII[39] auf einen *agrimensor*, von *Schultze* auf einen *Faber subaedanus* (*intertinarius*) gedeutet.

Ueber die Darstellungen der Fossoren s. d. A. KRAUS.

HASE, der, zu der Klasse der Nagethiere gehörig, ist in der antik-classischen Mythologie weniger ominös als in der germanischen. Sprüchwörtlich aber ist er überall wie durch seine Schnelligkeit, so durch seine Furchtsamkeit. Er konnte darum in der altchristlichen Kunst mit Recht genommen werden als Symbol

1) der schnellen Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, auf welches, gut vollbracht, die ewige Seligkeit folgt. Der hl. Paulus vergleicht I Kor. 9, 24 das menschliche Leben mit einem Wettlauf in der Rennbahn, wo dem Sieger der Preis winkt. Die symbolische Illustration zu diesem Vergleich des Apostels ist das Bild des Hasen. Zugleich ist es aber auch Illustration zu den Worten *Tertullians* (Ad nat. II, c. 3): ‚auf uns, als wären wir Hasen, ist die Jagd abgesehen; wir werden von ferne eingekreist und in der Nähe wüthen unsere Feinde gegen uns nach ihrer Gewohnheit.‘

Auf einer Grabschrift aus dem Coemeterium Praetextati (Urbansgruft) ist zu sehen ein H., der einer Taube mit grünendem Oelzweig im Schnabel entgegenläuft (*Boldetti* 370). Da die Taube (s. d. A.) mit dem Oelzweig nach *Tertullian* (Adv. Valent. c. 2) Herold des Friedens Gottes ist, so ergiebt sich als Inhalt der Darstellung: der Verstorbene ist (in der Bahn des Lebens oder des Leidens) so gelaufen, dass er jetzt des Friedens Gottes (im Himmel) geniesst. Derselbe Gedanke ist ausgedrückt auf einer Inschrift eines Kindes, wo ein H. an einer Traube isst (*Perret* V, pl. XLI, s. unsere Fig. 239),



Fig. 239. Vom Epitaph eines Kindes (Perret).

und auf einem Epitaph eines Erwachsenen mit gleichem Sujet (*Fabretti* Inscr. 581, n. 84). Die Weintraube (s. d. A. Weinrebe) ist Symbol des verheissenen Landes (des Himmels). Da das Pferd wegen seiner Schnelligkeit ähnliche symbolische Bedeutung wie der H. hat, so wurden beide mitunter neben einander dargestellt (vgl. *Boldetti* 506).

Auf einem geschnittenen Stein, abgebildet bei *Perret* IV, pl. XVI[44], läuft ein H. gegen ein Monogramm Christi, das von einer Patene überragt ist; auf einer Grabschrift eines Christen mit Namen IRENEVS (abgeb. daselbst V, pl. XLVII) ist derselbe Gegenstand, nur fehlt die Patene. Diese beiden Darstellungen symbolisiren den Ausspruch des Apostels II Tim. 4, 7 u. 8: ‚denen, welche den Lauf (gut) vollendet haben, wird der Herr, der gerechte Richter (Christus), geben die Krone der Gerechtigkeit‘ — sind also eigentlich nur Variationen der oben angeführten Darstellungen. Diese Auffassung ist zugleich die phonetische Erklärung des Namens Irenaeus.

Der H. ist wegen seiner Furchtsamkeit:

2) Illustration zu den Worten des Herrn: ‚wirket euer Heil mit Furcht und Zittern.‘ Diese Bedeutung hat er auf einem Gemälde in der alten Taufkapelle zu Pesaro (*Paciaudi* De christ. balneis 153). Eines der Basreliefs zeigt, mit den Köpfen einander zugekehrt, einen Hasen und einen Widder (Sinnbilder der Furcht und des Widerstandes). Den Neugetauften sollte durch dieses Bild gesagt werden, dass er bei manchen Versuchungen fliehen, bei anderen standhaft widerstehen müsse (s. d. A. Widder).

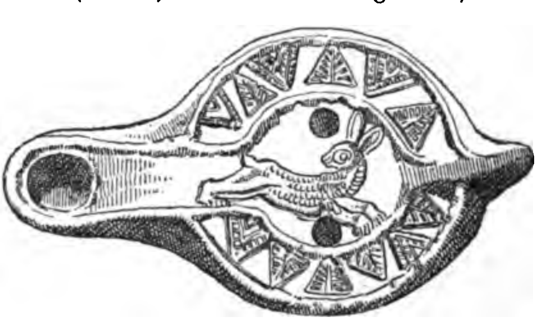


Fig. 240. Lampe Sammlung Martigny).

Der H. schläft mit offenen Augen. Desshalb wurde er:

3) Sinnbild der Wachsamkeit. Diese Bedeutung hat er jedesmal, wenn er auf Lampen dargestellt ist oder Thonlampen die Figur von Hasen haben. Eine bei Lyon gefundene Thonlampe mit dem Bilde eines Hasen war Eigenthum des Alterthumsforschers Martigny (*Martigny* Dict.[2] 426, früher Coll. Greppo; s. unsere Fig. 240). Eine bei Heddernheim (dem Novus Vicus der Römer) gefundene Fibula hat Hasenform (abgeb. bei *Münz* Archäol. Bemerk. Taf. III 7); eine gleichgestaltete, gefunden bei Pesth in der Donau, besitzt das archäologische Museum zu Zürich. Den Trägern dieser Fibeln sollten sie sein Mahnungen zur Wachsamkeit, zur ängstlichen Vermeidung der Gefahren und zum Gedanken an die schnelle Vergänglichkeit des Lebens. MÜNZ.

HAUS. Da das H. als altchristliches Symbol von den Archäologen weniger als andere Symbole behandelt worden ist, so müssen wir im Anschlusse an die hl. Schrift, der Hauptfundgrube der altchristlichen Symbolik, seine Bedeutung festzustellen suchen.

Das H. sinnbildet 1) die Kirche nach den Worten der Apostelfürsten: ‚solches schreibe ich dir, ... damit du wissest, wie du dich zu benehmen hast im Hause Gottes, welches ist die Kirche des lebendigen Gottes' (I Tim. 3, 15). ‚Ihr seid als lebendige Steine darüber gebaut als geistiges Haus' (I Petr. 2, 5; vgl. Ephes. 2, 20). [Interessante epigraphische Belege aus africanischen Titeln brachte *de Rossi* Bull. 1878, 8 ff. Eine Inschrift aus Tebessa: ☧ HC DOMVS DI NO ...... I CAVITATIO SISSC P (*h*[*i*]*c domus Dei nos*[*tri Christi*] *h*[*i*]*c* [*h*]*avitatio sancti p*[*aracliti*]); Inschrift, gefunden zwischen Constantine und Tebessa: ...... HAEC EST DOMVS DEI, wie auf den Inschriften der alten Basilika zu Ostia: HAEC EST DOMVS DEI — HAEC DOMVS EST DOMINI — HAEC DOMVS ESTH DEI — (*Pauli*) EST DOMVS ISTA SACRATA, wogegen in vielen Portalinschriften die Formel *HIC* etc. wiederkehrt; wie auch in dem Cento des *Mavortius* c. 527: hic domus est vobis haec ara tuebitur omnes etc. (*Riese* Anth. lat. I 44 f., carm. 16). K.] Es symbolisirt 2) die ewige Wohnung des Himmels, die οἰκία ἀχειροποίητός, αἰώνιος, ἐν τοῖς οὐρανοῖς (II Kor. 5, 1). Ein Grabstein des Coemeterium Callisti ist gewidmet ‚der wohlverdienten Saxonia, die im Frieden ruht, im ewigen Hause Gottes' (*Aringhi* R. S. I 522). Während die Seele des Gerechten nach dem Tode in das ewige, nicht von Menschenhänden gemachte H. eingeht, wird dem entseelten Leichnam das ‚H. des Grabes' angewiesen. Das Bild des Hauses ist 3) ein Symbol des Grabes. Schon der Psalmist nennt (49, 12) des Menschen Grab sein H. in Ewigkeit. Aehnlich nennen es Inschriften: DOMVS AMORATI (*Boldetti* 463); HIC QVISCIT ANCILLA DEI QVE DE SVA OMNIA POSSEDIT DOMVM ISTA (*Marini* Iscriz. ant. Alban. 189). Aus der heidnischen Epigraphik wurde selbst der dogmatisch nicht ganz correcte Ausdruck *domus aeterna* herübergenommen, was um so eher Billigung fand, als der Psalmist sich derselben Ausdrucksweise bedient hatte. Ein Epitaph bei *Marangoni* (Act. s. Victor. 127) liest RAPTVS ETERNE DOMVS statt in aeternam domum; ein anderes bei *Passionei* (Iscriz. ant. 113[11]) bietet domus aeternalis. Als Symbol des Grabes wird das H. wol auch zu nehmen sein auf dem Grabsteine des Calevius (*Mamachi* Orig. christ. III 39). Zwar möchten nach Mamachi's Vorgange *Martigny* Dict. 385, *Krüll* Christl. Alterthumskunde I 354 u. A. das H. für ein Symbol des menschlichen Leibes nehmen; allein die versuchte Deutung widerspricht der anderen Symbole wegen der Auffassung des christlichen Alterthums. Neben dem gleich folgenden Bilde eines Hauses (s. unsere Fig. 242) ist rechts ein Leuchter, links ein Fisch, oben eine Wage, endlich seitwärts die Auferweckung des Lazarus zu sehen. Der Fisch ist nie und nimmer ‚der mit Rücksicht auf die Geschichte des Propheten Jonas auf den Menschen eindringende Tod', sondern der göttliche ΙΧΘΥΣ, Fisch (s. d. A.), der in der inhaltsvollen Autuner Inschrift (*Münz* Arch. Bemerk. 83 f.; *Kraus* R. S.[2] 249) ΦΩΣ ΤΟ ΘΑΝΟΝΤΩΝ, Licht der Todten, genannt wird, und von dem der gerne an die altchristliche symbolische Ausdrucksweise sich anschliessende hl. *Maximus von Turin* (In natal. ss. Tauric. Alm.) sagt: ‚ut, dum illos (sanctos) tartarus metuit, nos poena non tangat; *dum illis Christus illuminat*, nobis tenebrarum caligo diffugiat.' Der Sinn obiger zahlreicher Symbole dürfte folgender sein: nach dem Gerichte (s. d. A.

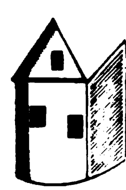


Fig. 241. Von einem Grabstein.

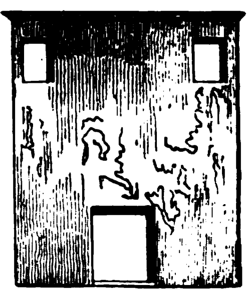


Fig. 242. Abbildung eines Hauses (Mamachi III 39).

Wage), nach dem Tode wird der göttliche ΙΧΘΥϹ, der den Lazarus auferweckte, den Gerechten einführen ins himmlische Licht. ‚Licht des Herrn' ist ein öfter vorkommender Ausdruck für Himmel. ‚Hier schläft Severianus voll Liebe und Unschuld den Schlaf des Friedens; sein Geist ward aufgenommen in das Licht des Herrn, IN LVCE DOMINI SVSCEPTVS (*Fabretti* Inscript. antiq. 171; s. d. Artt. Licht und Finsterniss). — Das H. ist endlich 4) Sinnbild der vergänglichen irdischen Wohnung (der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους) der Seele, des Leibes, welche in der obigen Stelle (II Kor. 5, 1) mit der unvergänglichen, ewigen Wohnung in Vergleich gebracht wird. Vgl. *Münter* Sinnb. I 56 f.

[Ueber die der vorchristlichen Zeit schon eigene Vorstellung vom Grabe als der ewigen Wohnung (*Petron.* Satir. 71: valde enim falsum est, vivo quidem domos cultas esse, non curari eos, ubi diutius nobis habitandum est) s. *Stackelberg* Die Gräber der Griechen 22; *Becker-Marquardt* Römische Alterth. V, 1, 367 f.; *Raoul-Rochette* Mém. sur les antiq. chrét. III 1—10; *Kraus* R. S.[2] 486 f. K.]

[Als ein Grabhaus stellt sich in der Regel auf den altchristlichen Denkmälern die Höhle des Lazarus dar; vgl. dazu d. A. Lazarus. K.] MÜNZ.

HAUSCOMMUNION, s. Eucharistie.

HAUSGERÄTHE. Vgl. die Artt. Eimer, Lampen, Glasgefässe, Löffel, Wasserröhren u. s. f. Der stehende Gebrauch der alten Christen, ihr H. (selbstverständlich erst nach dem Zeitalter der Verfolgungen) mit christlichen Emblemen zu schmücken, wird von *de Rossi* Bull. 1873, 124 f. besonders nachgewiesen an einigen Utensilien, welche in einem bei den sardinischen Bergwerken gelegenen Dorfe, bei Gonessa, zu Tage traten. Ausser einigen mit dem Monogramm versehenen Lampen stiess man daselbst auf eine Thonplatte mit der crux gammata zwischen drei Täubchen (tav. X[2]). Ein ähnliches Exemplar hatte *de Rossi* Bull. 1871, 77 bereits veröffentlicht; ein drittes zeichnete *d'Agincourt*, es findet sich in dessen Nachlass im Vatican Cod. Vat. 9846.

HAUSTAUFE, s. Taufe.

HEBDOMADARIUS. Die Aemter des Koches, des Vorlesers u. s. f. gingen in den Klöstern um, daher schon *Hieron.* Ep. ad Eustach. XXII 35 sagt: et unaquaeque decuria cum suo parente pergit ad mensam quibus per singulas hebdomadas vicissim ministrant. Aehnlich *Cassian.* De instit. coenob. IV 19, 22; *Regula s. Bened.* c. 35; *Regula s. Fruct.* c. 23; *Regula s. Ferreoli* c. 38. Für das MA. s. weitere Belege und Nachweise bei *Ducange-Henschel* III 638; *Smith* Dictionary I 763.

HEBDOMAS, s. Woche.

'ΗΓΟΥΜΕΝΟΣ, in den griechischen Klöstern der Abt, dem Abbas der Lateiner entsprechend, ebenso ἡγουμένη für Aebtissin, ἡγουμενεῖον, ἡγουμενεία für Kloster, Abtei. Vgl. *Suicer* Thes. i. v.

HEIDEN. Das N. Test. gebraucht zur Bezeichnung der H. die Ausdrücke τὰ ἔθνη und οἱ Ἕλληνες promiscue, obgleich ersteres auch in der allgemeinen Bedeutung ‚Volk' (z. B. Matth. 21, 43), letzteres als Nationalitätsname (Röm. 1, 14) vorkommt. So erscheint ἔθνη Matth. 10, 5; Act. 10, 45; 13, 46, sowie in dem Bericht über das Apostelconcil Act. 15, Ἕλληνες dagegen Joh. 7, 35; 12, 20; Act. 11, 20; 14, 1; Röm. 1, 16; I Kor. 12, 13 meist in unmittelbarer Zusammenstellung mit Ἰουδαῖοι. Die Deutung, als ob Ἕλληνες Röm. 2, 9 auf die Verehrer des wahren Gottes unter den H., wie Melchisedech u. A., einzuschränken sei (*Chrys.* Hom. 12 de statuis 5) ist sicher haltlos. Ein drittes Wort ist Ἑλληνιστής, das, wenn es nicht ausschliesslich auf griechisch redende Juden und Christen zu beziehen ist, Act. 9, 29 auch H. bedeuten kann. Bei den apostolischen Vätern finden wir ἔθνη bei *Clem.* Ep. II 13, *Ignat.* Ad Trall. 8 und besonders im Hirten des Hermas an mehreren Stellen, wogegen der Brief an Diognet neben ἔθνη auch Ἕλληνες gebraucht (c. 1 u. 11). Die griechischen Väter von Iustin ab schreiben bald den einen, bald den andern Namen; für die Gleichwerthigkeit beider bürgt *Clem. Alex.*, nach welchem Gott ὑπὸ Ἑλλήνων ἐθνικῶς verehrt wird (Strom. VI 5). Die *Apost. Can.* haben gleichfalls beide Bezeichnungen (c. 62, 71), die Synode von *Ancyra* (314) braucht den Ausdruck ἐθνικός (c. 7), ebenso das *nicänische* Concil (c. 2), wogegen das allgemeine Concil von *Chalcedon* sich wieder des Namens Ἕλλην bedient (c. 14). Die Religion der H. bekennen hiess ἑλληνίζειν (*Greg. Nyss.* Orat. catech. 3), was schon *Tertullian* mit graecari (De pallio 4) wiedergiebt. Der Historiker *Socrates* stellt dem ἑλληνίζειν das χριστιανίζειν gegenüber und nennt die Religion der Manichäer einen ἑλληνίζων χριστιανισμός (I 22).

Abgeleitete Namen sind ἑλληνισμός (*Greg. Nyss.* Praef. in orat. catech.), ἑλληνικὴ θρησκεία (*Cod. Iustin.* I 11, Lex 9) u. a.

Unmittelbar aus dem Griechischen übernommen ist der Ausdruck *ethnici*, welcher sich bei *Tertullian* (z. B. De pudic. 9 u. a. a. O.), *Sulp. Sever.* (H. s. prol.) u. A. findet. Die in den ersten Jahrhunderten

gewöhnlichen Namen der H. bei den Lateinern waren aber *gentes* und *gentiles*. Letzterer Ausdruck wurde in der classischen Zeit nur in der Bedeutung von ‚Stammesgenossen‘ gebraucht, später bezeichnete er auch Soldaten von fremder Herkunft, die im Gefolge eines Fürsten oder Feldherrn dienten und von ihm wie ‚Stammverwandte‘ behandelt wurden, so bei *Ammian. Marcell.* XXVII 10, XXX 1, XIV 7 u. a. St. Im Munde der Christen hiessen die H. so, nicht quia ita sunt, ut fuerunt geniti (*Isidor. Hisp.* Etymol. VIII 10), sondern diese Bezeichnung ist wie die andere, jedoch seltener vorkommende, *Graeci* (vgl. *August.* De op. monach. 13), einfach Uebersetzung der griechischen termini ἔθνη und Ἕλληνες (ethnici ex graeco enim in latinum interpretantur gentiles, *Isidor.* ibid.), wie schon der Vulgatatext der oben erwähnten Bibelstellen ersehen lässt. Dass auch die beiden lateinischen Namen gleichwerthig sind, bezeugt die alte lateinische Uebersetzung des Commentars zum Römerbrief von *Origenes,* wo es Lib. II, c. 7 in Rom. II 9 heisst: Graecus, id est gentilis. Auch *Tertullian* verbindet beide Ausdrücke zu der barbarischen Form gentilitas graecanica (De virg. veland. 2). Ausser bei ihm und den übrigen lateinischen Vätern finden sich die Bezeichnungen gentes und gentiles auch in den Acten der Synoden von *Elvira* (a. 305, c. 2 u. 59), *Arles* (a. 314, c. 11), im *Cod. can.* der Kirche von Africa (c. 21 u. 60), in den Beschlüssen des ersten, vom hl. Patricius gehaltenen irischen Concils (um 450, c. 8, 13, 14), endlich im bürgerlichen Rechtsbuch (*Cod. Theodos.* III 14, XVI 5, lex 43, 63). Abgeleitete Namen gentilicia superstitio, g. professio ebend. XVI 10, lex 12, 20. Dass gentes auch ‚getaufte Gottlose‘ bedeuten könne und bei *Gregor von Tours* (H. e. praef.) bedeuten müsse (*Löbell* Gregor von Tours, Lpz. 1869, 321), ist an sich nicht wahrscheinlich und wird von *Isidor von Sevilla* ausdrücklich widersprochen (post fidem non debent vocari gentes sive gentiles, hi qui ex gentibus credunt, Etymol. VIII 10).

Wie Graeci gegen gentiles, so trat auch letztere Bezeichnung bald gegen die später gewöhnlich gebrauchte *‚pagani‘* zurück. Das Wort findet sich als Adjectiv in der Bedeutung von ‚ländlich‘ schon bei Ovid. Als Name der H. erscheint es erstmals um 365 bei *Marius Victorinus* (De ὁμοουσίῳ recip.: Graeci quos Ἕλληνας vel paganos vocant) und in einem gleichzeitigen Gesetze (*Cod. Theodos.* XVI 2, lex 18). In kurzer Zeit war er die gewöhnliche Bezeichnung. *Cod. Theod.* XVI 5, l. 46 vom J. 409: gentiles, quos *vulgo* paganos appellant; ib. XVI 10, l. 21 vom J. 416: qui profano pagani ritus errore polluuntur, hoc est gentiles. Vgl. ib. l. 22. Abgeleitet ist mens pagana ib. l. 25; superstitio pagana, *Cod. Iustin.* I 11, l. 8. Vgl. auch den Cod. can. der Kirche von Africa c. 60 und besonders *Augustin.* De op. monach. 11: gentiles, quos paganos dicimus; Retract. II 43: quos *usitato nomine* paganos vocamus. Am Ende des 5. Jahrh. giebt *Vigilius von Tapsus* die officiellen Benennungen, wenn er schreibt (C. Arian. I 5): cum tres sunt in mundo religiones, Iudaeorum, paganorum et Christianorum.

Dass paganus von pagus, Gau, Gehöft, wenn auch nicht von den pagi Atheniensium, wie *Isidor* (l. c.) meinte, abzuleiten sei, ist unzweifelhaft. Es liegt nahe, dass, je mehr die Kaiser auch von ihrer Umgebung das christliche Bekenntniss forderten, alles, was vom Civil- und Militäradel am Heidenthum hing, sich vom Hofe und dem öffentlichen Leben zurückzog. Mehr als die Wohnungen in den Städten gewährten die Landgüter, was man suchte: persönliche Ruhe und Gelegenheit, den alten Cultus unbehelligt zu pflegen. Hierin wird, zusammengehalten mit der Zeit, wo man anfing, die H. pagani zu nennen, die richtige Erklärung dieses Ausdrucks liegen. Anfangs vielleicht Spottname, wurde pagani vulgäre (quos *vulgo* paganos appellant, lex cit.) und schliesslich officielle Bezeichnung der heidnischen Nebenmenschen, die sich um so mehr empfehlen musste, je mehr das Heidenthum thatsächlich auf die Landbevölkerung beschränkt wurde. Vgl. *Gothofredi's* Bemerkungen in seiner Ausgabe des Cod. Theod. t. VI, pars I, Lips. 1743, fol. 274. SCHILL.

HEILIGE. Zwar sollen alle Christen heilig sein (I Thess. 4, 3; I Petr. 1, 16), wesshalb sie auch berufene H. (Röm. 1, 7) oder Geheiligte (Phil. 1, 1; Ephes. 1, 1) oder kurzweg H. (II Kor. 1, 1) genannt werden; allein es gab unter ihnen auch solche, welche sich durch ganz aussergewöhnliche Tugendhaftigkeit auszeichneten. Letztere werden vorzugsweise H. genannt. Der Apostel Paulus unterscheidet schon zwischen gewöhnlichen Gläubigen und Heiligen (I Kor. 1, 2; Ephes. 1, 1). Als vorzugsweise H. galten die Männer und Frauen, welche der Heiland selbst auserwählt hatte, sodann diejenigen, welche durch Hingabe ihres Lebens Zeugniss für Christus abgelegt hatten (Act. 22, 20); Johannes sah sie in weissen Gewändern, dem Symbol ihrer Seligkeit (Apoc. 6, 11). Obgleich man diese vor allen hochhielt, sie kirchlich verehrte, ihre Natalitien feierte, so wurden sie in den ältesten Zeiten doch mit keinem auszeichnenden Epitheton genannt. Desshalb liest man unter den älteren Bildern der Heiligen oft ein-

fach PETRVS, PAVLVS, AGNES, VINCENTIVS (*Buonarruoti* Vetri tav. X—XII), wie auch das zwar der Zeit des Liberius, der ersten Hälfte des 4. Jahrh., zugetheilte, aber die älteste Sitte noch abspiegelnde Calendarium Romanum des Chronographen von 354 noch einfach sagt: (depositio) Agnetis in Nomentana Perpetuae et Felicitatis Africae, Petri in catacumbas et Pauli Ostiense u. s. w. Schon frühe, wol im 2. Jahrh., erhielten die als solche anerkannten Heiligen den Titel Dominus (Domnus) oder Domina. Diese Bezeichnung oder Anrede hatten Augustus und Tiberius noch abgelehnt, während Domitian sie gerne hörte (*Sueton.* Domit. c. 13; *Martial.* V 8). Die im Gefängnisse eingeschlossene und das Martyrium (203) erwartende Perpetua wird von ihrem Bruder mit ‚Domina soror, iam in magna dignitate es' angeredet. Auf einem unedirten Epitaph des Lateran-Museums (*Martigny* 583) empfehlen Eltern die Seele ihres Kindes der Herrin Bassilia: DOMINA BASSILIA. *Bosio* 409 las auf einer Grabschrift des Coemeterium des hl. Hippolyt: REFRIGERI (statt refrigeret) TIBI DOMNVS IPOLITVS. Auf einer von *Boldetti* 252 gefundenen Inschrift sind Herrin und H. auf dieselbe Person angewendet: DOMINAE FELICITATI COMPARI (Gattin) SANCTAE. Ein griechisches Monument bietet: ACKΛΗΡΙΑΔΟC ΤΗ ΚΥΡΙΑ. Da dominus und sanctus synonym, so liest man zuweilen statt des üblichen ad sanctos, ad martyres, beigesetzt bei der Herrin Emerita: LOCVM ANTE DOMNA EMERITA (Martyrin) und Aehnliches, wie auch der über die Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus berichtende Priester Lucian iuxta domnum Stephanum sagt.

Neben dem Ausdruck dominus lief (seit dem Ende des 4. Jahrh. etwa) der Ausdruck sanctus her. Da das Wort sanctus auf heidnischen Inschriften (*Boldetti* 378 u. 379) in der Bedeutung von clarissimus und amantissimus vorkommt — auf den christlichen Epitaphien: SANCTISSIMAE F. PAVLAE; ALEXANDRIAE CONIVGI SANCTAE; LAVRENTIA SANCTA AC VENERABILIS FEMINA (*Mai* Coll. Vatic. 438) hat es auch keine andere Bedeutung — so konnte es sich erst später als terminus technicus für ‚heilig' festsetzen. Ein solcher terminus scheint es erst seit dem Untergange des Heidenthums geworden zu sein, obgleich es schon früher, auf Martyrer, z. B. dem hl. (sancto) Martyrer Maximus (*Boldetti* 361), dem allmächtigen Vater und seinem Christus und den hhl. (sanctis) Martyrern Taurinus und Herculanus (bringen Danksagungen, *Fabretti* 245), angewendet, vereinzelt vorkommt. Das von *Pamelius* edirte, dem J. 449 zugeschriebene Calendarium hat vor allen Namen ständig sanctus, das vielleicht etwas frühere, vielleicht auch gleichzeitige Calend. Carthag. bietet die Namen bald m i t, z. B. sancti Maiuli u. a., bald o h n e sanctus, z. B. martyris Mappalici (*Ruinart* Act. mart. ed. Ratisb. 632). Ueber den Grund dieser Verschiedenheit können wir uns hier nicht auslassen. In der zweiten Hälfte des 5. und im 6. Jahrh. findet sich der terminus ‚sanctus' als ständiger.

Da mit der Christianisirung der Regierung des römischen Reiches auch die Verfolgungen aufhörten und da nach dem Ausspruche *Cyprians* (De zelo et livore c. 16): ‚habet et pax coronas suas, quibus de varia et multiplici congressione victores prostrato et subacto adversario coronamur', so kamen zu den Aposteln und Martyrern als dritte grosse Klasse von Heiligen die ‚Bekenner' hinzu, die auf einer Mailänder Inschrift des 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1864, 30) den Martyrern gleichgestellt werden: ET A DOMINO CORONATI SVNT BEATI — CONFESSORES COMITES MARTYRORVM. Eines der ältesten Beispiele der Verehrung eines Confessors als Heiligen wird die vom hl. *Hieronymus* (Ep. ad Eustach. c. 5) erwähnte Verehrung des hl. Paulus durch Hilarion und seine Eremiten sein. In seiner Lobrede (Orat. 43, n. 82) auf den hl. Basilius bittet *Gregor von Nazianz* diesen Confessor, ‚ter sacrum et divinum caput e coelo nos quaeso inspice'. Vgl. *Ambros.* De viduis c. 55.

[Zu der Darstellung der Heiligen im Himmel vgl. d. A. Paradies; ein schönes Denkmal einer solchen ist das bekannte Gemälde des Cubiculum dei cinque Santi in S. Soteris (s. unsere Abbildung Figur 70, S. 146. K.] MÜNZ.

HEILIGENBILDER. Seit der Reformation bis jezt sind die H. der katholischen Kirche ein Gegenstand mehr oder minder lebhafter Controverse gewesen. Die starrsten der protestantischen Theologen redeten von Aberglauben und Götzendienst, andere leugneten die Existenz der Bilder im christlichen Alterthum. Katholische Theologen sprachen letzteres nach. Der berühmte Theologe *Petavius* (Theolog. dogm. I 115) konnte schreiben: ‚imagines *parum* a christianis usurpatas fuisse fere quatuor saeculis', und *Lilius Gyraldus* (Hist. deor. syntag. I 14) behauptet sogar, ‚christianos fuisse *sine* imaginibus in primitiva ecclesia'. Selbst in unseren Tagen wagt man trotz der gegentheiligen Zeugnisse der Väter (*Tertull.* De pudic. c. 10; *Basilius* Ep. 360 u. 205; Orat. in Barl. mart. c. 3; *Greg. Naz.* Ep. 49 ad Olymp.; *Greg. Nyss.* Orat. in Theod. mart.; *Chrysost.* Orat. in Melet.; *Paulin.*

Nol. Ep. 31 u. 32; Natal. IX s. Felic. v. 580; Carm. XXIV, v. 360; *Hieron.* Ep. 51, n. 9 und In Ioan. IV, c. 4; *Augustin.* De consens. evang. I, c. 10; *Prudent.* Hymn. XII u. a.), trotz der grossartigen Entdeckungen in den Katakomben noch von Bilderfeindlichkeit und Kunsthass der ersten Chrisen zu reden. Wahrheit ist, dass die Kirche von Anfang an Bilder hatte (vgl. *de Rossi* R. S. I 196; *Kraus* R. S. 183).

In Bezug auf das Artistische schlossen sich die christlichen Künstler der Zeit an, in der sie lebten, während der Inhalt der Kunst in der Geschichte der Offenbarung gegeben war. Die Kunst der Kirche zur Zeit der Verfolgung war eine symbolisch-allegorische (s. d. A. Kunst). Aus den anfangs nur wenigeren Symbolen und Typen entwickelte sich ein förmlicher Bildercyclus, der traditionelle Gestalt gewann. Zu dieser Eigenthümlichkeit kam die weitere, dass man mitten in den Verfolgungen es liebte, die Erinnerung an die Leiden und Qualen zurücktreten zu lassen, so dass uns ‚nirgend ein Bild der Trauer, ein Zeichen der Kränkung' begegnet. Alle Monumente athmen vielmehr den Geist der Sanftmuth, der Liebe, des Wohlwollens, der heitern Ruhe (vgl. *Raoul-Rochette* Catacombes 164). Nur in einer einzigen vorconstantinischen Composition hat man bis jetzt die Verurteilung zweier Martyrer gefunden. Der Uebertritt Constantins, der eine gänzliche Aenderung in der politischen und gesellschaftlichen Lage der Christen bewirkte, bedingte auch einen neuen Abschnitt in der Geschichte der christlichen Kunst. Das symbolisch-allegorische Moment tritt zurück und das historische tritt hervor; Darstellungen (und oft recht krasse) der Leiden und Misshandlungen der Blutzeugen werden beliebt.

Die Bilder der drei ersten Jahrhunderte unterscheidet man nach dem Inhalte in symbolische, allegorische, liturgische und historische. Den historischen Bildwerken sind die H. zuzuzählen. Da die Bilder Christi und Mariae (weil in besonderen Artikeln behandelt) und die Bilder der Apostel, des hl. Petrus und Paulus und des hl. Joseph zu den resp. Artikeln zu nehmen sind, so bleiben für unsern Artikel nur die Bilder der übrigen Heiligen. Um Wiederholungen zu vermeiden, werden wir im Anschlusse an die stoffliche Eintheilung in a) Malerei (Wand-, Goldgläser- und Mosaikmalerei), b) Sculptur (Bas-, Hautreliefs, Statuen) die einzelnen H. besprechen, zumal wir uns, da das Technische der einzelnen Abtheilungen wieder in einzelnen Artikeln behandelt wird, kürzer fassen müssen.

Die Malerei ist die Kunst des Seelenausdrucks. Durch die Vertheilung von Licht und Schatten und durch die richtige Perspective ist der Malerei die Belebung und Vergeistigung der Körperlichkeit ermöglicht, sie ist dadurch im Stande, dem Leiblichen einen seelischen und ethischen Ausdruck, den Hauch des Geistes, des Himmlischen und Engelhaften zu verleihen. Daraus erklärt sich das Ueberwiegen der Malerei, sowol in der altchristlichen Kunst als später. In den Katakomben ist bis jetzt nur eine einzige Composition nachgewiesen, welche die Verurteilung zweier Martyrer durch den Pinsels eines Malers darstellt. Auf einem Arcosolium im Coemeterium s. Callisti stehen vor einem auf einer Erhöhung (suggestus) sitzenden, mit Tunica und Pallium bekleideten Manne mit einem Lorbeerkranze auf dem Kopfe (dem heidnischen Richter oder wie *de Rossi* R. S. II 211 ff. darthut, dem Kaiser selbst), zwei junge Männer, an die er sich voll Unwillen wendet. Das Aussehen der Angeklagten ist muthig, ihr Auge begeistert; der Maler hat sich bestrebt, in seinem Gemälde die edle Haltung und die Begeisterung der ersten Christen vor den heidnischen Richterstühlen wiederzugeben. Im Hintergrunde entfernt sich voll Unmuth eine vierte Person, in der wir einen Götzenpriester (sacerdos coronatus) erblicken dürfen. *De Rossi* erkennt in jenen Angeklagteu die hhl. Parthenius und Calocerus, die Diener des Consuls Fulvius Petronius Aemilianus (im J. 249). Dieser hatte beide zu Vormündern seiner Tochter Callista (Anatolia) bestellt. Der Theil des Cometerium s. Callisti, wo die hhl. Parthenius und Colocerus von Anatolia selbst beigesetzt wurden und wo ihr Verhör vor dem Kaiser zur Darstellung kam, gehörte, wie eine hier gefundene Wasserleitungsröhre beweist, dem Consul Aemilianus (*de Rossi* R. S. II 210 bis 219). Die Verurteilung der genannten Heiligen ist wol die einzige Wandmalerei aus den drei ersten Jahrhunderten, die H. bietet. Die Bildnisse der hhl. Polycamus, Sebastianus und Curinus in der Krypta der hl. Caecilia gehören dem 4. oder 5., das Bild der hl. Caecilia selbst wol dem 7. und die Darstellung des hl. Urban in reicher Pontificalkleidung wahrscheinlich dem 10. Jahrh. an (die Abbildungen bei *de Rossi* R. S. II, tav. V, VI, VII). Die Bilder der hhl. Cyprian und Cornelius (mit dem Pallium) und der hhl. Sixtus und O. (wahrscheinlich Optatus) mit dem Beisatz SCS in der Krypta des Cornelius können nicht vor dem 5.—6. 6Jahrh. gemalt sein. Hierher ist auch einzureihen die Composition, welche das Martyrium der hl. Euphemia in der Kirche zu Chalcedon vorstellte und welche der hl. Asterius ausführlich und begeistert (neque peiores pictoribus colores habemus, *Ruinart* ed. Ratisb. 515) beschreibt; des-

gleichen die Beschreibungen der gemalten Martyrien des hl. Hippolyt (*Prud.* Perist. XI), des hl. Cassian (*Prud.* l. c. IX), des hl. Theodor (*Greg. Nyss.* Orat. in Theod. mart. c. 2) u. a.

Auf den dem 3. und 4. Jahrh. zugehörigen Goldgläsern (s. d. A.) sind besonders häufig (an achtzigmal) die Bildnisse der hhl. Petrus und Paulus gefunden worden (*Garrucci* Vetri). Nach den Apostelbildern ist am häufigsten (vierzehnmal, *Garrucci* Vetri tav. XXI u. XXII) die hl. Agnes (s. d. A.), bald allein, bald neben dem Heilande, der hl. Jungfrau, den Apostelfürsten, oder anderen Martyrern, oder inmitten zweier Tauben. Andere Martyrerbilder, wie des hl. Laurentius, Vincentius, Hippolytus, Sixtus, Marcellinus, Callistus, Timotheus, sind auf den Goldgläsern schon seltener. Die beifolgende Abbildung Fig. 243 (nach *Kraus* R. S.[2] 625) bietet das



Fig. 243. Goldglas aus S. Callisto.

Bild des hartgeprüften, um die Katakomben hochverdienten Papstes Callistus nach einem Goldglase in der Sammlung des Louvre.

Seltener zur Zeit der Verfolgung, sehr häufig nach der Christianisirung des Reiches kommt die Mosaikmalerei (s. d. A.) zur Anwendung. Sie hatte schon im classischen Alterthum eine hohe technische Ausbildung erlangt und wurde in den seit Constantins Uebertritt neu erbauten Kirchen reichlichst verwendet. In der Basilika des hl. Theodorus war das Martyrium desselben nicht bloss auf den Wänden und auf Tafeln gemalt, sondern auch in musivischer Arbeit dargestellt (λιθοξόος εἰς ἀργύρου λειότητα τὰς πλάκας ἀπέξεσεν, *Greg. Nyss.* Orat. in Theod. mart.). Die Marter des hl. Johannes ante Portam latinam brachte ein Mosaikbild in S. Johann vom Lateran (*Ciampini* Tab. II, VIII) und die Tödtung der unschuldigen Kinder ein musivisches Bild in der Kirche Maria Maggiore (*Ciampini* I, tab. XLIX) zur Veranschaulichung — beides Arbeiten des 5. Jahrh. *Theodoret* (Hist. eccl. V, c. 8) sah zu Rom sowol Statuen, als auch Mosaikbilder des hl. Simeon Stylites.

Seltener als die Malerei bietet die Sculptur (sowol in Reliefs als Statuen) H. Die Reliefs der Sarkophage zeigen wol einigemal Bildnisse der Apostelfürsten, kaum aber Bilder anderer Heiligen, wenn wir nicht den aus der Krypta von S. Maximin in Frankreich, der die Tödtung der unschuldigen Kinder veranschaulicht, ausnehmen. Ein Bleimedaillon des vaticanischen Museums stellt das Martyrium des hl. Laurentius in Relief dar. Eine Person, mit einem Scepter in der Hand, wohnt der Hinrichtung bei (vgl. *Lupi* Dissert. I 177; *de Rossi* Bull. 1869, 33 f. u. 64 f.). Die Tödtung der unschuldigen Kinder veranschaulicht ein Mailänder Elfenbeindiptychon (*Bugati* Mem. di s. Celso). In die Klasse der Reliefbilder gehören jedenfalls auch die Bilder des hl. Bischofs Meletius, die der hl. *Chrysostomus* (Orat. in Melet.) zu Antiochia auf Ringen, Bechern, Schalen sah. — Noch erübrigt uns, auf die wenigen Statuen der Heiligen hinzuweisen. Da wir die Marmorstatuetten des guten Hirten und die Statue des hl. Petrus nicht in Betracht zu ziehen haben, so bleibt nur noch die von *Winckelmann* als das trefflichste Werk der altchristlichen Sculptur erklärte, 1551 gefundene Statue des hl. Hippolyt (die vielleicht in den Katakomben in der Nähe seines Grabes gestanden) zu betrachten übrig. Die classische Schönheit der Gestalt zwingt, sie vor Constantin noch ins 3. Jahrh. zu setzen. Man wäre sogar versucht, sie für das Bild eines heidnischen Rhetors zu erklären, wenn nicht die Osterberechnung des Hippolyt mit den Namen anderer Schriften auf dem Stuhle des sitzenden Heiligen eingegraben wären. S. d. A. Hippolytus. Dass dem hl. Chrysostomus in Constantinopel Standbilder gesetzt wurden und dass man diese mit Kränzen schmückte, lesen wir bei *Theodoret* (Hist. eccl. V, c. 7).

Zum Erweis der Bilderfeindlichkeit der ersten Kirche beruft man sich auf *Minucius Felix* (Octav. c. 10), wo der Heide den Christen den Vorwurf macht, sie hätten nullas aras, templa nulla, nulla nota simulacra, und auf *Origenes* (C. Cels. VIII, c. 17 u. 18). Doch beide Berufungen beweisen nichts. Ebenso wenig beweist die Stelle *Tertullians* (Adv. Hermog. c. 1), wo er Malerei und Sculptur als für die Christen unnütze Künste bezeichnet; denn der rigoristische Tertullian ist nicht frei von Uebertreibungen, wie auch die Stelle (De pudic. c. 7) beweist, dass die Katholiken andere Anschauungen in diesem Punkte hatten, als der Montanist. Der hl. *Irenaeus* (Adv. haer. I, c. 25) hat die Karpocratianer nicht wegen des Gebrauches, sondern wegen des heidnisch-gnostischen Miss-

brauchs der Bilder getadelt. Der vielangerufene c. 36 der Synode von *Elvira* (306) erklärt nicht, dass gar keine Bilder in den Kirchen gemalt werden dürften, sondern verbot nur Malereien von Gegenständen des Cultus auf den Wänden der Kirchen, weil solche der Profanation der Heiden zu leicht ausgesetzt waren (vgl. *Kraus* R. S.[2] 221). Wenn der hl. Epiphanius zu Anablutha einen Vorhang, dem ein religiöses Bild eingewebt war, zerriss, ist er ebenso zu weit gegangen, wie in seinem Auftreten gegen den hl. Chrysostomus. Der hl. *Augustinus* (De consens. evang. I, c. 10) ereifert sich nur gegen die, welche Abraham und die Apostel für gleichzeitig hielten, weil sie Christum und die Apostel non in sanctis codicibus, sed in pictis parietibus kennen zu lernen suchten. Die Abmahnung des hl. *Nilus* d. Aeltern (Ep. 4) an einen Mann in Constantinopel, der eine Kirche bauen lassen wollte, bezieht sich nur auf die Ueberladung mit symbolischen Thiergestalten (vgl. *Bolland.* Ad 14. Ian.).

Wie konnte auch die alte Kirche bilderfeindlich sein, da die H. ein Beförderungsmittel der Frömmigkeit, ein Hülfsmittel der Belehrung sind? Der hl. *Paulinus von Nola* (Nat. X s. Felic.) hatte dies Moment der Belehrung bei der Ausmalung der S. Felixkirche ausdrücklich im Sinn, da er sagt, er wolle ‚den ungebildeten Leuten klar vor Augen stellen, was sie, bloss erzählt, sich nie deutlich denken können'. Desshalb waren die Bilder meistens mit erklärenden Inschriften (*Gregor. Turon.* Hist. Franc. c. 22) oder Sentenzen in goldenen oder farbigen Buchstaben (*Anastas.* In Damas.) versehen. Unter der alten Mosaikmalerei von S. Maria Maggiore stand die Legende XISTVS EPISCOPVS PLEBI DEI (*Ciampini* I, tab. II). Vgl. *Greg. M.* Ep. IX 9 ad Seren. episc. Mass.). Der hl. *Gregor von Nyssa* betont das ethische Moment in den auch vom *Nicaenum* II, act. 4 reproducirten Worten: ‚ich habe meine Thränen nie zurückhalten können, wenn ich das Opfer Abrahams (als Vorbild des Leidens Christi) betrachtete' (Orat. 24, c. 5). Vgl. des *Asterius* Ennar. in mart. Euphem. bei *Ruinart* ed. Ratisb. 516. Dasselbe Moment hebt *Prudentius* (Peristeph. IX, v. 6) hervor, wenn er erzählt, dass er vor dem Martyrbilde des durch die Stilette seiner Schüler mit unzähligen Wunden bedeckten hl. Cassian so ergriffen worden sei, dass er sich weinend vor dem Grabe des Heiligen niedergeworfen und ihm alle Bedrängnisse und Seelenwunden geklagt habe. In der oben angeführten Ep. 4 des ältern Nilus sagt dieser Heilige: ‚die Betrachtung der Gemälde erinnert an die Tugenden der Gerechten und regt zur Nachahmung dieser Tugenden an.' Dass die H. eine relative (d. h. nicht wegen ihrer selbst, sondern des Abgebildeten wegen) Verehrung genossen, bezeugt der hl. *Paulinus* (Ep. XXIII, c. 3), indem er von dem ‚verehrungswürdigen Bilde des hl. Martinus' spricht. Und der hl. *Basilius* schreibt (Ep. 205): ‚die Bilder der Apostel und Martyrer ehre ich hoch und küsse sie mit Auszeichnung, da dies von den Aposteln überliefert und nicht verboten ist.' Vgl. *Gregor. M.* Ep. VII, c. 5 ad Ianuar. Calarit. MÜNZ.

HEILIGENFESTE, s. Feste S. 495 ff.

HEILIGENVEREHRUNG, s. Heilige, Heiligenbilder, und Gebet S. 565 ff.

HEILUNGEN, s. Blinde u. Jesus Christus.

HEKATONTARCHE. In einem theodosischen Gesetz (Lib. XVI, tit. 10, leg. 20 de pagan.) wird das Befragen von Chiliarchen und Centenarien, in einem Decret des *Trullanum* (c. 61) das der ἑκατοντάρχαι untersagt. Sie waren ohne Zweifel eine besondere Art von Wahrsagern und Betrügern; vgl. *van Espen* III 465; *Bingham* VII 258.

HELIOLATRAE, Anbeter der Sonne, war ein den ersten Christen von den Heiden beigelegter Schimpfname. Ueber die Genesis dieses Vorwurfes haben wir die wichtige Stelle bei *Tertullian* Apol. c. 16: ‚alii plane humanius et verisimilius *solem* credunt Deum nostrum. Ad Persas, si forte, deputabimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum ubique in suo clypeo. Denique inde suspicio, quod innotuerit, nos ad orientis regionem precari. Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis. Aeque si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a iudaico more, quem ignorant.' Danach war die eine Veranlassung zu dem Spottnamen H. die Sitte der ersten Christen, sich beim Gebete gegen Aufgang der Sonne zu wenden, die andere die christliche Feier des Sonntags. Einige, wie *Baumgarten* Antiq. christ., fügen als dritten Grund den Umstand an, dass es zu den Ohren der Heiden gedrungen sei, wie Christus von den Seinigen häufig in bildlicher Weise ‚sol iustitiae' und ‚oriens ex alto' genannt wurde. Doch ist dieser letzte Grund schon in dem ersten involvirt, insofern die Auffassung Christi als Sonne der Gerechtigkeit, Aufgang von der Höhe, Licht der Welt etc. ein Motiv für die Christen war, ihre Blicke beim Gebete nach Osten zu richten. Wenn die älteren Apologeten, wie *Iustin. Martyr.*

Apol. II 25 und *Tertull.* Apol. c. 16 und Ad nat. I 13 den Namen dies solis beibehalten haben, so geschah es ersichtlich nur desshalb, um sich den Heiden gegenüber verständlich zu machen. KRÜLL.

ΗΜΕΡΑ ΤΩΝ ΒΑΤΩΝ, s. Feste.

HEMIPHORION, s. Kleidung, liturgische.

HERMENEUTEN = Dolmetscher. Eines solchen bedienten sich hie und da schon die Apostel auf ihren Missionsreisen, wie denn bekanntlich Marcus durch das übereinstimmende Zeugniss des Alterthums als ἑρμηνευτής, interpres des Petrus bezeichnet wird (*Pap.* ap. *Euseb.* H. e. III, c. 39; *Iren.* Adv. haer. III, c. 1, n. 1 ap. *Euseb.* l. c. V, c. 8; *Tertull.* Adv. Marc. IV, c. 5; *Hieron.* De vir. illustr. c. 8). Später bildeten die H. in der Kirche einen eigenen Stand, dessen Aufgabe es war, die Lesungen aus der hl. Schrift oder auch die sich daranschliessende homiletische Ansprache zu übersetzen (*Epiphan.* Expos. fid. c. 21). Vielleicht ist die Angabe des *Pap.* ap. *Euseb.* III, c. 39 über das aramäisch geschriebene Evangelium des Matthäus: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος, von einer solchen Uebertragung zu verstehen. Eigene Dolmetscher waren natürlich nur da nothwendig, wo entweder die Grenzen zweier verschiedener Sprachgebiete sich berührten, oder wo die ursprüngliche Landessprache neben der griechischen, bez. der lateinischen sich forterhalten hatte. Ersteres war namentlich in Syrien der Fall, dessen westlicher Theil griechischer, der östliche aber syrischer Zunge war; letzteres finden wir z. B. in Africa proconsularis, wo in entlegeneren Gegenden noch das Punische ausschliesslich gesprochen und verstanden wurde. In den Martyreracten des hl. Procopius (*Ruinart* ed. Veron. 311; cfr. *Valesii* Annot. in Euseb. de mart. Palaest. c. 1) wird derselbe als Lector, Exorcist und Dolmetscher der Kirche von Scythopolis bezeichnet; er pflegte das Evangelium griechisch vorzulesen und dann in syrischer Sprache zu erklären. Chrysostomus predigte wiederholt mit Hülfe eines Dolmetschers den arianischen Gothen im kaiserlichen Heere, um sie zu bekehren (*Theodoret.* H. e. V, c. 30).

Gänzlich hievon verschieden ist das I Kor. 12, 10; 14, 26 erwähnte Charisma der ἑρμηνεία, dessen Inhaber ib. 14, 28 als διερμηνευτής oder (nach B, D, F, G) ἑρμηνευτής bezeichnet wird. Diese Gabe bildete eine nothwendige Ergänzung zu dem sog. Zungenreden; der an sich unverständliche Vortrag des γλώσσαις λαλῶν wurde nämlich durch einen solchen gleichfalls vom hl. Geist ergriffenen H. den versammelten Gläubigen erklärt. Daher denn auch die Vorschrift 14, 27 ff., dass ersterer nur dann reden solle, wenn ein Hermeneut anwesend sei. MOSLER.

HEXAPSALMUS (ἑξάψαλμος), sechs Psalmen, welche in dem griechischen Officium in den Laudes (τὸ ὄρθρον) gebetet werden: Ps. 3, 37 (38), 62 (63), 187 (188), 102 (103), 112 (113).

HIEMANTES, s. Busse.

HIERARCHIE. Ἱεράρχης (*Böckh* Corp. Inscr. I 749) ist der Vorsteher jedes religiösen Ritus. Bei den Christen regelmässig = Bischof, daher ἱεραρχία = dem gesammten Episkopat, aber im weitern Sinne auch die gesammte höhere Geistlichkeit. Seit Dionysius Areopagita ist dann ἱεραρχία auch für die Engelchöre im allgemeinen Gebrauch.

HIMMEL, s. Paradies.

HIMMELFAHRTSFEST, s. Feste.

HIPPOLYTUS, der heilige. Die Behandlung der Frage, ob es einen oder mehrere hl. H. gegeben, liegt ebenso ausser dem Kreise dieses Werkes, als die mannigfachen litterargeschichtlichen Probleme, welche sich an diesen Namen knüpfen. Hier sollen nur die Monumente erwähnt werden, welche sich auf ihn beziehen.

I. *Prudentius* (Peristeph. XI) beschreibt in seiner Passio s. Hippolyti die unterirdische Krypta, in welcher des H. Gebeine beigesetzt waren und in welcher, seiner Angabe gemäss, sich ein Gemälde befand, das den Tod des Martyrers darstellte:

Picta super tumulum species liquidis viget umbris.
effigians tracti membra cruenta viri.
Rorantes saxorum apices vidi, optime papa,
purpureasque notas vepribus impositas.
Docta manus virides imitando effingere dumos,
Luserat et minio russeolam saniem.
Cernere erat ruptis conpagibus ordine nullo
membra per incertos sparsa iacere situs.
Addiderat caros gressu lacrimisque sequentes,
devia quo fractum semita monstrat iter etc.
(v. 125—136.)

Döllinger Hippol. u. Callistus, Regensb. 1853, 57) hat es in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, dass hier eine volksmässige Vermischung des Mythus von H. mit der Ueberlieferung von dem geschichtlichen Presbyter H. vorliege. Ich gehe weiter und bezweifle sehr entschieden, ob über dem Grabe des Heiligen sub agro Verano sein Tod wirklich so dargestellt war, wie es die Fabel von dem griechischen H. (zerrissen durch Pferde) erzählt. Vielleicht war eine Scene hier dargestellt (Pferde kommen ja öfter auf christlichen Epitaphien vor), welche der Dichter falsch interpretirte, vielleicht führte ihn der Zustand des Ge-

mäldes zu einer unrichtigen Erklärung. Die Art, wie Papst Liberius in der von *Ambrosius* (De virg. III 1—3) aufbewahrten Predigt bei Einkleidung der Marcellina über den Mythus des H. spricht, schliesst sozusagen unbedingt aus, dass nach Erinnerung der officiellen römischen Kirche ein von ihr verehrter Martyrer eine ähnliche Todesart erlitten habe.

Im Winter, bez. Frühling 1882 wurden in der Nähe von S. Lorenzo, auf dem durch den Tramway von Tivoli von dieser Basilika getrennten Hügel, sehr bedeutende Reste einer colossalen Krypta mit Structuranfängen einer Basilika gefunden. Die Localität ist dieselbe, auf welcher nach *Pirro Ligorio* die Statue des Hippolyt aufgedeckt wurde, deren uns fehlende Reste *de Rossi* hier, bis jetzt vergebens, zu finden gehofft hatte. Jedenfalls ist mit dieser neuen Ausgrabung die Thatsache einer grossartigen Anlage constatirt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit den Resten der von Prudentius gesehenen Basilika zu thun haben.

II. Die Hippolytus-Statue. Im J. 1551 ward in Rom in der Nähe von S. Lorenzo in agro Verano (tra la via Nomentana e quella di Tivoli, fuori delle mura di Roma e poco discosto dal castro dei pretoriani, in certe ruine, sagt *Pirro Ligorio* Cod. Neap. XIII B, 7, p. 424, was von anderen Zeugen bestätigt wird: *Blanchini Fr.* De canone paschali s. Ippolyti ep. et martyris Diss. II, c. 1, p. 92 f.; *Marini* bei *Mai* SS. IV, V 70; *Kirchhoff* C. I. Gr. n. 8613; vgl. *de Rossi* Bull. 1881, 29) eine Statue gefunden, welche einen mit dem Pallium philosophicum bekleideten sitzenden Lehrer oder Rhetor darzustellen schien; die Inschriften, welche an den Seiten der Kathedra angebracht waren, führten zu dem Schlusse, dass man es mit einer Porträtstatue des Schriftstellers H. aus dem 3. Jahrh. zu thun habe. Die Inschriften geben das Verzeichniss der bekannten und einiger verlorenen Inschriften des römischen H. und den Cyclus paschalis desselben; sie sind öfter herausgegeben, der letztere bei *Jos. Scaliger* (Lib. de emendatione temporum, daraus Col. Allobr. 1629, p. 721; *Ideler* Chronol. II 213 f.), bei *Gruter* (C. J. fol. 140, 141), *Aegid. Bucher* (Comm. in Pictor. Canon. Paschal. c. 15), bei *Blanchini* a. a. O.); das Schriftenverzeichniss bei *Le Moyne, Cave* (Script. eccl. hist. litt., Genev. 1720, I 63), nach Brunns' neuerer Collation bei *Bunsen* (H. u. seine Zeit, Lpz. 1853, I 210), sämmtliche Inschriften bei *Fabricius* (S. Hippolyti opp., Hamb. 1716, 38 f.) und danach bei *Migne* (Ser. gr. X), am besten im Corp. Inscr. Gr. IV, n. 8613. Ich gebe die Inschriften im Nachfolgenden wieder nach einer neuen, im Frühjahr 1882 an dem Original vorgenommenen Collation; es muss dazu bemerkt werden, dass einzelne Buchstaben, welche früher gelesen wurden, durch neuere Restaurationen zerstört, andere bei Auffrischung des rothen Anstrichs in fehlerhafter Weise verändert worden sind. Für die kritische und exegetische Behandlung des Textes muss auf die angeführten Ausgaben, vorzüglich C. I. Gr. verwiesen werden.

Die Statue ist gegenwärtig am Eingange der grossen Halle des Lateranpalastes aufgestellt, welche als Museum der christlichen Sculpturwerke dient; Kopf, Hände, Brust und Rücken bis zum Stuhl herab sind das Werk moderner Restauration. Abbildungen geben, in völlig stilloser Weise, *Fabricius* (a. a. O. tab. I—III, 38 f.), *Bunsen* a. a. O. (Titelblatt), *Münter* (Sinnbilder u. Kunstvorst. II 123, Taf. XIII [92]) u. A. Die hier beigefügte Fig. 244 (aus meiner Schrift Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen, Lpz. 1872, 111) dürfte eine bessere Anschauung dieses Werkes bieten, von welchem *Döllinger* a. a. O. 25 sagte: ‚die Statue des H. hat mir immer, noch ehe ich die Aufschlüsse, die das neugefundene Werk (der Philosophumena) über seine Persönlichkeit enthält, ahnen konnte, ein höchst merkwürdiges und ausserordentliches Monument geschienen; es dünkte mich, dass eine ganz besondere, freilich nicht mehr aufzuhellende Veranlassung Freunde und Schüler des Mannes zur Errichtung dieses Denkmals vermocht haben müsse.'

Man hat die Entstehung dieser Statue ins 5.—6. Jahrh. herabgerückt; Andere, wie *Cobet*, haben die Meinung geäussert, es sei dieselbe ein ursprünglich heidnisches Denkmal, welches die Christen später in Besitz genommen und zur Darstellung eines christlichen Martyrers verwendet hätten, indem sie sie durch Einmeisselung des hippolytischen Schriftenverzeichnisses und des Cyclus paschalis gewissermassen tauften. *Döllinger* hat (a. a. O. 26 f.) gediegene Gründe gegen den erstern Versuch geltend gemacht. In so später Zeit konnte Niemand ein Interesse daran haben, H. durch eine Bildsäule zu verherrlichen; der auf der Statue eingemeisselte Ostercyclus läuft nur von 222—334. Im 4. Jahrh. war schon die Fehlerhaftigkeit und fernere Unbrauchbarkeit dieses Cyclus allgemein anerkannt; schon damals, geschweige denn später, hatte die Anbringung dieser Berechnung keinen Sinn mehr. Auch Döllingers Argument, seit dem 4. Jahrh. hätte man keine Veranlassung mehr gehabt, eine griechische Inschrift an einem in Rom aufgestellten Werke anzubringen, lässt sich hören. Durchschlagender ist jedenfalls, dass die stilistische Behandlung der Statue wenigstens dem 5.—6. Jahrh. durchaus nicht mehr, kaum noch dem 4., wol aber dem

Die Inschriften
der
Hippolytus-Statue.

I. Rechte Seite, erste Abtheilung.

	ΟΥ	[πρὸς τοὺς ἰουδαί]ους
	И ΑϹ	[περὶ τῆς κοσμογο]ν[ι]ας
	ΛΜΟΥϹ	[εἰς τοὺς ψά]λμούς.
	ΓΑϹΤΡΙΜΥΘΟΝ	[εἰς τὴν εγ]γαστρίμυθον.
5	ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩ	ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰω-
	ΑΝΗΝ	άν[νην]
	Ε//////////////ΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟ	ε[ὐαγγ]ελίου καὶ ἀπο-
	ΚΑΛΥΨΕΩϹ	καλύψεως.
	ΠΕΡΙ ΧΑΡΙϹΜΑΤΩΝ	περὶ χαρισμάτων
10	ΟϹΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ	[ἀπ]οστολικὴ παράδο-
	ϹΙϹ	σις.
	ΧΡΟΝΙΚΩΝ	Χρονικῶν.
	ΠΡΟϹ ΕΛΛΗΝΑϹ	πρὸς Ἕλληνας
	ΑΙ ΠΡΟϹ ΠΑΤΩΝΑ	[κ]αὶ πρὸς Π[λ]άτωνα
15	Η ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟϹ	ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.
	ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟϹ ΠΡΟϹ ϹΕ	προτρεπτικὸς πρὸς Σε
	ΗΡΕΙΝΑΝ	[β]ηρεῖναν.
	ΠΟΔΕΙΞΙϹ ΧΡΟΝΩΝ	ἀπόδειξις χρόνων
	Υ ΠΑϹΧΑ	τοῦ πάσχα
20	ΑΙΤΑ ΕΝ ΤΩ ΠΙΝΑΚΙ	κα[θ]ὰ ἐν τῷ πίνακι.
	ΩΔΑ ΕΙϹ ΠΑϹΑϹ ΤΑϹ ΓΡ	ᾠδὰ εἰς πάσας τὰς γρα-
	ΦΑϹ	φάς.
	ΠΕΡΙ Θ̄Υ ΚΑΙ ϹΑΡΚΟϹ	περὶ θ[εο]ῦ καὶ σαρκὸς
	ΑΝΑϹΤΑϹΕΩϹ	ἀναστάσεως.
25	ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ	περὶ τἀγαθοῦ καὶ
	ΠΟΘΕΝ ΤΟ ΚΑΚΟΝ	πόθεν τὸ κακόν.

1 Man las früher ΙΟΥϹ, der gegenwärtige Zustand lässt nur ΟΥ übrig.
2 Die ältern Edd. erkannten ΝΙΑϹ, Mai nur ΜΑϹ.

II. Rechte Seite, zweite Abtheilung.

ЄΤΟΥϹ· Ā· ΒΑϹΙΛЄΙΑϹ ΑΛЄΞΑΝΔΡΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟϹ ЄΓЄ
ΝЄΤΟ Η ΔΙ ΤΟΥ ΠΑϹΧΑ ЄΙΔΟΙϹ ΑΠΡЄΙΛΙΑΙϹ ϹΑΒΒΑΤω ЄΜ
ΒΟΛΙΜΟΥ ΜΗΝΟϹ ΓЄΝΟΜЄΝΟΥ ЄϹΤΑΙ ΤΟΙϹ ЄΞΗϹ ЄΤЄϹΙΝ ΚΑΘ
ωϹ ΥΠΟΤЄΤΑΚΤΑΙ ЄΝ Τω ΠΙΝΑΚΙ ЄΓЄΝЄΤΟ ΔЄ ЄΝ ΤΟΙϹ ΠΑΡω
5 ΧΗΚΟϹΙΝ ΚΑΘωϹ ϹЄϹΗΜЄΙωΤΑΙ ΑΠΟΝΗϹΤΙΖЄϹΘΑΙ ΔЄ
ΔЄΙΟΥ ΑΝ ЄΝΠЄϹΗ ΚΥΡΙΑΚΗ

	ЄΙΔΟΙϹ ЄΜ ΑΠΡЄΙ Μ̄ Δ · Νω	Ζ	ЄϹΔΡΑΚΑ Ѕ ΤΑΔΑΝΙ Є ΗΛ ΚΑΙ Є ΡΗΜω	Δ	Γ	Β	Α	
10	ΑΠΡЄΙ	Δ ΓЄΝЄ ϹΙϹΧ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є
	Μ̄ ΙΒ Μ̄Ρ ΙĀ ΚΑ ЅЅ ΑΠΡЄ:	Α ЄΖЄΚΙ ΑϹ	Ζ	Ѕ	ΙΗϹΟ ΥϹ Є	Δ	Γ	Β
	Μ̄ Є · ЄΙ ЄΜ ΑΠΡЄΙ	Ζ ΙωϹЄΙ ΑϹΙ	Ѕ	Є	Δ	Γ	Β	Α
15	Μ̄ Δ ΚΑ ΑΠΡЄΙ	Δ	Γ	Β	Λ	Ζ	Ѕ	Є
	Μ̄ ΙЄ · ΚΑ ΑΠΡЄΙ	Α	ЄΖЄΚΙΑϹ Ζ ΚΑΤΑΔΑ	Ѕ	Є	Δ	Γ	Β
20	ЅЅ ΝωΝΑΙϹ ЄΜ ΑΠΡЄΙ Μ̄ · Η̄ · ΚΑ	Ζ	ΚΑΙ ΙωϹЄΙ Ѕ ΑϹ	Є	ΙΗϹΟΥϹ Δ ΚΑ · ΔΑ	Γ	Β	Α
	ΑΠΡЄΙ	Δ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є
	ЄΜ ЄΙΔΟΙϹ ΑΠΡЄΙ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є	Δ
25	Μ̄ Δ · Νω ΑΠΡЄΙ	Ζ	Ѕ	Є	Δ	Γ	Β	Α ЄΞΟ ΔΟϹ
	Μ̄ ΙΒ Μ̄ · ΙĀ · ΚΑ ЅЅ ΑΠΡЄΙ	Δ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є
30	Μ̄ · Є̄ · ЄΙ ЄΜ ΑΠΡЄΙ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є	Δ ЄΝЄ ΡΗΜω
	Μ̄ · Δ · ΙΟΚΑ · ΑΠΡЄΙ	Ζ	Ѕ	Є	Δ	Γ	Β	Α
	Μ̄ ΙЄ · ΚΑ ΑΠΡЄΙ	Δ	Γ	Β	Α	Ζ	Ѕ	Є
35	ЅЅ ΝωΝΑΙϹ ЄΜ · ΑΠΡЄΙ	ЄΞΟΔΟϹ Γ	Β ΚΑΤΑΔΑ	Α	Ζ	Ѕ	Є	Δ ЄϹΔΡΑ
	Μ̄ Η · ΚΑ ΑΠΡЄΙ	Ζ	ΝΙΗΛ Ѕ	ΠΑΘΟϹ ΧΡ Є	Δ	Γ	Β	Α

III. Linke Seite.

ЄTЄI AΛЄΞANΔPOY KAICAPOC

TΩ Ā APXH

AI KYPIAKAI TOY ΠACXA KATA ЄTOC

AI ΔЄ ΠAPAKЄNTHCЄIC ΔHΛOYCI THN ΔICΠPO ЄΞ

	A	Γ	Є	Z
5	ṁ IA·KA MAI·KY·	ṁ IS KA MAI KY	ṁ IΔ KA MAI KY	ṁ IB KA MAI KY
	ṁ H ЄI AΠP KY	ṁ S ЄIAΠI KY	ṁ Δ ЄI AΠP KY	NΩ AΠI KY
	ṁ Є KA AΠP KY	ṁ I KA AΠP KY	ṁ H KA AΠP KY	ṁ S KA AΠP KY
	ṁ IЄ KA MAI KY	ṁ A ЄI AΠP KY	ṁ IH KA MAI KY	ṁ IS KA MAI KY
	ṁ Δ N AΠP KY	ṁ A NΩ AΠP KY	ṁ H ЄI AΠP KY	KA AΠI KY
10	ṁ H KA AΠP KY	ṁ IΓ KA AΠP KY	ṁ IA KA AΠP KY	ṁ Θ KA AΠI KY
	ЄI AΠP KY	ṁ S ЄI AΠP KY	ṁ Δ ЄI AΠP KY	ṁ A ЄI AΠP KY
	ṁ Δ KA AΠP KY	ṁ A KA AΠP KY	ṁ Δ NΩ AΠP KY	ṁ Є KA AΠP KY
	ṁ IΔ KA MAI KY	ṁ IB KA MAI KY	ṁ IZ KA MAI KY	ṁ IЄ KA MAI KY
	ṁ Δ ЄI AΠP KY	NΩ AΠP KY	ṁ Z ЄI AΠP KY	ṁ Є ЄI AΠP KY
15	ṁ H KA AΠP KY	ṁ S KA AΠP KY	ṁ Δ KA AΠP KY	ṁ Θ KA AΠP KY
	ṁ IH KA MAI KY	ṁ IS KA MAI KY	ṁ Γ ЄI AΠP KY	ЄI AΠP KY
	ṁ H ЄI AΠP KY	KA AΠP KY	ṁ Γ NΩ AΠP KY	NΩ AΠP KY
	ṁ IA KA AΠP KY	ṁ Θ KA AΠP KY	ṁ Z KA AΠP KY	ṁ IB KA AΠP KY
	ṁ Δ ЄI AΠP KY	ṁ A ЄI AΠP KY	ṁ Z ЄI AΠP KY	ṁ Є ЄI AΠP KY
20	ṁ Δ NΩ AΠP KY	ṁ Є KA AΠP KY	ṁ Γ KA AΠP KY	KA AΠP KY

B	Δ	S
ṁ IZ KA MAI KY	ṁ IЄ KA MAI KY	ṁ IΓ KA MAI KY
ṁ Z ЄI AΠP KY	ṁ Є ЄI AΠP KY	ṁ A NΩ AΠP KY
ṁ Δ KA AΠP KY	ṁ Θ KA AΠP KY	ṁ Z KA AΠP KY
ṁ Γ ЄI AΠP KY	ЄI AΠP KY	ṁ IZ KA MAI KY
ṁ Γ NΩ AΠP KY	IΩ AΠP KY	ṁ A KA AΠP KY
ṁ Z KA AΠP KY	ṁ IB KA AΠP KY	ṁ I KA AΠP KY
ṁ Z ЄI AΠP KY	ṁ Є ЄI AΠP KY	ṁ Γ ЄI AΠP KY
ṁ Γ KA AΠP KY	KA AΠP KY	ṁ S ЄI AΠP KY
ṁ IΓ KA MAP KY	ṁ IA KA MAI KY	ṁ IS KA MAP KY
ṁ A NΩ AΠP KY	ṁ H ЄI AΠP KY	ṁ S ЄI AΠP KY
ṁ Z KA AΠP KY	ṁ Є KA AΠP KY	ṁ I KA AΠP KY
ṁ IZ KA MAI KY	ṁ IЄ KA MAI KY	ṁ A ЄI AΠP KY
ṁ A KA AΠP KY	ṁ Δ NΩ AΠP KY	ṁ A NΩ AΠP KY
ṁ I KA AΠP KY	ṁ H KΔ AΠP KY	ṁ IΓ KA AΠP KY
ṁ Γ ЄI AΠP KY	ЄI AΠP KY	ṁ I ЄI AΠP KY
ṁ S KA AΠP KY	ṁ Δ KA AΠP KY	ṁ A KA AΠP KY

3. Jahrh. entspricht. Wir müssen nach dem oben Gesagten aber auch die Anbringung der Inschrift noch ins 3. oder den Anfang des 4. Jahrh. setzen, also in die Zeit der Verfolgung oder kurz nach ihr, in welcher die Verwandlung eines heidnischen Bildes in die eines christlichen Martyrers durchaus unwahrscheinlich ist. Schon *Münter* Sinnb. II 124 hat richtig gesehen, dass alle Umstände auf die Zeit Alexander Severus' als Entstehungszeit der Statue schliessen lassen.



Fig. 244. Statue des hl. Hippolytus.

III. Im Pavimentum der Basilika des hl. Laurentius in agro Verano fanden sich Fragmente einer damasischen Inschrift, welche zu dem opus tesselatum verarbeitet waren. Dem glänzenden Scharfsinn de Rossi's, unterstützt durch einen glücklichen Zufall, gelang es, diese Bruchstücke als Reste des von Damasus auf H. gedichteten und von seinem getreuen Kalligraphen Furius Dionysius Philocalus in Marmor gehauenen Epigramms nachzuweisen. Der Text des letztern war aus dem in Folge der französischen Revolution aus der Abtei S. Germain-des-Prés in Paris nach S. Petersburg gekommenen *Codex Corbeiensis* bekannt, welcher mit Venantius Fortunatus eine im 8. Jahrh. veranstaltete Sammlung von Ge-

dichten und Epigrammen enthält und der bereits Mabillon und den Verfassern des ‚Nouveau Traité de Diplomatique‘ bekannt, aber von den Benedictinern nicht völlig ausgenützt war (vgl. darüber jetzt *Leo* in German. hist. poetar. lat. med. aevi tom. I, p. 1, Berol. 1880, 2). Er lautet nach der Restitution de Rossi's:

Hippolytus fertur REMERENT CuM IVSSA tyranni
Presbyter in scismA SEMPER MANSISSE NOvati
Tempore quo gladiuS SECVIT PiA VISCERA MAtris
Devotus Christo peteret cuM REGNA PIOrum
Quaesisset populus ubinam proceDERE posset
Catholicam dixisset fidem sequerentur ut omnes
Sic noster meruit confessus martyr ut esset.
Haec audita refeRT DAMasus, probat omnia Christus.

Ueber die archäologische und litterargeschichtliche Bedeutung dieser Inschrift vgl. *de Rossi* Bull. 1881, 1 ff., dazu tav. I—II. KRAUS.

HIRMOLOGION (εἱρμολόγιον), bei den Griechen das liturgische Buch, welches eine Sammlung der Hirmoi (s. u.) enthielt, mit denen aber auch zuweilen andere Stücke verbunden waren. *Suidas* erwähnt der H., mit dem nichtssagenden Zusatz: εἱρμολόγιον· βιβλίον τι. *Christ* und *Paranikas* (Antholog. graeca p. LXXII) bemerken, dass ihnen kein handschriftliches H. mehr bekannt sei, dass aber nach *Guérin* (Description de l'île de Patmos) der Cod. 206 der Bibliothek zu Patmos ein Εἱρμολόγιον μουσικόν enthalte. Diese Handschrift edirte dann *Johannes Lampadarius:* Εἱρμολόγιον τῶν καταβασιῶν Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου μετὰ τῶν κανόνων τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ καὶ συντόμου εἱρμολογίου, ἐξηγημένα κατὰ τὴν νέαν τῆς μουσικῆς μέθοδον, ἐπιθεωρηθέντα παρὰ Ἰωάννου Λαμπαδαρίου ἔκδοσις γ'. Κωνσταντινοπόλει ἐκ τῆς τοπογραφίας Θαδδαίου Τιβιτσιάν. KRAUS.

HIRMOS (εἱρμός). Eine gewisse Gattung des geistlichen Liedes bei den Griechen, die sog. Kanones, sind meist in neun Oden getheilt, von denen jede aus einer bestimmten Anzahl (3—4—5) Troparia (s. d. A.) zusammengesetzt sind. Die Troparia werden modulirt nach dem Masse einer der Ode vorausgehenden Strophe, welche der εἱρμός heisst. *Zonaras* (Comm. canon. Ioan. bei *Christ* Beitr. zur kirchl. Litteratur der Byzantiner 2) giebt die Definition: ὁ μὲν οὖν εἱρμός ἁρμονία τίς ἐστι μέλους ἐν συνδέσει φωνῆς ἐνάρθρου τε καὶ σημαντικοῦ ὡρισμένῳ τινὶ μέτρῳ καὶ ποσῷ μεγέθους περιγραφομένη· ἥτις ἁρμονία προωρισμένη τε καὶ προεγνωσμένη προυπόκειται, πρὸς ἣν τὰ λεγόμενα τροπάρια ἀναφέρεται· οἱονεὶ γὰρ ἀρχὴ τῶν τροπαρίων ἐστὶ καὶ κανόνων, ἐπεὶ τὰ τροπάρια διὰ τοῦ εἱρμοῦ κανονίζεται καὶ ῥυθμίζεται, πρὸς αὐτὸν ὡς προϋπόδειγμα συντιθέμενα καὶ ἁρμοζόμενά τε καὶ μελῳδούμενα. *Christ* (Anthol. graeca p. LX) bezeichnet H. demnach als cantus modulatio. Vgl. Näheres ebend. und in dessen Beiträgen 12 f. KRAUS.

HIRSCH, der Ordnung der Wiederkäuer angehörend, ist ein schön gestaltetes, vorsichtig-scheues, äusserst schnelles Thier, das vom Frühjahr bis Herbst ziemlich regelmässig zur Tränke an fliessendes, klares Wasser geht. Die alte Sage dichtete ihm noch an, dass er durch seinen Athem giftige Schlangen aus der Erde ziehe, sie verschlinge und ohne Schaden wieder von sich gebe, wenn er getrunken habe, oder dass er mit dem Fusse giftige Schlangen zerstampfe.

In der hl. Schrift wird auf die genannten Eigenschaften Bezug genommen Hohel. 2, 7. 8; Ps. 28, 9; 41, 2.

Der H. war (jedenfalls mit Bezug auf erwähnte Fabel) dem hl. *Ambrosius* (De interpellat. Iob et David I, c. 1) ein Sinnbild Christi, welcher der alten Schlange den Kopf zertreten hat.

Wegen seines vorsichtig-scheuen Wesens und seiner Schnelligkeit wurde der H. als Bild der Vorsicht und der schnellen Flucht bei gefährlichen Versuchungen, besonders bei solchen gegen die Reinigkeit, gebraucht. In seinem Tractate De virg. II, c. 1 vergleicht der hl. *Ambrosius* die hl. Thekla, eine der Erstlingsmartyrinnen, mit einem H., der bei manchen Gefahren fliehe, giftige Schlangen aber zertrete und dann seinen Durst an lauterm Wasser lösche. *Mamachi* (Orig. et antiq. christ. III 89) will in dem Bilde des den Gefahren enteilenden Hirsches auf manchen alten Monumenten einen Protest gegen die Irrlehre der Montanisten sehen, welche die Erlaubtheit der Flucht zur Zeit der Verfolgung verwarfen. Er bezieht sich hiebei auf die spöttische Aeusserung *Tertullians* (De coron. mil. c. 1) über die Katholiken: ‚ich kenne auch ihre Hirten, die im Frieden Löwen, in der Schlacht Hirsche sind‘ (in proelio cervos). Mamachi geht hier jedenfalls zu weit.

Mit Bezug auf Ps. 41, 2: ‚wie der H. nach der Wasserquelle, so schmachtet meine Seele nach dir‘, ist der H. Symbol des christlichen Eifers in Aneignung der Lehre Christi, oder Bild derer, ‚die (Hunger und) Durst haben nach der Gerechtigkeit und Sättigung finden‘ (Matth. 5, 6). Als solches erscheint er bald einzeln, bald mit anderen Symbolen. Ein Frescogemälde im Coeme-

terium der hl. Agnes (*Bottari* Sculture e pitture III, tav. 139), die vier Ecken einer Deckenverzierung im Coemeterium des hl. Petrus und Marcellinus (*Bottari* l. c. II, tav. 99), spätere Mosaiken und Grabschriften haben das Bild des Hirsches allein. Deutlicher wird dessen Bedeutung, wenn in der alten Empore von S. Johann im Lateran zwei Hirsche sich nach einem in ihrer Mitte befindlichen Kreuze hin bewegen (*Crescimbeni* Chiesa Lateran. 150), oder wenn Hirsche gierig trinken von dem Wasser, das in vier Bächen einem Berge entströmt, auf welchem ein Lamm steht. Letztere Darstellung findet sich auf römischen (*Bottari* II, tav. 21 u. 22) und südgallischen Monumenten (*Millin* Voyage dans les dép. du Midi de la France I, pl. 58[4], 59[3], 38[8], 26; s. unsere Fig. 245). Das Lamm (s. d.



Fig. 245. Sarkophag (nach Millin).

A.) auf dem Berge sinnbildet Christum, die vier Flüsse (s. d. A.) bezeichnen die vier Evangelien. Die gierig trinkenden Hirsche sind die, welche das Evangelium bereitwillig und freudig aufnehmen und volle Sättigung finden, gemäss den Worten: ‚wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern es wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das da fliesset ins ewige Leben‘ (Joh. 4, 14). Ihre Sättigung an der Quelle des zum ewigen Leben fliessenden Wassers haben gefunden die Apostel, die Heiligen, alle guten Christen. Daher erklärt es sich, wenn der H. Symbol war dem hl. *Hieronymus* (In Isai. c. 34) der Apostel, *Beda dem Ehrwürdigen* (In Ps. 28) der Prediger, Lehrer und Gläubigen, dem *Cassiodor* (In Ps. 41) der Heiligen, dem *Origenes* (In Cant. c. 5) der Büsser (letzteres wol in Beziehung auf Ps. 28, 9).

Dieselbe Psalmstelle (41, 2) bot Anlass, den H. zu wählen als Sinnbild des eifrigen Verlangens nach dem ‚Sacramente des Wassers‘ der Taufe. Auf einem altchristlichen Bilde der Taufe Christi in der Taufkapelle des Coemeteriums des hl. Pontianus (*Aringhi* R. S. I 381) ist unterhalb des getauften, im Wasser stehenden Heilandes ein aus demselben Wasser trinkender H. angebracht. In der alten Taufkapelle zu Pesaro sind zwei Hirsche abgebildet, die voll Gier nach einem Gefässe mit Wasser eilen, um sich zu tränken (*Paciaudi* De sacr. christ. baln. 154). Aehnliche Darstellungen sieht man auf alten Taufgefässen (*Paciaudi* l. c. 137) und auf einem schönen Sarkophage zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II 7, tav. 3 d). Nach dem Berichte des *Anastasius Biblioth.* (In Silvest.) war der Taufbrunnen in der Basilika des Erlösers zu Rom mit sieben silbernen Hirschen geziert. Durch diese Darstellungen sollte dem Auge die Sehnsucht des Katechumenen, den der hl. *Hieronymus* (In Ps. 41) mit einem H. vergleicht, gesinnbildet werden (desiderat venire ad Christum, in quo est fons luminis, ut ablutus baptismo, accipiat donum remissionis). Noch auf vielen frühmittelalterlichen Taufbecken kommt der H. vor oder das Taufwasser fliesst aus Gefässen in Gestalt eines Hirsches (*Bunsen* Beschr. Roms III 2, 265). Selbst die Sage, dass der H. giftige Schlangen verschlinge oder zertrete, wurde auf die Heilkraft der Taufe angewendet und auf Taufsteinen abgebildet (Kunstbl. 1841, 374). Auf einem alten allegorischen Bilde reitet Psyche (s. d. A.) auf einem galoppirenden Hirsche auf einen Brunnen zu, über dem Amor als Christus steht und aus seinen fünf Wundmalen das Wasser ergiesst. *Herm. Hugo* Pia desid. 358. Vgl. *Münter* Sinnb. I 58 f. MÜNZ.

HIRT, der gute, s. Pastor bonus.

HIRTEN, Anbetung der. Wenn auch begreiflicher Weise weniger häufig, als die für die Heidenchristen beziehungsreichere Anbetung der hl. drei Könige, findet sich doch auch die Anbetung der H. auf Denkmälern des Alterthums mehrfach dargestellt. Unzweifelhaft erblicken wir diese Scene auf zwei römischen Sarkophagen (*Aringhi* R. S. I 615, II 355 u. [identisch] 395); auf einem Grabsteine aus dem J. 343 (*de Rossi* (Inscript. I 51), auf einem Sarkophage zu Arles (*Millin* Midi de la Fr. pl. LXVI 4), auf einem der Oelgefässe, welche der hl. Gregor d. Gr. der Königin Theodelinde sandte und welche noch zu Monza aufbewahrt werden (*Mozzoni* Sec. VII 75), auf einem Elfenbeingefässe zu Werden a. Ruhr aus dem 6.—7. Jahrh. (über die Zeitbestimmung s. oben S. 410. In den Gemälden der Katakomben hat sich eine sichere Darstellung dieses Gegenstandes bisher nicht gefunden. (Ueber die Frage, ob die mit einem Stabe neben Maria an der Krippe in mehreren Darstellungen abgebildeten Personen einen der H. oder, was weit wahrscheinlicher ist, den hl. Joseph bezeichnen soll, s. *de Rossi* Bull. 1878, 20.) Auf dem erstgenannten der beiden römischen Sarkophage erscheinen zwei H., auf dem andern ausserdem ein mit langer Tunica und Mantel bekleideter, unbärtiger Mann, eine Rolle, das Sinnbild der Prophetenwürde, in der Hand tragend, ohne Zweifel Isaias, der

Prophet der Kindheit des Erlösers, der auch auf Ochs und Esel, bei denen er hier steht, hinwies: cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui (Is. 1, 3). Auf allen diesen Darstellungen, mit Ausnahme des Oelgefässes zu Monza, liegt das göttliche Kind, in Windeln gehüllt, in der Krippe, an welcher Ochs und Esel (s. d. A. Ochs u. Esel) stehen. Auf diesem Oelgefässe der Königin Theodelinde ist die Anbetung der H. mit der der hl. drei Könige in Einer Composition vereinigt. Maria sitzt in der Mitte auf einem stattlichen, oben von Engeln umschwebten Throne, das göttliche Kind auf dem Schoosse haltend; links bringen die Weisen aus dem Morgenlande ihre Gaben dar, rechts erblickt man die frohlockenden H.; in der untern Abtheilung die fröhlich hüpfende Heerde. In dem erwähnten rundlichen Elfenbeingefäss zu Werden a. R. erblickt man in der Krippe das



Fig. 246. Von einem Sarkophag bei **Bottari** (tav. CXCIII).

göttliche Kind, in Windeln gehüllt, neben demselben Maria, hinter derselben Ochs und Esel, während in der Höhe ein Engel schwebt; zur Seite sitzt der hl. Joseph mit reichem Haupthaar und Bart, in Tunica und Pallium gekleidet, das Haupt auf die linke Hand gestützt, während die Rechte als Anzeichen der mühseligen Fussreise nach Bethlehem den geraden Reisestab hält. Auf der andern Hälfte des Gefässes sieht man die H. mit der Exomis bekleidet, einen in einer geflochtenen Hütte, die beiden andern mit gekrümmtem Hirtenstab im Freien, und ebenso wie die beiden Schafe und die Ziege, nach dem in der Höhe erscheinenden Stern, dem Sinnbild der ‚frohen Botschaft', aufblickend. In einer sehr schön ausgeführten Hirtenscene auf einem Sarkophage aus dem Coemeterium der hl. Priscilla, in welcher man drei H. erblickt, von denen einer sitzend ein Lamm festhält, der andere aufrecht steht, und der dritte, ebenfalls stehend, das Kinn an die auf den spiralförmig gestreiften Hirtenstab gelehnte Hand stützt (*Aringhi* R. S. II 267; *Bottari* Tav. CLXIII), glaubt letztgenannter Schriftsteller ebenfalls die Darstellung der H. zu finden, welche auf dem Felde wachten und die frohe Botschaft des Heils zuerst empfingen, während der erstgenannte darin eine Darstellung des guten Hirten erblickt, welcher Ansicht sich auch *Kraus* (R. S. 312) angeschlossen hat.

Die Darstellung der Anbetung der H. war eine Erinnerung, wie Christus, der ‚Hirte Israels' (Matth. 2, 6; Joh. 10, 1), zuerst den H. verkündigt wurde, und wie die patriarchalisch einfachen (*Origenes*), die Armen und Demüthigen der Erde (Is. 61, 1) vor allen anderen das Evangelium empfingen (Luc. 4, 18; Matth. 11, 5), und H., denen die ersten Boten des Erlösers (Luc. 2, 18) an das übrige Volk, an ‚die Schafe des Hauses Israel' (Matth. 9, 36), wurden, zum Vorbilde, wie das Heil nicht in Schrecken und Gewalt, sondern von Jesus an immerdar durch Hirtenwort und Hirtensegen fortan aller Creatur zukommen soll (I Petr. 5, 2).

HEUSER.

HIRTENSTAB. Sowol in den symbolischen, als in den historischen Hirtenscenen und in den Darstellungen des guten Hirten kommt der H. vielfach vor. Häufig erscheint derselbe am obern Ende gekrümmt (z. B. *Aringhi* R. S. I 531, 577, 579; II 193), allein diese Krümmung ist demselben nicht wesentlich (*de Rossi* Bull. 1878, 30), denn dieselbe erscheint auch mehrfach bei gewöhnlichen Reisestäben, wie anderseits unzweifelhafte Hirtenstäbe ohne dieselbe erscheinen (z. B. *Aringhi* R. S. I 291, 303, 323, 573, 581; II 25, 213, 267, 285; *Garrucci* Vetri tav. VI [3], [7]). Der H. ist 1) Symbol der Hirtengewalt. Hic ergo Dominus et Deus noster ... ovis et pastor in nobis est, quia nos invisibili baculo et salutari virga intus regit, ut etiam si ambulemus in umbra mortis, non timeamus mala, quia nobiscum Deus est (*Paulin. Nol.* Epist. ad Florent. n. 2). In dem gekrümmten Stabe, dem pedum, tritt mehr die Idee des Sammlers der zerstreuten Heerde, in dem geraden Stabe (agolum, pastorale baculum, quo pecudes aguntur) mehr die Idee der widerspenstigen Schafe in den Vordergrund. Christus als guter Hirt mit dem Lamm auf den Schultern erscheint desshalb regelmässig (Ausnahmen nur bei *Aringhi* R. S. I 579 und *Garrucci* Vetri tav. VI [3], [7]) ohne Stab und mit der Hirtenflöte, weil er in seiner Milde die irrenden Schafe mehr durch seine Stimme (Joh. 10, 16) zurückruft, als durch Strenge zurücktreibt: οἶδα δὲ ἐγὼ καὶ ποιμένας, ὅσοι προβατεύειν χρηστοὶ, ὀλίγον μὲν χρωμένους καλαύροπι, ποιμαίνοντας δὲ τὰ θρέμματα τῇ σύριγγι (cfr. *Basil. Seleuc.* Hom. 26).

Auf vielen Darstellungen, wo der gute Hirt zwischen den Schafen erscheint, sehen wir desshalb ihn sowol den Stab als die Hirtenflöte tragen, weil er die Heerde mit

beiden, wenn auch mehr mit dieser als mit jenem leitet: ὀλίγα μὲν τῇ βακτηρίᾳ, τὰ πολλὰ δὲ τῇ σύριγγι (*Gregor. Naz.* Orat. II, al. I, n. 9).

2) Wie der gute Hirt seine Schafe mit der Speise seiner Lehre nährt, so galt der H. dem Alterthum auch als ein Sinnbild der Lehre Christi: hanc verbi doctrinam virgam nuncupari ex veteri ita cognitum est, cum dicitur: virga directionis virga regni tui, quia haec eadem est virgae directio, qua per doctrinam in aequam viam utilemque deducimur, et quae virga regni est, necesse est ipsa illa doctrina sit regni (*Hilar.* Tract. in Ps. II 37).

3) Der gute Hirt nährt uns aber nicht nur mit der Speise der Lehre, sondern auch mit seinem eigenen Fleisch und Blut. Darum finden wir auch den H. mit dem Milcheimer, der mulctra (s. d. A. Mulctra) verbunden, als eucharistisches Symbol (*Garrucci* Storia II 34; Vetri 62, 63, wo die Beweise aus den Vätern; *de Rossi* R. S. I 349). So bei *Aringhi* R. S. I 557, II 193; *de Rossi* R. S. tav. XII. In dem letztgenannten Bilde, aus einem der ältesten Cubicula von S. Lucina, wird der Milcheimer nicht nur durch den beigefügten H. als die mulctra des guten Hirten bezeichnet, sondern er steht auch, wie der gute Hirt, zwischen einem Lamm und einem Widder, den Repräsentanten der christlichen Heerde, und ist auf einen Altar gesetzt: ‚e manifesto l' ara del vaso eucaristico essere qui sostituita nel luogo del pastore, che è Cristo; e quest' ara è l' altare della mistica oblazione, nella quale non il pane e il vino, ma la carne e il sangue del pastore medesimo sono offerti e distribuiti ai fideli in cibo e bevanda' (*de Rossi* R. S. I 348; vgl. *Döllinger* Hippol. u. Call. 343—353).

4) In dem Stabe erblickte man auch ein Symbol des Kreuzes: baculorum usus crucis symbolum (*Aug.* Serm. 107 de temp.). Zur deutlichern Darstellung dieser Idee finden wir auch das Lamm, dieses Sinnbild des guten Hirten und des auf dem Kreuze geschlachteten Erlösungsopfers, wie sonst mit dem H., so zuweilen mit dem Kreuze dargestellt (*Aringhi* R. S. II 25); ebenso Christus als guten Hirten mit dem Kreuzstabe in den Mosaiken der Kirche S. Naz. e Celso zu Ravenna aus dem J. 440 (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXVII² 227). Dem doppelten Ideenkreis des Kreuzesopfers und des eucharistischen Opfers und Mahles gehört ohne Zweifel die Darstellung bei *Aringhi* R. S. II 91 an, wo in den Ecken des Deckengemäldes viermal das Lamm mit dem Milcheimer auf dem Rücken abgebildet ist, welches an der Seite statt des Stabes eine Palme, das Symbol des Kreuzes (*Boldetti* Osserv. 273) trägt. HEUSER.

HISTOPEDES *(pederecti)* hiessen die Eunomianer, weil sie die Täuflinge bei der Taufe den Kopf ins Wasser und die Füsse in die Höhe strecken liessen. *Epiph.* Haer. LXXVI; vgl. *Theodoret.* Haer. fab. IV 3.

HOCHZEIT, s. Eheschliessung.

HOLZSCULPTUREN. Plastische Arbeiten in Holz kamen in altchristlicher Zeit hauptsächlich bei dem Dachwerk der Basiliken (s. d. A. Basilika) und bei den Thüren der Kirchen vor. In letzterer Hinsicht ist das Portal von Sabina, jetzt ziemlich allgemein als ein Werk des 5.—6. Jahrh. angesehen, ein Denkmal ersten Ranges; vgl. d. Art. Thüren.

HOMILIARIUM, s. Predigt.

HOMILIE, s. Predigt.

HONIG. 1) Den Neugetauften wurde nach der hl. Communion (*Probst* Sacram. 153) Milch und H. gereicht. Dehinc ter mergitamur . . . inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus (*Tertull.* De cor. c. 3). Der Gebrauch war älter als Tertullian und bestand schon zur Zeit des Abfalls der Marcioniten, da diese denselben trotz seines Widerspruchs mit ihrem Lehrsystem beibehalten hatten (*Tertull.* Adv. Marc. I, c. 14). Für die orientalische Kirche bezeugt *Clemens Alex.* (Paedag. I, c. 6) diesen Gebrauch, allerdings nicht ganz klar, da die Stelle auch von der Darreichung von Milch allein verstanden werden kann. Derselbe wird in der lateinischen Kirche noch im 10. Jahrh. erwähnt (*Joh. Diacon.* Ep. ad Senor. n. XII bei *Mabillon* Mon. Ital. t. I, p. 2, 75), in dem äthiopischen Ritus hat er sich bis heute erhalten und hatte bei den Jakobiten nach dem Zeugniss des Bischofs Macarius (756) von Anfang an bestanden (*Martène* De ant. eccl. rit. I, c. I, act. XV, n. 16; *Assemani* Cod. liturg. I 3), was ebenfalls einen Beweis für das frühe Vorkommen desselben in den orientalischen Kirchen liefert. Wegen der Beziehung zur hl. Taufe konnte der H. in der africanischen Kirche ‚in die solemnissimo', d. h. am Charsamstage als dem feierlichsten Tauftage, bez. in der Messe der Osternacht pro infantium mysterio, d. h. für den Gebrauch bei der Taufe, am Altare geopfert werden und erhielt eine eigene Benediction, zur Unterscheidung von dem hl. Sacramente (primitiae vero seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantium mysterio solet offerri, quamvis in altari offeruntur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis et sanguinis distinguantur; *Conc. Carthag.* III (397) c. 24). Ueber diese Form des Textes vgl. *Labbe* Concil. II 1170. Dieselbe findet

sich so auch in dem jedenfalls vor dem Ende des 6. Jahrh. entstandenen Cod. can. eccl. Afric. c. 27. Der alte Ordo Rom. hat ebenfalls eine Formel für die Segnung von Milch und H. (*de Saussay* Panopl. sacerd. II 2, art. 7).

Die Bedeutung dieser Ceremonie war eine mehrfache. 1) Wie bei Griechen und Römern (*Euripid.* Bacch. V 142; *Ovid.* Metamorph. I 111) Reichthum an Milch und H. als Bild der Annehmlichkeit und Fruchtbarkeit eines Landes diente, so auch in der hl. Schrift (Exod. 3, 8; Levit. 20, 24; Num. 13, 28; Deuteron. 6, 3; Jos. 5, 6; Ezech. 20, 6) zur Bezeichnung der Herrlichkeit des Landes der Verheissung. Diese terra repromissionis selbst war für den Christen ein Bild der Kirche, in die er durch die Taufe eintrat, und des ewigen Lebens, auf welches er durch diese die Anwartschaft erhielt, Milch und H. aber ein Bild der geistigen Güter, welche die Kirche spendet und durch welche der Christ vor dem Rückfall in die Sünde gewarnt und bewahrt und zur Erlangung der ewigen Seligkeit befähigt wird, sowie ein Bild der ewigen Wonne des Himmels. ‚Sie nahmen Milch und H. zum Gedächtniss der künftigen Welt und der Süssigkeit der Güter, welche durch diese Zeichen angedeutet werden, so dass sie nicht zur Bitterkeit zurückkehren und zertheilt werden' (*Hippol.* Canon. arab. c. 19, n. 15 u. 16). Ebenso findet *Clemens Alex.* l. c. in der Darreichung von Milch (und H.) an die ἀναγεννηθέντες eine Erinnerung an τῆς ἀναπαύσεως τὴν ἐλπίδα, τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ . . . ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγέγραπται· διὰ τῆς ἐνύλου καὶ τὴν ἁγίαν μνηστεύομεν τροφήν. 2) Eine andere Bedeutung war nahegelegt durch die Worte I Petr. 2, 2: sicut modo geniti infantes rationabile, sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem: si tamen gustastis, quoniam dulcis est Dominus. Wie hier die Güter, zu deren Theilnahme die Gotteskindschaft, und sie allein, berechtigt, als geistige (rationabile, vgl. Röm. 12, 1) Milch bezeichnet wird, so wird man auch Milch und H. bei der Taufe als Sinnbilder dieser übernatürlichen Güter, deren Genuss uns erkennen lässt, quoniam dulcis est Dominus, an erster Stelle die hl. Eucharistie (favus: Christus, *Melito* [mit Bezugnahme auf Luc. 24, 42] Clavis spicil. Solesm. III 40) betrachtet haben. Ein ausdrückliches Zeugniss dafür haben wir freilich erst aus dem 10. Jahrh. in dem schon erwähnten Briefe des Johannes Diaconus an den Erzbischof Senarius: baptizatis ergo hoc sacramenti genus offertur, ut intelligant, quia non alii, sed ipsi qui participes fiant corporis et sanguinis Domini, terram repromissionis accipient, cuius iter inchoantes, tamquam parvuli lacte nutriuntur et melle, ut incipiant decantare: quam dulcia faucibus meis eloquia tua, Domine, super mel et favum. Lac ergo et mel potuntur novi homines post amara delicta, ut qui in prima nativitate corruptionis lacte nutriti sunt et amaritudinis lacrimas inchoarunt, secunda generatione lactis et mellis dulcedinem in ecclesiae visceribus sumant, ut nutriti talibus sacramentis incorruptionis perpetuae mysteriis consecrentur (*Mabillon* Mus. Ital. I, p. 2, 75). Eine Andeutung dieses Sinnes kann man in den Worten der hl. Agnes (mel et lac ex ore eius suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas) finden, die wol aus ihren Acten in ihr Officium gekommen sind.

2) Dem H. schrieb das Alterthum eine die Verwesung aufhaltende Kraft zu (*Plin.* Hist. nat. XXII 50). Wie Alexanders d. Gr. und des spartanischen Königs Agesipolis, so wurde in der christlichen Zeit der Leichnam des hl. Epiphanius, der auf einer Seefahrt starb, mit H. übergossen, um ihn bis zur Ankunft in Cypern zu erhalten (*Nicephor.* X 46).

3) Als symbolische Bedeutungen des Honigs finden sich bei *Melito* Clavis de best. (Spicil. Solesm. III 40) folgende angegeben: XXIV **Mel:** 1) dulcedo divini eloquii (Ps. 118, 103); 2) dulcedo Christi (Deut. 32, 13; Ps. 80, 17); 3) dulcedo peccati et vita voluptuosa (Levit. 2, 11); 4) gratia spiritualis (Eccli. 24, 17); XXV **Favus:** 1) Christus (Luc. 24, 42); 2) scriptura divina (Cantic. 5, 1); 3) illecebrosa deceptio haereticorum (Prov. 5, 3). HEUSER.

HONOR CATHEDRAE, ist der technische Ausdruck für die Art und Weise, wie sich der Vorrang des höhern Klerus in der Gemeinde vor den übrigen äusserte. Cathedra bezeichnet hier nicht wie sonst wol den bischöflichen Stuhl ausschliesslich oder die Lehrgewalt, sondern die Sitzplätze, welche der Klerus in der Kirche während des Gottesdienstes einnahm (*Conc. Nicaen.* c. 18). Er sass nämlich in einem mit durchbrochenen Schranken (κιγκλίδες, cancelli) abgesonderten und eingefriedigten Raume. Dieser hervorstechende Ehrenplatz gab für die gesammte äussere Stellung des Klerus den Namen her und umfasst H. c. also die Ehre, die ihm von den Gläubigen erwiesen wird (ἡ ἔξωθεν τιμή, *Conc. Antioch.* c. 1), die Titulatur ἡ κλῆσις, die Vorrechte und Standeskleidnng eines Klerikers. Alles dieses ging mit der durch einen giltigen Richterspruch erfolgte Ausstossung aus dem Klerus verloren (vgl. *Conc. Sardic.* c. 20, *Hippon.* c. 37, *Agath.* c. 49; *Balsam.* zu Antioch. conc.; *Basil.* Ep. c. 27; *Cypr.* Ep. 59). Ausnahmsweise jedoch, wenn man be-

sondere Milde übte, kam es zuweilen vor, dass man sonst völlig vom Amte entsetzten, der Ausübung der Weihe und der Jurisdiction beraubten Klerikern die äussere Standesehre beliess. *Pallad.* Vit. Chrysost. ed. Bicotius 136. Vgl. *Morinus* Exercit. eccl. II 13; *Kellner* Buss- u. Strafverf. gegen Kleriker, Trier 1863, 37 u. 44. KELLNER.

HOROLOGION, bei den Griechen das Buch, in welchem preces et carmina septem horarum enthalten sind. Es enthält auch das Menologium für die grösseren Feste des Jahres. Ausgaben Venet. 1831, 1850; Rom. 1876. Vgl. *Christ* und *Paranikas* Anthol. gr. p. LXXII; *Nilles* Kalendar. manuale XLV.

HORTULANUS, der Gärtner in den Benedictinerklöstern. *Reg. s. Bened.* c. 31; *Bened. Anian.* LXXI, 17, 7.

HOSIANNAH (Hosanna, Osanna) ist eine liturgische Formel, welche aus Ps. 118 (117 Vulg.) stammt (s. dort: אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא) und die Bedeutung von ‚Rette ihn doch, hilf ihm doch‘ u. dgl. hat, wie denn auch die Septuag. obige Stelle mit ὦ κύριε σῶσον δή übersetzt. Die Lateiner schreiben gerne nach dem gräcisirten ὡσαννά (Matth. 21, 9; Joh. 12, 13), Osanna (seltener Osianna), obschon *Hieron.* Ep. 145 ad Damas. nachgewiesen hat, dass nach dem Hebräischen die Schreibweise ‚Hosianna‘ (Hoschiahna) die richtige sei. Im N. Test. hören wir diesen Ruf zuerst aus dem Munde der Volksschaaren bei dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem. Nicht ohne Zusammenhang dürfte die Wahl dieses Zurufes mit den nahen jüdischen Ostern stehen, an welchen das grosse Hallel gesungen wurde, wovon gerade der oben erwähnte Ps. 118 (117) einen Bestandtheil bildete. Seinem Ursprunge nach ein Bittgebet, scheint das Wort H. schon bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem mehr die Bedeutung einer Doxologie angenommen zu haben. Diese letztere Bedeutung wurde auch bald in der christlichen Kirche die vorherrschende; so schon bei Gelegenheit des Martyriums des Apostels Jakobus (*Euseb.* Hist. eccl. II 23), dann in den *Constit. Apost.* VIII 13, woselbst gedachte Formel zum erstenmal in die Liturgie eingeführt erscheint, ebenso in den meisten anderen Liturgieen des Orients und Occidents. *Goar* giebt in seinem Euchołog. graec. dem H. geradezu den Namen eines Hymnus triumphalis. Von den Commentatoren halten *Origenes* und *Hieronymus* noch an der ursprünglichen Bedeutung σῶσον δή, salvum fac, obsecro, salutem praesta fest, während schon bei *Theophylact.* Comm. in Marc. c. 11 die zweite Interpretation durch ὕμνος neben der ersten Aufnahme findet. *Augusti* Denkw. V 218 meint, die Feier des Palmfestes (festum Hosiannae) scheine am meisten dazu beigetragen zu haben, das Wort als eine ovatio und laeta acclamatio zu gebrauchen. Gewiss nicht richtig ist die Meinung des hl. *Augustinus* Tract. 50 in Ioan. in fine, wonach H. lediglich ein Empfindungswort wäre, das eine pure Gemüthsbewegung ausdrückt. In der Liturgie wurde das H. bei den Doxologieen verwendet, so namentlich am Schlusse der Präfation in der Messe. In einigen alten Sequenzen und in manchen Formularen des gallicanischen Benedictionale findet sich das Zeitwort ‚hosannare‘ oder ‚oiannare‘ der Bedeutung nach synonym mit ‚laudare‘. Das H. pflegte nach *Hieronymus* bisweilen von den Gläubigen den Bischöfen zugerufen zu werden, was aber jener nicht billigt, indem er Comm. in Matth. 21 schreibt: ‚videant ergo episcopi et quantumlibet sancti homines, cum quanto periculo dici ista sibi patiantur, si Domino, cui vere hoc dicebatur (quia necdum erat solida credentium fides), pro crimine impingitur.‘ Hiezu gehört ein Citat des *Valesius* Not. in Euseb. II 23 aus dem Itinerarium eines Mönches Antoninus mit der Begrüssungsformel: ‚benedicti vos a Domino benedictusque adventus vester, Osanna in excelsis‘. Schliesslich wollen wir noch auf eine Vergleichung der Feierlichkeiten zwischen Dom. in Palmis und dem jüdischen Laubhüttenfeste aufmerksam machen; bei beiden ist neben dem Gebrauche der Palmen auch das H. aus Ps. 118 (117) in hervorragender Weise vertreten. KRÜLL.

HOSPITÄLER, siehe Wohlthätigkeitsanstalten.

HOSPITALITÄT, s. denselben Art.

HOSTIE. Indem wir betreffs der Materie der Hostien auf S. 173 f. verweisen, soll hier im Nachtrag zu dem S. 174 Gesagten noch eingehender von Gestalt und Grösse derselben, sowie von den Zeichen die Rede sein, welche ihnen aufgedrückt wurden. Auf den Monumenten erscheinen die eucharistischen Brode durchgehends rund und abgeplattet, wie wir es z. B. auf den Darstellungen in den sog. Sacramentenkapellen in S. Callisto sehen. Damit stimmen die Angaben der Väter überein. *Epiphanius* (Anachor. n. 57) nennt das Brod στρογγυλοειδὲς, von runder Gestalt; *Caesarius*, der Bruder des hl. Gregor von Nazianz, sagt (Dialog. III 9, 169): während der Leib des Herrn aus Gliedern bestehe, sei das consecrirte Brod rund. Eine abweichende Form der Brode erblicken wir auf einem Gemälde im Coemeterium der Lucina, indem dieselben dort ringartig sind und in der Mitte eine Vertiefung oder ein Loch haben. Der-

artige Brode in Form von Kränzen werden noch heute in Italien gebacken, und neben den oben besprochenen Broden müssen auch solche in Gestalt von Reifen oder Kränzen in der alten Kirche angewendet worden sein. In der That gebraucht Papst Zephyrinus für die Eucharistie den Ausdruck corona, und dieselbe Bezeichnung (oblationum coronae) findet sich bei *Gregor d. Gr.* (Dial. IV 54). Diese Form der eucharistischen Brode hat sich bis in das MA. erhalten, wie sich aus der Regula monach. c. 19 ergiebt, wo dieselben als coronae und rotulae bezeichnet worden; auch der um 1100 in Constanz lebende Bernoldus (vgl. *Bingham* Lib. XV, c. 3, § 6) sagt: oblatae ... fieri iubentur ad speciem coronae, quod est tortum panis.

Was die Grösse anbetrifft, so erscheinen die auf dem Opfertische in den Katakomben abgebildeten Brode ausserordentlich gross, z. B. auf einem Fresco in S. Callisto fast dreimal grösser, als der Kopf des nebenstehenden Priesters. In den Körben der Brodvermehrung sind nicht Stücke, sondern stets ganze Brode, aber von viel kleinerer Form, abgebildet. In der alten Kirche wurde nicht, wie es jetzt Brauch ist, eine grössere H. für den Priester und für das Volk kleinere bereitet, sondern von Einem Brode wurde Allen ausgetheilt. ‚Illud,‘ sagt der hl. *Augustin* (Ep. 149, 16), ‚quod in mensa Domini benedicitur, ad distribuendum comminuitur.‘ Das Gleiche bezeugt für noch viel spätere Zeit, für das 11. Jahrh., der Cardinal Humbert: Romana ecclesia usque nunc observat: panem integrum benedicit et fractum singulis particulatim distribuit. Zur Austheilung an das Volk bedurfte es daher grosser und weiter Patenen oder Schüsseln. *Gregor von Tours* spricht von einer solchen patena argentea sacrosancti altaris, welche so gross war, dass sie frevelhaft zum Fusswaschen missbraucht wurde (Mirac. 85). Von den grossen Glaspatenen der ältesten Zeit sind uns noch manche Bruchstücke erhalten (s. d. A. Goldgläser).

Die Partikel, welche die Gläubigen communicirten, waren so gross, dass sie zum Genusse mit den Zähnen zerkaut werden mussten. *Gregor von Tours* (Mirac. 87) erzählt von einem Priester, der, obgleich er bis post gallicantum an einem Gelage theilgenommen hatte, dennoch zu celebriren wagte. Verum ubi confracto corporis dominici sacramento et ipse sumpsit et aliis distribuit ad edendum, mox ad terram venit, ac spumas cum ipsa mysterii sacri particula, quam dentibus comminuere non valuit etc. *Agnelli* in seiner Vita Pont. Ravenn. unterscheidet zwischen panes (communes) und oblatae; beide wurden von den Gläubigen in ihren Backöfen bereitet, und er gebraucht in Bezug auf letztere die Wendung: oblationes discerpere. Und wenn nach *Martène* am Gründonnerstage den Armen hostiae non consecratae, sed benedictae, loco panis benedicti ausgetheilt wurden, so mussten diese Hostien von einigem Umfange sein, da sie die Armen nähren sollten. Berengar von Tours legte auf dem Concil zu Rom 1069 ein Glaubensbekenntniss ab, in welchem er ebenfalls von dem Zermalmen der sacramentalen Gestalten mit den Zähnen redet. Petrus Cluniacensis, der um die Mitte des 12. Jahrh. lebte, berichtet (Mirac. I 5) von Jemand, der unwürdig communicirt habe und der desshalb frusta omnia comminuti corporis Christi ... refundere coactus est.

Uebrigens erhielten schon frühe die Hostien die Form von platten Brodkuchen (placenta), von nicht zu grossem Umfange. Bereits dem Papste Alexander I wird eine Verfügung zugeschrieben: ut oblatio fieret in azymo et in modica quantitate, dicens: haec oblatio quanto potior, tanto parcior. Thatsache ist, dass das Concil von *Toledo* 693 (*Hefele* C.-Gesch. III 321) vorschrieb, es sollten zur Messe mit Sorgfalt präparirte ganze Brode, nicht zu gross, sondern eine modica oblata zur Consecration auf den Altar gelegt werden. Im Orient wurde es Brauch, aus einem solchen Brodkuchen ein passendes Stück besonders für die Opferung des Priesters auszuschneiden. Sophronius von Jerusalem (um 630) sagt, die H. ἐκ τοῦ ὅλου ἄρτου παρὰ τοῦ διακόνου ἢ καὶ τοῦ ἱερέως διατέμνεται (Comment. liturg. ap. *Mai* Spicileg. IV 37), indem er weiter hinzufügt, die προσφορὰ werde nach der Zahl der Anwesenden in Stücke getheilt; mehre sich die Menge, so müsse man die Theile wieder zerlegen. Was im Orient Sitte war, erschien den Vätern des vorhin genannten Concils zu Toledo durch den besondern Umstand verwerflich, dass Priester de panibus suis usibus praeparatis ein rundes Stück ausschnitten und zum hl. Opfer gebrauchten.

Etwa gegen das 11. Jahrh. kam die Sitte auf, die Hostien nicht mehr im Backofen, sondern in einem ferramentum caracteratum zu backen. *Honorius Augustod.*, der um 1130 lebte, sagt in seiner Gemma animae I 66: quia populo non communicante non erat necesse, panem tam magnum fieri, statutum est, eum in modum denarii formari. Aber um wenige Jahre früher tadelt noch Bernold von Constanz die damals in einigen Kirchen entstandene Sitte, Hostien ad imaginem nummorum et ad tenuissimam quandam et levissimam formam, a veri panis specie alienam zu bereiten, die daher indignae seien panis vocabulo pro sua tenuitate (*Bingham* XV, III 6). Uebrigens zeigen uns bild-

liche Darstellungen selbst noch aus dem 14. Jahrh. die Hostien bedeutend grösser, als sie gegenwärtig gebraucht werden (vgl. *d'Agincourt* Tav. CXX u. CXXIII).

In Kreuzform gekerbtes Brod hatten auch die Römer, und so finden wir es wiederholt auf antiken Sculpturen. Wenn die Christen gleichfalls das zur Eucharistie bestimmte Brod mit zwei oder drei sich kreuzenden Linien durchfurchten, so leitete sie dabei nicht allein die praktische Rücksicht, dasselbe leichter brechen zu können, sondern jene Linien waren ihnen Symbole und hl. Zeichen, indem die zwei sich schneidenden Linien sie an das Kreuz, die drei sie an die Anfangsbuchstaben I X, Jesus Christus, erinnerten. Der hl. *Chrysostomus* sagt in seiner Homilie Quod Christus sit Deus: in mensa sacra crux, in precibus crux, in purpuris crux . . . in mysticis coenis cum corpore Christi crux Christi resplendeat. Sophronius von Jerusalem (l. c.) führt das σφραγίζεσθαι τὴν προσφορὰν auf eine Vorschrift des hl. Basilius d. Gr. zurück. Allein wie die Gemälde und Sculpturen der Katakomben lehren, ist das mit besonderer christlicher Intention auf das eucharistische Brod gemachte Kreuz aus viel älterer kirchlicher Anordnung herzuleiten. Und dies lag auch um so näher, als selbst die Heiden eigens geformte Opferkuchen (libum oder strues) hatten (*Marquardt* Heiligthümer 198) und z. B. unter Iulian dem Apostaten ein heidnischer Richter panem signaculo suo signabat, also ein idololatrisches Symbol oder Bild in das Brod einbacken liess, das er dann verhungernden Martyrern vorsetzte (*Ruinart* III 368). Die Aegypter buken im Monat Perijni zum Andenken der Ueberwindung des bösen Gottes Typhon durch Osiris Opferkuchen mit der Figur eines gebundenen Esels (*Döllinger* Heidenthum u. Judenthum 437); *Gregor von Tours* (De glor. confess. 2) berichtet uns über eine heidnische Sitte seiner Zeit, den Götzen formas casei ac cerae vel panis zu opfern, welche Gaben nach Erbauung der Basilika des hl. Hilarius diesem dargebracht wurden. In der That finden wir in den Katakomben Darstellungen der eucharistischen Brode, welche über die mit Fleiss darauf angebrachten Zeichen keinen Zweifel lassen. *De Rossi* (Bull. 1873, 66) giebt den Grabstein eines Agatopus aus dem Coemeterium Trasonis aus der vorconstantinischen Zeit, wo ein Lamm (?) ein mit einem Kreuze bezeichnetes Brod im Munde trägt, das der Herausgeber unbedenklich als eucharistisches Brod erklärt. Die Arme erweitern sich nach den Enden. Ein in den Katakomben des Hermes gefundener Grabstein zeigt uns die fünf Brode und zwei Fische der wunderbaren Brodvermehrung; die Brode sind sämmtlich durch drei sich kreuzende Linien getheilt (*Perret* XLVII 18). *D'Agincourt* (Scult. tav. VIII[20]) veröffentlicht eine altchristliche Darstellung eines Mahles, wo wir in der Mitte auf einer Schüssel den symbolischen Fisch erblicken; daneben liegen zwei Brode, von denen das eine durch vier Linien in acht Theile gekerbt ist, das andere in der Mitte ein Kreuz mit abgestumpften Armen zeigt. Auch der von *Bosio* 216 publicirte Grabstein, wo ein Fisch einen Kreis im Munde hält, über welchem ein Kreuzanker steht, dürfte uns das Bild des eucharistischen Brodes vorführen (vgl. den von *Cavedoni* publicirten Grabstein des Syntrophion; die über und unter dem den Kreis halbirenden Strich stehenden Zeichen lassen sich schwer erklären). Aus späterer Zeit geben wir zwei hierher gehörige Darstellungen: einen Kelch (s. Fig. 247), auf welchem drei Brode liegen, die je mit zwei sich kreuzenden Linien bezeichnet sind, und von einer Miniatur der Bibliothek S. Germain-des-Prés (s. unsere Fig. 78 S. 174), einen Altar mit einem Kelch und neben demselben sechs Brode, jedes mit einem kleinen Kreuze darauf.


Fig. 247. Kelch mit Broden.

Ausser dem Zeichen der Erlösung oder dem Monogramm Christi wurde auch wol mit einem Stempel in den Teig der Namenszug desjenigen Gläubigen eingedrückt, der das Brod zur Feier der hl. Geheimnisse darbrachte. Einen solchen Stempel glaubt *de Rossi* (Bull. 1865, 80) in einem Siegel zu erkennen, das in den Katakomben gefunden wurde und auf welchem die Worte stehen: ΕΥΛΟΓΙΑ | ΕΥΠΟΡΙω.

Im MA. finden wir im Orient die eucharistischen Brode bald mit dem einfachen Kreuze, bald mit dem Kreuze und zwischen den vier Armen die Buchstaben IC XP N K, bald mit zwölf Kreuzen bezeichnet, die sich um ein grösseres gruppiren. Oder die eine Seite zeigt das AΩ mit einem Kreuze darüber, die andere die Buchstaben XPC. Manchmal laufen um den Rand als Umschrift die Worte: ΑΓΙΟC ΙCΧΥΡΟC oder ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC ΚΥΡΙΟC CΑΒΕωΓ (*Berlendi* Della oblazioni 9, 10, 15).

In der abendländischen Kirche wird das Bildniss des Herrn auf den Hostien von *Honorius Augustod.* (l. c.) im Anfang des 12. Jahrh. erwähnt: imago Domini cum litteris in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur. Später wurden die verschiedenen Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi in die Hostien eingedrückt, z. B. virgo in

sede residens infantemque in sinu servans, oder die schmerzhafte Mutter mit der Umschrift: ecce factus sum obediens patri usque ad crucem (*Berlendi* l. c.). In der Reformationszeit liessen einzelne Landesherren sogar ihre Wappen in die Hostien backen. DE WAAL.

HUMIPROSTATRIO, s. Busse.

HUNDEHALTEN. Das *Conc. Agath.* (a. 544) c. 55 verbietet Klerikern, Jagdhunde und Falken zu halten: episcopis, presbyteris, diaconibus canes ad venandum aut accipitres habere non liceat. Quod si quis talium personarum in hac voluntate detectus fuerit, si episcopus est, tribus mensibus se suspendat a communione; presbyter duobus mensibus se abstineat; diaconus vero ab omni officio vel communione cessabit. Aehnlich *Conc. Matisc.* II, c. 13 und mittelalterliche Synoden; vgl. *Bingham* VIII 86 f.; *Smith* Dict. I 800.

HYDROMANTIA, eine Gattung von Nekromantie, schreibt *Augustin* De civ. Dei VII 35 dem Numa zu. Sie kommt später noch bei *Rhaban. Maur.* De magorum praestigiis und bei *Gratian.* (Decret. caus. 26, qu. 5, c. 14, § 3) vor.

HYDROMYSTA (ὑδρομύστης), der mit der Besorgung und Darreichung des Weihwassers in der Kirche betraute Kirchendiener. *Synes.* Epist. CXXI.

HYDROPARASTATAE, s. Aquarii.

HYMNARIUM und **HYMNOLOGIUM,** das Buch, welches die in der kirchlichen Liturgie zu singenden Hymnen enthielt, wie deren eines von *Paulinus von Nola* zusammengestellt wurde (*Gennad.* De script. eccl. c. 49). Das Hymnarion entsprach also den späteren Cantionalien und Libri chorales einigermassen (*Pelliccia* I 159), ohne dass der Begriff sich ganz deckt.

HYMNEN, HYMNOLOGIE. Obgleich der Erlöser selbst den hl. Gesang als Bestandtheil der Liturgie autorisirte (Matth. 26, 30) und der Apostel Paulus unzweifelhaft dafür zeugt (Ephes. 5, 19; Col. 3, 16), dass schon zu seiner Zeit specifisch christliche Gesänge existirten, so erstreckte sich gleichwol der liturgische Gesang nur auf die Psalmodie und wol auch bald auf die dieser gleichgewertheten alt- und neutestamentlichen Cantica, wie dies u. a. ein alter alexandrinischer Psalmencodex, der ausser den Psalmen jene Cantica enthält, zu erweisen scheint. Der gewichtigste Zeuge für die Liturgie der ersten Jahrhunderte, die *Apostolischen Constitutionen,* kennt nur Psalmengesang beim Gottesdienst (II 57, 59). Dem widerspricht allerdings eine Nachricht bei *Eusebius* (Hist. eccl. VII 30), wonach Paul von Samosata, Bischof von Antiochien (260—272), die dort ‚zur Ehre unseres Herrn Jesu Christi üblichen Psalmen als zu neu und als Werke von Neulingen‘ abgeschafft und dafür am Osterfeste mitten in der Kirche Psalmen auf sich selbst durch Weiber habe singen lassen. Mag sonach auch die sanglustige Kirche von Syrien eine Ausnahme gemacht haben, die Regel steht gleichwol fest, und die Synode von *Laodicea* (zwischen 343 und 381), welche c. 59 mit den nichtcanonischen Schriften auch den Gebrauch der ἰδιωτικοὶ ψαλμοὶ in der Kirche verbot, dürfte hierin ein letzter Zeuge der alten Tradition sein. Indessen blieb das Bestreben der Synode erfolglos. Am Anfang des 5. Jahrh. war der Hymnengesang beim Gottesdienst in der griechischen Kirche allgemein; das Beispiel der Syrer, die Uebung der Häretiker, endlich die Absicht, den Gläubigen die angefochtenen Glaubenswahrheiten in gottesdienstlichen Gesängen einzuprägen und sie dadurch wirksam vor Verführung zu schützen, mag jedes seinen Theil hiezu beigetragen haben (*Theodoret.* Hist. eccl. II 24, IV 29; *Sozom.* Hist. eccl. IV 16, VIII 8).

Zahlreich sind aber die Zeugnisse für den Privatgebrauch der Hymnen bei den Christen der ersten Zeit. Schon *Plinius* weiss (X, ep. 97), dass sie Christo als ihrem Gotte Loblieder singen. Weitere Zeugnisse enthalten das Martyrium des hl. *Ignatius* (c. 7, wenn es echt ist!), *Clemens von Alexandrien* (Strom. VII 6, 7: γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες und an anderen Orten), *Origenes* (C. Cels. VIII 67) und Spätere zahlreich. *Eusebius* lässt schon gegen Artemon (um 200) versichern, dass dem Erlöser in christlichen Psalmen und Liedern die Gottheit zugesprochen werde (H. e. V 32), und ebendaselbst lobt *Dionys von Alexandrien* den ägyptischen Bischof Nepos wegen der vielen von ihm verfassten Hymnen (VII 24). Besonders waren es die Häretiker, welche die Hymnologie pflegten. Nach den *Philosophumena* (V 1) waren der Gnostiker Hymnen πολλοὶ καὶ ποικίλοι. Schon *Bardesanes* hatte nach Davids Vorbild 150 Lieder gedichtet und durch dieselben seine Lehre verbreitet, wie *Ephraem* sagt, ‚die Pest des Verderbens in die Decken musikalischer Schönheit hüllend‘ (*Hahn* Bard. gnostic. Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819). Sein Sohn *Harmonius* setzte als Hymnendichter die Bestrebungen des Vaters fort (*Theodoret.* H. e. IV 29). Dem Beispiele beider folgten *Apollinaris* (*Soz.* VI 25) und besonders die *Arianer* (*Socrat.* I 9, VI 8; *Soz.* VIII 8; *Philostorg.* II 2), aber auch auf der andern Seite *Chrysosto-*

mus (*Socr.* u. *Soz.* l. c.) und *Augustinus* (Ps. contr. part. Donati; cfr. Retract. I 20).

Darum ist es mindestens ungenau, wenn *Synesius von Cyrene* sich selbst den Ersten nennt, der Jesu einen Hymnus gesungen



Fig. 248. Titelblatt aus des Bischofs Maximus von Cythere (Cypern) Triodium, Venet. 1601 (Papebroch. Act. SS. Apr. III 788).

(Hymn. 7). Leider sind uns diese ersten Lieder sämmtlich verloren, wenn wir sie nicht mit *Münter* (Offenb. Joh., Kopenh. 1806) in einzelnen Abschnitten der Apokalypse oder mit *Smith* und *Cheetam* in einzelnen Stellen der paulinischen Briefe (Eph. 5, 14; I Tim. 6, 15. 16; II Tim. 11—13) wenigstens fragmentarisch erkennen wollen. Der älteste unter den noch vorhandenen Hymnen wird der ὕμνος τοῦ σωτῆρος am Schlusse des Pädagogs von *Clemens von Alexandrien* († um 217) sein. In knapper Fassung des Ausdrucks ist der Inhalt echt alexandrinisch fast nur durch Bilder angedeutet, das Metrum noch heute controvers (*Thierfelder* De christ. psalm. et hymn., Lips. 1868, 21 sqq.). Den gleichen Titel wie die kostbare Reliquie des Alexandriners führt eines der schönsten Lieder des auch in der Poesie eines Ehrennamens würdigen hl. *Gregor von Nazianz* († 390). Einer der umfangreichsten unter den christlichen Dichtern griechischer Herkunft, versteht es Gregor namentlich bei dogmatischen Stoffen, die Resultate seiner Speculation in warm poetischen Ausdruck zu kleiden und die abstracte Wahrheit durch vortrefflich gewählte Bilder reizvoll darzustellen. Wie sehr bleibt hinter dieser Glaubensgluth ein *Synesius* zurück († um 414) mit seinen unklaren Begriffen und dem Syncretismus von Christenthum und neuplatonischer Philosophie, der er huldigt (vgl. *Kraus* Studien über Synesius in Tüb. theol. Quartalschr. 1865, neueste Edition seiner zehn Ὕμνοι in *Christ* u. *Paranikas* Anthol. graeca, Lips. 1871). Des Martyrers *Methodius* († 311) alphabetische Strophen zum Lobe der Keuschheit (Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας) schliessen offenbar an Theokrit und Catull an. Die einfach lieblichen Lieder des Patriarchen *Sophronius von Jerusalem* († um 637) auf den Heiland, die Heiligen und ihre Feste zeigen schon durch den Titel (Ἀνακρεόντεια), wem sie nachgebildet sind. Von eigener Art ist der von *Pitra* wieder zu Ehren gebrachte *Romanus* (um 500), dessen Gesänge biblische Stoffe vielfach in Form des Dialogs behandeln und dadurch ein dramatisches Gepräge an sich tragen. Erwähnt sei noch der Ὕμνος ἀκάθιστος (so genannt, weil er stehend gesungen wurde) auf die seligste Jungfrau, angeblich vom Patriarchen *Sergius* von Constantinopel nach glücklicher Errettung der bedrohten Hauptstadt (626) verfasst. Von allen aufgezählten Hymnen (ausgenommen die des Romanus) ist dieser allein in die griechische Liturgie übergegangen und kann füglich das griechische Te Deum genannt werden. Er steht an Kraft und Majestät seinem lateinischen Seitenstück entschieden nach, übertrifft es aber auch durch die kunstvollere Form, den

Reichthum der Bilder und den poetischen Reiz im Ausdruck und Rhythmus. Der Grund, warum die älteren Hymnen, selbst die eines Gregor von Nazianz, keine Aufnahme in der Liturgie fanden, dürfte mit in der Form liegen, nach welcher sie theils geradezu an die heidnischen Lieder anschliessen, theils erst in einem Uebergangsstadium zu den späteren Hymnologen der griechischen Kirche stehen, welche ihre Strophen nicht mehr nach den antiken Kunstformen und den Regeln der Quantität, sondern auf numerischer Silbengleichheit und Harmonie des Accents aufbauten. — Zur Litteratur: *Daniel* Thesaur. hymnolog. t. III, Lips. 1855; *Christ* u. *Paranikas* Antholog. graec. carm. christ., Lips. 1871 (mit werthvollen Prolegomena); *Pitra* Analecta sacra spicil. Solesm. parata, Paris 1876; alle drei Sammlungen leider immer noch nur Anthologieen. *Pitra* Hymnographie de l'église grecque, Rome 1867; *Stevenson* Du rhythme dans l'hymnogr. de l'égl. grecque, Paris 1876.

Aelter als die griechische ist die Hymnologie in der syrischen Kirche. Führt doch die Kirche von Antiochien ihre Sangesweise auf den hl. Ignatius zurück, der in einer Vision den Gesang der Engel geschaut und danach den Gebrauch antiphonischer Hymnen eingeführt habe (*Socrat.* H. e. VI 8). Gegen Bardesanes, Marcion und andere Häretiker entwickelte sich dann gleichzeitig mit Gregor von Nazianz der hl. *Ephraem* († nach 379) zum classischen Hymnologen der Syrer. Voll Begeisterung für Orthodoxie und christliche Tugend besingt er in unzähligen Oden die Geheimnisse des Glaubens, verherrlicht die Feste, preist die Martyrer, mahnt zur Busse, zum Fasten, zu sittlichem Leben; in Hymnen betet er für die Todten, und nicht wenige von ihnen dienen zum apologetischen Kampf gegen Unglaube und Zweifel. Ist bei einer überaus grossen Fruchtbarkeit der poetische Werth mancher Stücke gering, die Nation, die an versificirten Predigten Geschmack fand, störte sich daran nicht, die Glaubensgluth, die aus allen weht, und der Eifer, mit dem der hl. Dichter sogar selber die Chöre einübte, welche in seinen Liedern die Orthodoxie vertheidigen sollten, rechtfertigen die Ehrennamen, welche ihm die Zeitgenossen gaben und die ein grosser Theil seiner Hymnen auch durch ihren poetischen Werth ihrem Verfasser sichern. Die späteren syrischen Hymnologen: *Jakob von Sarug* († 521, die ,Flöte des hl. Geistes, Harfe der Kirche'), *Rabulas von Edessa, Isaak d. Gr.* u. A. schliessen nach Form und Inhalt an Ephraem an; die Hymnen der syrischen Liturgie sind ausschliesslich Ephraem und seinen Schülern entnommen. *Assemani* Biblioth. orient. t. I u. III; *Daniel* t. III; *Overbeck* S. Ephraem Syr., Rabulae ep. Edess. Balaei aliorumque opera selecta, Oxon. 1865; *Bickell* S. Ephr. Syr. carm. nisibena, Lips. 1866; *dess.* S. Isaaci Antioch. opera, Gissae 1873 (vgl. *dess.* Conspectus rei literar. Syr.). Deutsche Uebersetzungen aus Ephraem von *Zingerle* (Bd. 4 u. 5 der ausgewählten Schriften, Innsbr. 1833), aus dem Sacerdotale der Maroniten von *demselben* (Tüb. Quartalschr. 1873), aus dem Brevier der Nestorianer von *Schönfelder* (Tüb. Quartalschr. 1866).

In der lateinischen Kirche ist der Privatgebrauch der Hymnen schon von den ältesten Zeiten her bezeugt. Schon *Tertullian* nennt unter den häuslichen Tugenden frommer Eheleute den Wetteifer im Absingen von Psalmen und Hymnen (Ad uxor. II 9: sonant *inter duos* psalmi et hymni et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet). Dagegen befindet sich *Bingham* ohne Zweifel im Irrthum mit der Behauptung, als ob auch die Hymnodie seit den ältesten Zeiten ein Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes gewesen sei (lib. XIV, c. 1, t. VI 25). Seine Beweise (lib. XIII, c. 5) sind nur für die Psalmen und solche Theile der Liturgie zwingend, die, wie die grosse Doxologie und die Präfation, wol gesungen wurden, aber ametrisch waren und darum mit den übrigen Gebeten auf die vermeintlichen Urheber der Liturgieen zurückgeführt wurden. Wenn auch die Stelle bei *Augustinus* (Conf. IX 7) dem hl. Ambrosius nicht die Einführung der Hymnodie überhaupt, sondern nur der orientalischen Art des Wechselgesangs der Hymnen zuschreibt, so wird doch auch die erstere von *Ambrosius* selbst angedeutet (Or. contr. Auxent.: hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt) und von Anderen geradezu behauptet (*Paulin.* Vit. s. Ambros. 13: hoc in tempore primum antiphonae, *hymni* ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; *Isid. Hisp.* De eccl. offic. I 6: inde hymni Ambrosiani vocantur, quia eius tempore primi in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt, cuius celebritatis devotis dehinc per totius occidentis ecclesias observatur). Endlich steht Binghams Ansicht nicht nur mit dem Concil von *Laodicea,* sondern auch mit zwei abendländischen Synoden im Widerspruch, nämlich mit dem Concil von *Braga* (563), welches mit Berufung auf die Kanones alle metrischen Gesänge verbot (c. 12: nil poetice compositum in ecclesia psallatur, sicut et sancti praecipiunt canones) und dem vierten Concil von *Toledo* (633), welches zwar den Hymnengesang vorschrieb, aber ausdrücklich anerkannte, dass er in der apostolischen Tradition nicht enthalten sei

(c. 13: quos, sc. hymnos, reprobant, pro eo quod de scripturis, sanctorum canonum vel apostolica traditione non existunt). Die Androhung der Excommunication für die Hymnenverächter zeigt, dass es letzteren weder an Zahl, noch an Ansehen mangelte. Wäre die Hymnodie beim Gottesdienst stets in Uebung gewesen, so würden Männer, wie Ambrosius und Gregor d. Gr. schwerlich so viel und so lange Opposition erfahren haben.

Als erster Hymnode, dessen Lieder uns erhalten sind, gilt in der lateinischen Kirche seit Isidor der hl. *Hilarius von Poitiers* († 366). Vielleicht hat das Exil unter Constantius ihm mit der Kenntniss der orientalischen Hymnodie auch Veranlassung zu ähnlichen Schöpfungen gegeben. Die wenigen Reste, die uns von seinem Buch der Hymnen geblieben sind, zeigen im Inhalt die dichterische Anlage, in der Form die Selbständigkeit des Dichters. Die vierzeilige Strophe mit der iambischen vierfüssigen Verszeile (Dimeter) und Anklängen an den Reim bietet bereits die Grundform des Kirchenliedes. Der herrliche Pfingsthymnus (Beata nobis gaudia) wird die Perle der Ueberreste des hl. Hilarius sein. Papst *Damasus* († 384) für alles Gute begeistert, zeigt wie im Epigramm, so auch im Hymnus poetisches Geschick. Das daktylische Lied auf die hl. Agatha führt bereits den Reim regelrecht durch. Mit dem hl. *Ambrosius* († 397) erreicht das Kirchenlied seine Blüte. Dass er Dichter des Te Deum sei, ist wol nicht zu erweisen, ebenso wenig aber auch das Gegentheil (*Bone* Das Te Deum, Frankf. [Broschürenverein] 1880). Die (wol zu strenge) Kritik der Mauriner erkennt nur noch 12 ambrosianische Hymnen als echt an. Die Form ist, wie bei Hilarius, mit unregelmässiger Anwendung des Reims. Die höchsten Wahrheiten, tief empfunden und wenn auch in einfacher Sprache, doch voll Hoheit und Würde vorgetragen, verleihen diesen Liedern für immer hohen poetischen Werth. Vgl. z. B. nur die Hymnen Aeterne rerum conditor, oder Splendor paternae gloriae, oder den im Brevier leider nicht berücksichtigten Adventshymnus Veni redemptor gentium. Wie sehr aber Ambrosius dem kirchlichen Gemeindelied die Wege gewiesen, erhellt aus der grossen Zahl der sog. Ambrosianen, die alsbald nach seinen Vorbildern allenthalben entstehen; sein Name verwächst so mit dem Kirchenlied, dass schon die Benedictinerregel (c. 17) das Wort Ambrosianum gleichbedeutend mit Hymnus gebraucht und dessen Begriff nach den Liedern des Ambrosius festgestellt wird. *Rufin.* (?) In Ps. 72: hymni sunt cantus, continentes laudem Dei . . . si sit laus et non sit Dei, non est hymnus; si sit laus et Dei et non cantetur, non est hymnus; oportet ergo, ut habeat haec tria: laudem et Dei et canticum; cfr. *Augustin.* In Ps. 148. Die meisten iambischen Hymnen des Breviers und viele andere gehören den Ambrosianen an. Sind sie auch nach Sprache und Inhalt sehr verschieden, so dürften doch die Uebersetzungen *Schlossers* den hohen poetischen Werth einer grossen Zahl derselben aufs neue erwiesen haben.

Nach Ambrosius erlangte der Spanier *Aurelius Prudentius* († 413) hohen Ruhm als Hymnode, wie als Dichter überhaupt. Unter seinen ‚täglichen' Liedern (Liber καθημερινῶν) ragen namentlich die Morgenlieder durch treffende Naturschilderungen und passend angeknüpfte ethische Anwendungen hervor. Das südlich feurige Temperament des Dichters fand aber in den Leiden und dem Heroismus der Martyrer die trefflichsten Motive. Reinheit der Sprache, hoher dichterischer Schwung und zarte Lieblichkeit der Diction zeichnen diese Lieder aufs vortrefflichste aus (vgl. z. B. Salvete flores martyrum). Ein hübsches Marienlied (Hymnum Mariae virginis) ist auch um desswillen bemerkenswerth, dass der Dichter darin kein Bedenken mehr trägt, wiederholt gegen die Quantitätsregeln scharf zu verstossen, ein Markstein in der Uebergangsgeschichte der poetischen Form von den altclassischen Vorschriften zu Rhythmus und Reim. Das auch in der Liturgie gebrauchte anapästische Todtenlied unseres Dichters (Iam moesta quiesce querela) ist, abgesehen von seinem drastisch-realistischen und doch so mild tröstenden Inhalt, schon durch das regelrecht eingehaltene Metrum äusserst wirkungsvoll (Opp. ed. *Dressel*, Lips. 1860). Mit Prudentius galt *Coelius Sedulius* († um 450) während des Mittelalters vorzugsweise als Poeta christianissimus. Von seinem kunstvollen Hymnus abcdarius (die Strophen, aus je vier jambischen Zeilen bestehend, beginnen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets) auf den Erlöser, in welchem erhabene Gedanken so anmuthig abwechseln mit den zarten Schilderungen frommer Empfindung eines gottinnigen Gemüthes, hat die Kirche zwei Abschnitte (A solis ortus cardine und Crudelis [hostis] Herodes [Deum]) in den Weihnachtsofficien verwendet und den Dichter durch Aufnahme einer Stelle in den Introitus der Messe (Salve sancta parens etc.) hoch geehrt (Opp. ed. *Looshorn*, Monast. 1879). Die Hymnen des *Ennodius* bleiben, insbesondere was poetische Diction angeht, weit hinter ihren Vorbildern in der Form zurück. Dagegen verdanken wir der angeblichen Gattin des Boëthius, *Elpis*, ein geistvolles Gedicht auf die Apostelfürsten im senarischen Versmasse (Aurea luce et

decore roseo). Alle Zeitgenossen überragt aber als Dichter und Hymnensänger *Venantius Fortunatus*, Bischof von Poitiers († um 603). Der Weihnachtshymnus (Agnoscat omne saeculum) wie das Lied auf die hl. Jungfrau (Quem terra pontus aethera), beide in jambischen Strophen mit unregelmässig wiederkehrendem Reim, sind voll poetischen Duftes; die zwei tief empfundenen Hymnen auf das hl. Kreuz (Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi proelium certaminis, letzterer im trochäischen Septenar) gehören zu dem Ergreifendsten, was die christliche Lyrik hervorgebracht hat. Damit sind wir bei *Gregor d. Gr.* selbst angekommen. Um Liturgie und Gesang gleich hochverdient, hat der Praktiker unter den Kirchenvätern als Hymnode wie als Theologe grössere Vorbilder nicht erreicht. Der Sapphikus Ecce iam noctis tenuatur umbra dürfte unter seinen Hymnen nach Form und Inhalt der beste sein.

Zur Litteratur: *Iudocus Clichtoveus* Elucidatorium ecclesiasticum, Par. 1515; *Daniel* Thesaur. hymnolog. t. I, Hal. 1841 (wo die ältere Litteratur angegeben ist); *Mone* Lat. Hymnen des MA.s, 3 Bde., Freiburg 1853; *Morell* Lat. Hymnen des MA.s, Einsiedeln 1866; *Wackernagel* Das deutsche Kirchenlied, Bd. I, Lpz. 1864; *Schlosser* Die Kirche in ihren Liedern, 2 Bde., Freiburg 1863 (Originaltexte mit vortrefflichen metrischen Uebersetzungen); *Königsfeld* Lat. Hymnen u. Gesänge, Bonn 1865; *Kayser* Antholog. hymn. lat., Paderb. 1865; *Rambach* Anthol. christl. Gesänge, Altona 1817, Bd. I; *Augusti* Denkw. aus der christl. Archäol., Lpz. 1822, Bd. V; *Buchegger* De orig. sacrae christ. poeseos, Frib. 1827; *Koch* Gesch. des Kirchenliedes, Stuttg. 1856; *Kayser* Beitr. u. Erkl. d. Kirchenhymnen, Paderb. 1866 ff.; *Huemer* Unters. über die ältesten lat.-christl. Rhythmen, Wien 1879. SCHILL.

HYMNISTA lesen die älteren Ausgaben bei *Prudent.* Peristeph. I 118 („state nunc, hymnistae matres pro receptis parvulis'), doch ist die Lesart nicht gewährleistet. *Obbarius* z. St. vermuthet *hymnite.* Auch fehlt es an weiteren Bezeugungen des Ausdrucks.

HYMNOLOGIA (ὑμνολογία), bei *Dionys. Areop.* (Hierarch. eccl. III 2: ἡ καθολικὴ ὑ.) soviel wie die Abbetung des Glaubensbekenntnisses in der hl. Messe, wie *Pachymeres* in seinem Commentar zu der Stelle es erklärt: μάθηματι καὶ συμμάθημα πίστεως. Bei *Greg. Turon.* Hist. Rem. c. 25 kommt es für Stundengebet, Officium vor: Remigius mit den Brüdern horam laudes persolvebat hymnologiarum.

ὙΠΑΚΟΗ, bei den Lateinern *responsorium,* die genaue Uebersetzung, wie schon *Gerbert* De re musica I 47 gesehen hat. Die Schlussverse eines Liedes wurden von dem Volke wiederholt, wesshalb sie *Euseb.* H. e. II 17 ἀκροτελεύτια nannte (s. d. A.). Vgl. über die mittelalterliche Uebung und den jetzigen Gebrauch von ὑπακοὴ bei den Griechen *Pitra* Hymnogr. 50 und *Christ* u. *Paranikas* Anth. gr. LXIX. Die von *Goar* Euchol. 46 gegebene und von *Daniel* Cod. IV 723 und *Smith* Dict. I 805 aufgenommene Erklärung ist damit beseitigt.

HYPAPANTE (*Hypante*), Begegnung der Jungfrau Maria, nämlich mit Simeon und Anna im Tempel, s. Feste.

HYPERDULIA (ὑπερδουλεία), ein relativ neuer Name für eine sehr alte Sache. Während mit λατρεία der nur Gott gewidmete Cult der Anbetung bezeichnet wird (Theoprageia), wendet man δουλεία auf den Cult der Heiligen, ὑπερδουλεία auf den der hl. Jungfrau an. Vgl. *Macri* Hierolexicon i. v.

HYPODIACONI, s. Subdiakonen.

HYPOPSALMA, vgl. die Art. Antiphon und Diapsalma, dazu *Constit. Apost.* II 57, § 5.

ὙΠΟΠΤΩΣΙΣ *(prostratio)*, s. Busse.





